

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD DESDE LA PERSPECTIVA LITERARIA EXISTENCIALISTA. UN ESTUDIO COMPARATIVO

Trabajo de fin de grado

**Departamento de metafísica y corrientes actuales de la filosofía,
ética y filosofía política. Facultad de filosofía. Universidad de Sevilla**

Autor: Juan Antonio Rojas Romero

Tutor: Miguel Antonio Pastor Pérez

Resumen

El presente estudio se propone indagar en el tratamiento de la libertad que se materializa en los trabajos literarios existencialistas franceses, en concreto en las aportaciones de Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Para ello se han llevado a cabo unos pequeños bosquejos generales y no científicos que intentan arrojar algo de luz sobre: el concepto de libertad en la historia de la filosofía; tres precursores de la Filosofía de la existencia; y la filosofía existencialista de los dos autores mencionados de un modo general. Luego se ha pasado a analizar y comparar las distintas aportaciones novelísticas de cada uno de ellos, haciendo particular énfasis en la visión –o visiones– de la libertad que en ellas va apareciendo.

Palabras clave: existencialismo, libertad, responsabilidad, compromiso, novela filosófica.

Abstract

The purpose of this study is to investigate the treatment of freedom materialised in the literary works of the french existentialist, specifically in the contributions of Jean-Paul Sartre and Albert Camus. For that purpose, general sketches have been made, not scientific, that try to throw light on: the concept of freedom in the History of Philosophy; three authors who have influenced of the Philosophy of existence; and in a general way, the existentialist philosophy of the two authors mentioned before. Then the different novelistic contributions of both authors, have been discussed and compared, emphasizing in the vision –or visions– of freedom developed in them.

Key words: existentialism, freedom, responsibility, commitment, philosophical fiction.

Índice

I.	Introducción.....	4
II.	Apuntes sobre el tratamiento de la libertad en la historia de la filosofía.....	5
III.	Tres precursores de la Filosofía de la existencia (existencialismo francés).....	11
	Kierkegaard.....	12
	Husserl.....	14
	Heidegger.....	16
IV.	El existencialismo de Sartre y Camus.....	20
	Sartre.....	20
	Camus.....	33
V.	La novela como recurso filosófico ¿un método?.....	46
VI.	Libertad en la novela de Sartre y en la obra de Camus.....	50
	Sartre.....	50
	Camus.....	59
VII.	Conclusiones.....	64

No me permite mi sensibilidad hablar sin humanidad de la grandeza, ni mostrarla desde lejos y con contornos imprecisos, es decir, presentar lo grande de la grandeza sin dejar entrever lo humano que contiene, pues cuando falta lo humano lo grande deja de serlo; [...] aquello que sólo visto a distancia parece grande, aquello que se quiere hacer grande recurriendo a palabras vacías y huecas, queda reducido a causa de todo ello y en virtud de sí mismo a la pura nada.

Kierkegaard, S.: *Temor y temblor*, Madrid: Alianza Editorial, 2019, 150-151.

I. Introducción

Hace exactamente sesenta años de la muerte de Albert Camus y cuarenta de la de Jean Paul Sartre. Ellos dejaron un enorme legado en diferentes ámbitos: filosofía, literatura, cine, teatro, periodismo, etc. Sus vidas se llevaron a cabo en un contexto muy concreto, y sus aportaciones son un enorme esfuerzo tanto para intentar comprender ese momento histórico, como para intentar mejorarlo en la medida de lo posible.

Hoy día nos encontramos en una situación muy diferente a aquella. Ciertas heridas siguen abiertas, pero el tiempo, y sobre todo la muerte de los que lo vivieron hacen que los temas de entonces estén cada vez más apagados, o como poco vistos con mayor lejanía. Ello no debe ser un freno para acercarnos de nuevo a estos dos titanes de la escritura, intentar ver de dónde venía ese impulso, tanto filosófico como contextual, y no dejar caer en el olvido esa riqueza de perspectivas que iban todas dirigidas al mismo fin: poner en el centro lo humano, después de su devastación.

El acercarnos a ellos supone un nuevo intento de comprender aquel tiempo a partir de los esfuerzos que ellos mismos hicieron para intentar comprenderlo. Y una puesta en valor de ese trabajo y de esa pericia literaria que se puede oler nada más entrar en sus obras. Para ello, como ya se ha adelantado en el resumen, nos centraremos en el análisis de la libertad, instancia central, e intentaremos pescarla en sus peculiares trabajos novelísticos. Pero primero vamos a entrar en órbita. Poco a poco.

II. Apuntes sobre el tratamiento de la libertad en la historia de la filosofía

El concepto de libertad, como cualquier otro, ha sido usado y entendido a lo largo de la historia de la filosofía –y de otras disciplinas– de diferentes maneras y en diversos contextos. Esto es una obviedad, pero nos sirve de antesala para llevar a cabo un pequeño bosquejo a rasgos muy generales, y por tanto carente de rigurosidad alguna, de los *principales* autores y concepciones que han trabajado el concepto. Esto podría ser perfectamente tarea de grandes esfuerzos e iguales dimensiones, pero al no ser el objeto del trabajo, solo pasaremos por aquí como aquel que pretende cruzar por arriba de las brasas ardiendo, y se echa atrás nada más tentar con el dedo el calorcito.

Para tal propósito vamos a guiarnos, a modo de esquema, por la entrada “Libertad” que recoge Ferrater Mora de su *Diccionario de filosofía*. Con él, hacemos énfasis en la complejidad del concepto, que se resiste a una exposición esquemática y cerrada, y que además se encuentra en numerosas ocasiones combinado con otros cercanos a él, tales como autonomía, indeterminismo, indiferencia, voluntad, etc. Dadas estas limitaciones procedentes de su condición, nos posicionamos al lado de Ferrater para considerar más adecuado «poner de relieve algunos de los conceptos capitales de libertad que se han manifestado a través de la historia de la filosofía desde los griegos y a preceder este bosquejo histórico con algunas consideraciones de vocabulario»¹, más que intentar delimitar una suerte de cuadro con las diferentes tipologías, dados los innumerables matices que existen conceptual y contextualmente.

En lo que respecta a las consideraciones de vocabulario, nos limitamos a decir que el concepto de libertad, procedente del originario vocablo latín *libert* –que era más bien libre; libertad sería la cualidad del que es libre–, «parece apuntar a dos direcciones: una, la de un poder hacer; la otra, de una limitación»², es decir, una capacidad de hacer algo por sí mismo que va unida a una responsabilidad, o unos derechos que van ligados a unos deberes. Este cariz que implica la responsabilidad cobrará gran importancia en Sartre y Camus. Sería por tanto un error considerar el concepto de libre o su derivado libertad, en su sentido originario cuanto menos, como una autodeterminación sin condiciones, o una simple ausencia de coacción sin límites. En las elaboraciones ulteriores, defiende Ferrater, parece que estas dos direcciones siguieron teniendo

¹ Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*. 2 vols. Tomo II, 49.

² *Ibid.*

vigencia, más allá de las caracterizaciones o matices que se hayan introducido sobre de este sentido originario.

Sin más, vamos a comenzar el pequeño recorrido histórico. En la antigua Grecia el término ελεύθερος (eleutheros) se usó con una significación parecida al *libert* romano. Según Ferrater, al someterse este término a análisis, se delimitaron al menos tres sentidos en los que se utilizó: una libertad frente al destino o la naturaleza, la cual no tenía una valoración positiva; una libertad social o política, que es posibilitada y disfrutada dentro de una comunidad concreta; una libertad personal respecto a las coacciones o imposiciones que proceden de la sociedad o el Estado. Obviamente estas tres concepciones generales se ven matizadas y elaboradas según qué pensador o corriente, pero parece ser un buen esbozo del momento greco-romano³.

Platón y Aristóteles recogen algunos de esos rasgos generales, pero ofrecen también algunas particularidades. El caso del estagirita es más digno de mención para nuestros apuntes, ya que tiene la particularidad de ofrecer «una concepción de la libertad en la cual se coordinan de alguna manera el orden natural y el orden moral»⁴, donde cobra importancia la noción de fin o finalidad. Todos los entes tienen a un fin, y el humano en concreto tiende a la felicidad. Pero la condición humana hace que la eventual llegada a su fin no sea del mismo modo que en el resto de entes, ya que introduce las acciones voluntarias –en las que no interviene la coacción ni la ignorancia, por el contrario a las involuntarias. Las acciones voluntarias «se aplican a las acciones morales, pero con el fin de que haya una acción moral es menester que junto a la acción voluntaria –libertad de la voluntad– haya una elección –libertad de elección o libre albedrío»⁵. Ambas formas son interdependientes, pero pueden diferenciarse como dos momentos o instancias distintas. Sobre todo la libertad de elección ofrece algunas paradojas, pero quedan en un plano secundario al enlazarse el ejercicio de la libertad con el de la racionalidad, que solo puede querer el bien una vez lo conoce según el paradigma del momento.

Con la llegada de los autores cristianos, muchas de las caracterizaciones sobre la idea de libertad fueron recogidas y asimiladas, pero el problema se colocó en otro lugar. Ahora la dicotomía se presentaba entre la libertad humana y la presciencia divina, con lo que se ligó directamente a la cuestión de la gracia. Estando el ser humano corrompido

³ Ibid., 50.

⁴ Ibid., 51.

⁵ Ibid.

por naturaleza, su modo de actuar es intuitivamente maligno, y por tanto necesita de la gracia para obrar respecto al bien. La cuestión es si esa gracia que permite obrar respecto al bien suprime la libertad. San Agustín diferenciaba entre el libre albedrío (*liberum arbitrium*) como libertad de elección, o libertad (*libertas*) «como la realización del bien en vistas a la beatitud»⁶: no es necesario únicamente conocer el bien, sino que «es menester poder efectivamente inclinarse hacia él»⁷. Además, defiende que la libertad de elección sí es conciliable con la presciencia divina. Los escolásticos trataron estas cuestiones en gran abundancia y sutileza. El ser humano tiene que elegir libremente, pero debe hacerlo con la ayuda de dios, si no errará. Santo Tomás pone el peso en el intelectualismo, de corte aristotélico, donde el intelecto «aprehende el bien como objeto de la voluntad»⁸, y guía sus acciones libres; Duns Escoto ha sido catalogado como voluntarista pleno, aunque si se analiza de cerca no es tan radical. Durante la Edad Media continuaron todos estos debates.

En el siglo XVI, aun no dejándose de lado estos asuntos, apareció la contraposición libertad-determinismo, libertad contra necesidad, con Espinoza a la cabeza como máximo exponente del determinismo fundamental, seguido de autores que lo sostuvieron únicamente en algunas instancias concretas. Todos tenían en común la convicción de que ejercer la libertad «consiste fundamentalmente en seguir la ‘propia naturaleza’ en tanto que esta naturaleza se halla en relación estrecha (armonía preestablecida o lo que fuere) con toda la realidad»⁹.

Esta discusión cambió con la llegada de Kant. Indagó sobre el cómo de la posibilidad de la necesidad y la libertad, concluyendo que en el mundo de la naturaleza, de los fenómenos, hay pleno determinismo, mientras en el mundo del noúmeno, el moral, se abre hueco la libertad. La libertad es un postulado de la moralidad. De este modo, concluye que «conflicto entre la libertad y el determinismo, que expresa la ‘tercera antinomia’ (v.), es un conflicto aparente»¹⁰.

Para los idealistas alemanes, de un modo general, la libertad no es considerada como ninguna realidad o atributo de ella, es «un acto que se pone a sí mismo como libre»¹¹. En el caso de Fichte el Yo absoluto parte de sí mismo haciendo un acto de libertad, pero

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., 52.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., 53.

termina subsumiéndose sobre sí de un modo que termina pareciéndose más a la necesidad. Esto era visto así por pensadores como Schelling. Éste último consideró la libertad como simple posibilidad, que es el fundamento del Absoluto, el fundamento del mismo Dios. Hegel posiciona la libertad en la Idea, que «se libera a sí misma en el curso de su autodesenvolvimiento dialéctico»¹². Esta libertad no es libre albedrío, sino autodeterminación racional que se impone el propio ser para ser plenamente sí mismo. Advierte Ferrater que esta libertad no es vista como una abstracción, sino que se evidencia en los diferentes procesos de autodesenvolvimiento de la Idea, que como decimos, según Hegel son una liberación, una emancipación de sí misma.

En el siglo XIX predominó el tratamiento de la cuestión desde otra perspectiva. Ahora se indagaba sobre la posibilidad de la libertad humana respecto a los fenómenos de la naturaleza o la sociedad. Hubo en este siglo un gran tratamiento del asunto con posturas que oscilaban entre los dos extremos: los que la afirmaban o los que la negaban, los que abrazaban el determinismo o los que sostenían la posibilidad de la libertad respecto a éstos agentes, aunque esta simplificación no hace mucha justicia con la riqueza de posturas y matices que aparecieron. La libertad podía entenderse o tratarse desde diferentes modos de estudio, como un concepto metafísico, psicológico, sociológico, religioso, moral, etc. La cuestión se intentó tratar también empíricamente, con aportaciones como la de John Stuart Mill, donde la libertad de una sociedad era igual a la suma de las libertades individuales, teniendo como referencia el ideal de libertad individual liberal y capitalista. Bergson, por otro lado, defendió que la libertad era algo intrínseco al ser humano, la conciencia «es libre –y aun fundamentalmente libre– por cuanto no se rige por los esquemas de la mecanización y la espacialización mediante los cuales se entienden y se organizan conceptualmente los fenómenos naturales»¹³. Desde el punto de vista religioso merecen mención las aportaciones de Kierkegaard, sobre quien volveremos más adelante; y desde el punto de vista histórico los análisis de Marx, sobre el que también habremos de volver.

En el siglo XX continuó la dinámica, y la noción de libertad se vio sometida a numerosos análisis desde diferentes frentes. Los acontecimientos del propio periodo hicieron de chamiza para la hoguera. Ferrater distingue entre las dos vertientes principales que se nombran típicamente: el tratamiento de la libertad desde el punto de vista de la filosofía analítica; o desde la filosofía de corte existencial. Los primeros se

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

encaminaban a la indagación sobre qué «significa decir que un hombre actúa, o puede actuar libremente»¹⁴, es decir, sus análisis enfocaban el aspecto lingüístico. Defendían de un modo más o menos general que las proposiciones en las que se encuentra el vocablo libertad o alguno análogo poseen varios significados o varios usos, y que más que «*explicar* hay que *describir* lo que sucede»¹⁵ cuando se usan estas expresiones. Destacan las aportaciones de G. E. Moore o J. L. Austin, entre muchos otros. Los “existenciales”, como los describe Ferrater, o los continentales, más allá del modo de denominarlos y de la legitimidad o simplificación de esa denominación, se mueven en unos análisis de corte fenomenológico y ontológico predominante. Como nuestros autores en cuestión se *enmarcan* dentro de este *grupo*, dejamos nuestro recorrido histórico aquí, de momento.

Más allá del tratamiento del concepto libertad dentro de la filosofía, además de en otras disciplinas académicas, cabe mencionar que tiene como peculiaridad ser una noción grandemente generalizada y que goza de gran vida en las cabezas de las gentes, por así decir. De tal modo que si preguntamos a una gran mayoría de personas si creen que son libres o no, recibiremos de ellos una respuesta prácticamente segura, sea con los matices que sea; sin embargo, si preguntamos a esas mismas personas –todo esto, obviamente fuera del ámbito académico–, si se identifican con «el caballero de la resignación infinita»¹⁶ que describe Kierkegaard en *Temor y temblor*, probablemente la respuesta que recibamos sea una mueca de asombro/recelo a algo extraño. El concepto de libertad, por tanto, tiene la capacidad de salir fuera de la academia y convertirse en una noción usada por *todos*, una idea que deambula por las cabezas humanas de diferente condición y circunstancia, y cuya plasticidad, flujo y plurisignificación escapa a nuestras capacidades cognitivas.

Según Isaiah Berlin, del que no hemos comentado nada, todos los conceptos ético-políticos *son* cuando están vivos en las personas que los usan, y por tanto todos son falazmente cerrados y universalizados. Si tiene algo de razón y esto es así en los conceptos ético-políticos, en el concepto de libertad es mayormente. Expone Berlin en *Dos conceptos de libertad* que «casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad han ensalzado la libertad. Igual que la felicidad y la bondad, y que la naturaleza y la realidad, el significado de este término se presta a tantas posibilidades

¹⁴ Ibid., 54.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Kierkegaard: *Temor y temblor*, 116.

que parece que haya pocas interpretaciones que no le convengan»¹⁷. El inglés se encaminaba justo después de esas palabras a examinar la libertad en sus sentidos positivo y negativo, nosotros nos encaminamos al análisis de la libertad existencialista.

¹⁷ Berlin: *Dos conceptos de libertad*, 3.

III. Tres precursores de la Filosofía de la existencia (existencialismo francés): Kierkegaard, Husserl, Heidegger

El pensamiento nunca cae del cielo, y las diferentes contribuciones siempre deben su fuerza de arranque a unas circunstancias contextuales y a otros autores precedentes o contemporáneos que, con mayor o menor fama, contribuyeron directa o indirectamente a la puesta en marcha y a la confección de esas elaboraciones. Dadas las limitaciones de extensión vamos a elegir tres que han influido sustancialmente –aunque dejemos de lado a otros de no menos importancia–, para de este modo poder establecer algo sólido que nos sirva de peldaño a los próximos análisis.

Marjorie Grene define «el existencialismo como una nueva “revalorización de normas”, y la interpretación que, mirado bajo esa luz, nos da del individuo, en sí mismo y en sus relaciones con los demás»¹⁸. Podemos catalogar de un modo ambiguo y difuso como filosofía existencialista a todas las respuestas de esa condición que comienzan a aparecer después de Fichte, y más enérgicamente después de Hegel, incluyendo a Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, como algunos nombres conocidos, entre otros. De un modo también simplificador y oscuro se podría decir que esta respuesta coloca lo sensible como la primera vinculación con el mundo; promueve una valorización de las capacidades subjetivas de realización de la vida en contra de la idea de reconocimiento institucional absoluto; practicando una filosofía no sistemática, no omniabarcadora, que supone la introducción de un nuevo paradigma de pensamiento basado en la subjetividad que se encuentra sola en el mundo, sin Dios ni modelo en el que basar la existencia de un modo universal.

“La existencia precede a la esencia” es el principio fundamental y primero que aparece cuando nos asomamos a la filosofía existencialista. Es importante tener en cuenta que esa proposición, aunque cierta, no puede tomarse literal y exhaustivamente. La existencia de la que hablamos es la existencia concreta. No el pensamiento, sino el que piensa, no la vida humana, sino el que vive –el que está viviendo. Como advierte bien Grene, «lo que el existencialismo coloca por delante de la esencia es el hecho concreto, pero el hecho concreto humano»¹⁹. En definitiva, se ofrece una respuesta y un modo de responder diferente, poniendo sobre la libertad creadora del ser humano todo el peso de su realidad.

¹⁸ Grene: *El sentimiento trágico de la existencia. Análisis del existencialismo*, 23.

¹⁹ *Ibid.*, 29.

Dichas estas generales e introductorias palabras, vamos a pasar a exponer algunos puntos concretos sobre éstos tres pensadores que han influido notablemente tanto en Sartre y Camus, como en el ambiente intelectual del momento, centrándonos sobre todo en aquellos aspectos que tengan que ver con el análisis de la libertad existencialista que nos va a ocupar posteriormente.

Kierkegaard

La problemática central del danés gira en torno al hiato entre especulación abstracta y cristianismo, que en su opinión «tiene su raíz en la naturaleza de la existencia personal»²⁰. Ésta última es pasada por alto por los grandes constructos sistemáticos del pensamiento haciendo inaccesible al individuo la verdad cristiana. Descarta «cualquier concepto de *verdad objetiva del Cristianismo*»²¹, trasladando al plano subjetivo su aprehensión. En palabras del propio Kierkegaard «ser cristiano se define no por el “qué” del cristianismo, sino por el “cómo” del cristiano»²². Además, como él expone, «mientras el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto que piensa y a su existencia, el pensador subjetivo, en cuanto existente, está esencialmente interesado por su propio pensamiento, existe en él»²³. De hecho, el pensador subjetivo tiene como principal tarea «comprenderse a sí mismo en la existencia»²⁴.

Todo lo real no es racional, ni todo lo racional real. Él mismo se presenta como «un escritor supernumerario que no escribe Sistemas ni *promesas* de Sistemas»²⁵. Abraza la paradoja y la contradicción, ya que éstas se dan en la existencia y el sistema es incapaz de comprenderlas, aunque así lo pareciera en un plano lógico. Kierkegaard propone «volverse hacia la existencia personal, hacia el absurdo, lo contradictorio-en-sí, lo radicalmente incomunicable en la existencia personal»²⁶. Según expone, «en el lenguaje de la abstracción, nunca se manifiesta propiamente lo que es la dificultad de la existencia y del existente, cuanto menos se transfigura la dificultad», ya que «desatiende lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia»²⁷. Además, la existencia misma es

²⁰ Ibid., 42.

²¹ Ibid., 48.

²² Kierkegaard: *Post scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*, 591.

²³ Ibid., 82.

²⁴ Ibid., 346.

²⁵ Kierkegaard.: *Temor y temblor*, 67.

²⁶ Grene: *El sentimiento...*, 50.

²⁷ Kierkegaard: *Post scriptum...*, 299.

una «prodigiosa contradicción de la cual el pensador subjetivo no debe abstraerse»²⁸, en la que debe permanecer.

La fe escapa a la filosofía, «pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina»²⁹, lo que se requiere para su obtención no es razón, sino pasión³⁰. «El caballero de la fe es él mismo la paradoja, el mismo el Particular, absoluta y exclusivamente el Particular sin conexiones ni ponderaciones de ninguna especie»³¹, además «camina sólo, con su terrible responsabilidad a cuestas»³². Como iremos viendo, muchas de éstas contribuciones del danés se verán integradas y desarrolladas en el existencialismo de Sartre y Camus.

Como expone Sellés, Kierkegaard «afirmó que el acto de fe es libre y que se accede a Dios por el esfuerzo moral»³³. Concibe la libertad de dos modos, que ya apuntábamos en el capítulo anterior: como *libertas*, es decir, «como ordenación a un fin, la cual se perdió con el pecado de origen»³⁴; o como capacidad de elegir o libre albedrío. Con la ayuda divina, debemos ganar a base de esfuerzo la *libertas*, y «en la medida en que uno se dirige al fin, abandona paulatinamente el libre albedrío, y su libertad se convierte en *necesidad*»³⁵. Eso sí, una *necesidad* que no es necesidad en el sentido pleno y tradicional del término, al estar moviéndose al margen de la lógica y la racionalidad sistemática. Por el contrario contrapone la culpa a la libertad, ya que la primera, según expone, conduce al quietismo, a encerrarse en uno mismo, a cerrarse; mientras la segunda a todo lo contrario, al movimiento, a abrirse: «la apertura es aquí el bien; puesto que la apertura es la primera expresión de la salvación»³⁶, ya que hay que huir del quietismo para dar el “salto”.

«La relación de la libertad con la culpa es la angustia, ya que la libertad y la culpa son todavía una posibilidad»³⁷. Aunque esta relación es ambigua, advierte, «la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad»³⁸. Se convierte por tanto en manifestación de la posibilidad de la libertad, por así decir. La posibilidad

²⁸ Ibid., 345.

²⁹ Kierkegaard, *Temor...*, 134.

³⁰ Ibid., 137.

³¹ Ibid., 174.

³² Ibid., p. 175.

³³ Sellés, J. F.: *La libertad según Sören Kierkegaard*, 23.

³⁴ Ibid., 24.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., 29.

³⁷ Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*, 219.

³⁸ Ibid., 102.

es una base categorial principal, con lo que pone el peso ontológico sobre la contingencia.

La libertad para Kierkegaard se encuadra en un orden categorial *ético* en el que tienen mayor fuerza el *hacerse* y el *devenir*, y donde el *ser* queda en un plano residual³⁹. Desde esta perspectiva, «la libertad es la dimensión humana por medio de la cual individualizamos nuestra historia, particularizamos nuestra existencia mediante las decisiones finitas, es decir, lo que favorece la realización de las diversas concreciones de la existencia humana (asunto que no dejará caer en saco roto el *existencialismo* posterior)»⁴⁰. Por otra parte, en un momento postrero y «de acuerdo con el *crístianismo*, la libertad es la que elige a Dios o reniega de él»⁴¹. Es en definitiva una capacidad de escoger o no escoger, tanto cosas externas en uno de sus momentos, como a Dios en otro, siempre guiada por el absurdo, la contradicción, la soledad, la carencia de certezas, etc. como aspectos intrínsecos a la elección, y por tanto a la existencia que tiene que elegir. Para Kierkegaard, «el verdadero autodidacta [...] es teodidacta»⁴², esto es, aquel que se labra a sí mismo –mediante un acto de libertad–, al servicio y con la ayuda de Dios.

Se nos quedan muchos matices abiertos y muchos desarrollos guillotizados, pero no podemos detenernos más aquí. En definitiva, Kierkegaard no ofreció un sistema de pensamiento totalizante ni unos conceptos perfectamente cerrados y esclarecidos, sino un modo de interpretar la existencia y de comunicarla tal como se va percibiendo con las categorías que de esas percepciones y demás influencias vitales se terminan derivando. En definitiva, una hermenéutica de la facticidad muy particular.

Husserl

Al acercarnos a Husserl y a los orígenes de la fenomenología nos damos cuenta de que no se nos pone por delante una doctrina, sino una actitud que se dirige al «estudio descriptivo de los fenómenos tal como se ofrecen a la experiencia cotidiana»⁴³. Según su impulsor «designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*»⁴⁴, y que posiciona a la

³⁹ Sellés: *La libertad...*, 28.

⁴⁰ *Ibid.*, 30.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Kierkegaard: *El concepto...*, 312-313.

⁴³ Foulquié: *El existencialismo*, 45.

⁴⁴ Husserl: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, 31.

filosofía, «frente a todo conocimiento natural, en una *dimensión nueva*»⁴⁵. Tal método «*pertenece esencialmente al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, al de toda crítica de la razón en general*»⁴⁶.

Husserl parte de una conciencia intencional, es decir, siempre piensa, percibe, siente, etc. sobre algo, siempre tiende a un objeto, a algo que no es ella misma y que posibilita su funcionamiento y su movimiento. En su esbozo de la fenomenología, expone que «el conocimiento, por esencia, es *conocimiento de un objeto*, y lo es merced al *sentido* que le es inmanente, con el cual se *refiere* a un objeto»⁴⁷. Por tanto, «la conciencia se muestra al fenomenólogo como carente de contenido. Tal es la idea que recogerán M. Heidegger y J.-P. Sartre»⁴⁸, llevándola hasta el final de sus consecuencias.

Por otro lado, sale del paradigma estático clásico, para abrir la puerta a uno dinámico, incluso evolutivo del conocimiento en general y de la lógica. En tales condiciones «*la significación real de las leyes lógicas, que está fuera de toda cuestión para el pensamiento natural, se vuelve ahora problemática e incluso dudosa*»⁴⁹. El conocimiento debe ser completamente conocimiento humano y no más, en un lugar contingente de la evolución físico-intelectual, y por tanto «incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí»⁵⁰, que se vuelven inaprehensibles por la nueva lógica evolutiva.

La actitud de Husserl consistió en poner “entre paréntesis” todas las problemáticas tradicionales en torno a la existencia y condición de los objetos de conocimiento, para poder centrarse en «la intuición inmediata, que no cabe poner en duda»⁵¹. Según defiende «*a todo fenómeno físico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente* (singularmente tomada) *como dato absoluto*». Una vez tenemos los fenómenos puros, podemos «establecer una ciencia de los fenómenos puros, una *fenomenología*»⁵², que «*procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido*»⁵³.

Como recoge Rosales Meana en lo referido a la libertad, Husserl no se mueve en los debates clásicos, «sino que simplemente tomará en cuenta las experiencias que un sujeto

⁴⁵ Ibid., 33.

⁴⁶ Ibid., 61.

⁴⁷ Ibid., 27.

⁴⁸ Foulquié: *El existencialismo*, 49.

⁴⁹ Husserl: *La idea...*, 29

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Foulquié: *El existencialismo*, 47.

⁵² Husserl: *La idea...*, 49-50

⁵³ Ibid., 60.

tenga de sus propios actos para hablar de la libertad»⁵⁴. El cuerpo es el vehículo de la voluntad, que es capaz (yo puedo) de llevar a cabo diferentes actos en el mundo, y «gracias a estos actos libres del yo a través del cuerpo, el yo se constituye como un momento de la realidad, se sabe inserto en un mundo compartido y capaz de interactuar con este mundo a su gusto, aunque de acuerdo a sus propias limitaciones físicas, corporales y anímicas»⁵⁵. Según esto, «es la experiencia que el yo tiene de sí mismo al moverse y al actuar lo que funcionará para Husserl como el fundamento de la afirmación de un yo libre»⁵⁶. Esto es extrapolado del plano físico al racional, y en la medida en que es libre «es posible decir que el sujeto es ‘responsable de sí mismo’»⁵⁷.

Según Husserl «en el ámbito de la vida del yo y de la subjetividad, encontramos un acontecer distinto [al de la naturaleza], regido bajo patrones diferentes, sumamente variables y libres: la motivación»⁵⁸. Husserl no es existencialista, en su visión de la fenomenología ésta «juzga sobre la *esencia individual*, y no sobre la existencia»⁵⁹, pero esta actitud metodológica tendrá apertura y práctica en algunos de los existencialistas más punteros.

Heidegger

Tanto Heidegger como Sartre se proponen fundar una «nueva ontología, un análisis nuevo del ser mismo, no de *nuestro* ser en cuanto distinto del ser general»⁶⁰, aunque luego terminan centrándose en el análisis de categorías humanas mayormente. Como advierte Arendt, la ontología de Heidegger no quedó establecida al no publicarse el segundo tomo de *Ser y tiempo*⁶¹. El alemán defiende la idea de «que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*», ya que éste es «la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías»⁶². Por ello, ofreció una respuesta provisional al afirmar que «el sentido del ser es temporalidad», implicando de este modo «que el sentido del ser es nulidad»⁶³.

⁵⁴ Rosales Meana: *Un acto libre. Un análisis fenomenológico desde Husserl*, 91.

⁵⁵ *Ibid.*, 94.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 95.

⁵⁸ *Ibid.*, 102.

⁵⁹ Husserl: *La idea...*, 69.

⁶⁰ Grene: *El sentimiento...*, 78.

⁶¹ Arendt: *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, 70.

⁶² Heidegger: *Ser y tiempo*, 34.

⁶³ Arendt: *Filosofía y...*, 70.

Arendt ataca a Heidegger mostrando que precisamente, si «*existir (vivir fáctico) es ser un mundo*»⁶⁴, entonces «de lo que se trata para ese ser en el mundo precisamente es de mantenerse en él. Pero esto es precisamente lo que le está vedado»⁶⁵, de modo que *ser-en-el-mundo* termina representando lo siniestro, defiende, ya que el miedo ante una muerte, que aniquila la existencia, implica precisamente *no-estar-en-casa* cuando se está existiendo, estar en un lugar no propio, que ha sido como prestado por un tiempo obligatoriamente limitado. Esto es aterrador para Arendt –y para cualquiera que lo tome en serio–, pero abre hueco para insertar la acción, significado y sentido libres, cosa que pondrán en juego Sartre y Camus.

En cualquier caso, Heidegger sale de la mano de Husserl y Kierkegaard del dualismo kantiano al sostener que las cosas que se nos aparecen son tal cuales, no existe un noúmeno, no existe lo universal, sólo los fenómenos concretos que percibimos⁶⁶. Pone en práctica la fenomenología –en sus palabras: «frente al método de la argumentación y la construcción, la descripción; [...] hablar de algo tal como ese algo se muestra y en la medida en que se muestra; [...] un cómo de la investigación»⁶⁷– como método y actitud filosófica. Como indica en *¿Qué es metafísica?*, «el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada»⁶⁸.

La existencia es una trascendencia en la Nada, pero una trascendencia limitada temporalmente, bañada por la contingencia, y con la posibilidad de error en su aprehensión acechando continuamente. Esta trascendencia es introducida por el ser que existe y que está en condiciones de hacer la pregunta: el *Dasein*, que además de realizar la pregunta por el sentido, comienza a dar sentido ya en el mismo momento de hacer la pregunta. Eso sí, ese *Dasein* no se encuentra en un mundo *vacío* al llegar, y por tanto es imposible posicionarnos con «la pretensión de un observar exento de perspectiva»⁶⁹ y de contexto. Al mismo tiempo que hay que dejar atrás el prejuicio del esquema sujeto-objeto, base de errores y confusiones continuas.

Según Muñoz Pérez, Heidegger no analiza los fundamentos de la libertad expresamente en *Ser y tiempo*, y por lo tanto hay que rastrearlos en obras menores del periodo. La tesis que defiende es que «con la caracterización del *Dasein* como

⁶⁴ Heidegger: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 104.

⁶⁵ Arendt: *Filosofía...*, 76.

⁶⁶ Grene: *El sentimiento...*, 79.

⁶⁷ Heidegger: *Ontología...*, 95-96.

⁶⁸ Heidegger: *¿Qué es metafísica?*, 10.

⁶⁹ Heidegger: *Ontología...*, 105.

“trascendente” Heidegger quiere acentuar, entonces, que el *Dasein* presenta una determinación que es formadora de mundo»⁷⁰. Es a partir de esa interpretación donde se pueden indagar los fundamentos de la libertad. En el periodo de *Ser y tiempo*, y siguiendo la interpretación de Muñoz Pérez, «el ser humano es formador de mundo (*Der Mensch als weltbildend*)», y lo es «porque es ontológicamente libre»⁷¹.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929/30)*, Heidegger apunta que el ser humano «forma con otros seres humanos su historia, su tiempo y su época o, si se prefiere, lleva a cabo sus proyectos»⁷². En ese mismo texto, se concluye que el *logos* únicamente es posible donde hay libertad y que, por medio de este, el ser humano crea, construye su vida, desvela u oculta el ser, se aburre o tiene una existencia auténtica, conoce la verdad o la falsedad, etc., en definitiva, configura mundo. Estas posibilidades sólo se dan donde hay libertad, y por lo tanto «que el ser humano configure mundo supone que es libre»⁷³.

El mismo Heidegger expone en la introducción de *Ser y tiempo* que «la existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse»⁷⁴. Por otro lado, expone Marotta que la libertad en Heidegger «es la condición de posibilidad para el *Dasein* de alejarse de su facticidad»⁷⁵ —de lo que hace y de lo que pasa *inexpresadamente*—, y de su incapacidad para escapar de la realización de un proyecto en el que no tiene certezas ni puntos de apoyo estables.

Entre Heidegger y Sartre existió una tensión, un diálogo, influencias intermitentes, podría decirse. Lo cual no implica que la obra del francés no tome distancia de la del alemán, como expone Cordua: «el mismo Heidegger señaló en la *Carta sobre el humanismo* hasta qué punto el planteamiento de Sartre era ajeno a su propia empresa filosófica y todos los comentarios responsables admiten las diferencias insalvables»⁷⁶ entre ambos. Esta autora defiende que de hecho Sartre no estudió a Heidegger en profundidad, y que las influencias que recibió procedían de lecturas intercaladas y la exposición de las voces intelectuales francesas del momento, llegando incluso a no comprender o interpretar de forma errónea conceptos del alemán que usó en sus

⁷⁰ Muñoz Pérez, E.: *Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y tiempo de Martín Heidegger*, 97.

⁷¹ *Ibid.*, 103.

⁷² *Ibid.*, 107.

⁷³ *Ibid.*, 109.

⁷⁴ Heidegger: *Ser y...*, 33.

⁷⁵ Marotta: *La libertad como fin en Martin Heidegger*, 71.

⁷⁶ Cordua: *Difusión de ideas: Husserl, Heidegger, Sartre*.

aportaciones. En cualquier caso, al margen de la *calidad* de su influencia, no se puede dudar de la constante presencia de Heidegger en Sartre –solo hay que echar un pequeño paseo por el *Ser y la nada* para comprobarlo–, y después de éste, «había sido Saint-Exupéry⁷⁷, al que leyó en 1940, quien lo había convencido que las significaciones vienen al mundo gracias a las empresas de los hombres: la práctica aventajaba a la contemplación (de Beauvoir, 1963, Vol. I, p. 16)»⁷⁸.

Sartre pretendió conciliar las posturas de Husserl y Heidegger para encontrar una teoría de la voluntad satisfactoria. Ante el fracaso de tal empresa, tomó una alternativa propia que resultó «ser la aproximación de la conciencia a la nada y la concentración del interés de *L'être et le néant* en una teoría de la temporalidad»⁷⁹. Ésta conclusión ya se puede sacar de Kierkegaard, con su primacía de la posibilidad y la contingencia como principios básicos de la existencia, que ofrecía la eventualidad de culminar en la «inanidad que encontramos siempre en la vida humana por debajo de lo significativo –al substrato de nadería que se pone de manifiesto en lo contingente como tal»⁸⁰. En cualquier caso, al margen de las influencias descritas y no descritas, la mayor de todas ellas quizás sea la que aconteció recíprocamente entre Sartre y Camus.

⁷⁷ Aunque ésta influencia se refiere a *Tierra de los hombres*, *El principito* supone también una férrea crítica al racionalismo de sistema, al positivismo, al cientifismo, al capitalismo desmesurado y otras doctrinas que Sartre critica. Además, encontramos en éste cuento un mundo absurdo y sin sentido al que hay que dárselo, una puesta en el centro de los detalles de la existencia que escapan al sistema, un hacer la vida con lo que nos encontramos a nuestro alrededor, una irrupción de la responsabilidad sobre aquello a lo que se le otorga un sentido, aunque sea algo que se sepa efímero, etc. Temas que también pondrá en movimiento Camus.

⁷⁸ Cordua: *Difusión...*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Grene: *El sentimiento...*, 57-58.

IV. El existencialismo de Sartre y Camus

Según Pollmann, al hablar de Sartre se vuelve necesario hablar de Camus, y viceversa. Considera que sus obras literarias deben ser consideradas «como exponentes estéticos de lo que entienden por existencia»⁸¹. Estas aportaciones se encuentran ligadas a sus posturas ontológico-metafísicas, y representan una literatura que no quiere ser «un mundo aparte (“à part”), sino un diálogo viviente con la existencia humana»⁸².

No hemos comentado nada del contexto vital de Sartre y Camus. Ello no se debe a que no tenga importancia –nada más lejos–, sino a que en la exposición de su pensamiento iremos apuntando ciertos hechos relevantes que acontecían durante ese tiempo que, por otro lado, son bastante conocidos. Esto podría resumirse en que ellos producen «en medio de la sangre y los clamores del siglo»⁸³.

Sartre

Para Sartre todo Existente⁸⁴ «está condenado a una tremenda libertad de la que no puede escabullirse acudiendo a valores o normas por los que regirse»⁸⁵. Los valores son creados mediante los actos propios, lo cual no implica una ausencia de límites. Como veremos más adelante, «de la absoluta e inaudible libertad de crear valores nace más bien una angustiosa responsabilidad»⁸⁶. Las diferentes existencias son responsables de sí y del ser humano en general.

Que el ser humano sea lo que hace es una consecuencia directa del principio “la existencia precede la esencia”. Este postulado básico acaba fundando toda una ética en la que nadie es superior de antemano, en la que mediante la responsabilidad, la dignidad humana asciende a un plano superior, que será defendido a lo largo de toda la obra sartreana. La ontología no puede separarse de la ética, de hecho podría decirse que la ontología es necesaria para poder fundar sobre ella la consecuente ética⁸⁷.

⁸¹ Pollmann: *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*, 8.

⁸² *Ibid.*, 10.

⁸³ Camus: *El hombre rebelde*, 15.

⁸⁴ Como Pollmann, vamos a referirnos a “Existente” con mayúsculas cuando hagamos referencia a la existencia humana que constituye el Para-sí. Esta traducción es propuesta por Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*. También se ha usado en este trabajo el mismo término en el contexto de Camus. En definitiva, es usado a lo largo del trabajo para referir la existencia humana individual y concreta. Entiéndase con los matices de cada autor.

⁸⁵ Pollmann: *Sartre...*, 16.

⁸⁶ *Ibid.*, 17.

⁸⁷ Lafarge: *La filosofía de Jean-Paul Sartre*, 18.

El Ser y la Nada

Que la Nada sea protagonista en la ontología de Sartre no implica que su apuesta sea nihilista⁸⁸. La Nada de la que habla refiere a la imposibilidad de captar un concepto de Existente cerrado, ya que éste está siendo y en el momento en que se quiere aprehender estáticamente ya es otra cosa. Esta categoría engloba lo que Sartre denomina el Para-sí, en contraposición al en-sí⁸⁹, como veremos a continuación.

La Nada remite a todo aquello que queda fuera de la elección que vamos efectuando, «lo que el ser sea surgirá necesariamente sobre el fondo de lo que **no es**»⁹⁰. El proyecto quedaría, por tanto, rodeado de Nada. Entre tanto, el Existente no es ni cosa ni Nada, sino que es elección libre en cada momento, del modo que iremos viendo. En *El ser y la nada* Sartre advierte que «no puede negarse que la aprehensión del mundo es nihilizadora. Desde que el mundo aparece como mundo, se da como *no siendo sino eso*. La contraparte necesaria de esta aprehensión es, pues, en efecto, la emergencia de la “realidad humana” en la nada»⁹¹.

Según Sartre, Heidegger utiliza para describir al *Dasein* principios positivos que terminan enmascarando la negatividad del propio *ser-en-el-mundo*. Ya que si este es alejamiento, posibilidad, fuera de sí, esto quiere decir «que el *Dasein* “no es” en sí; que “no está” a una proximidad inmediata de sí mismo; y que “trasciende” al mundo en cuanto se pone a sí mismo como *no siendo en sí* y como *no siendo el mundo*»⁹². Por tanto, la Nada se convierte en la estructura básica en la cual se produce la trascendencia. Ésta emerge *sobre la Nada*, sobre el *no-estar-en-casa* que describía Arendt.

Ser en-sí y ser Para-sí

Según Sartre, cuando interrogamos por el ser se nos presenta de dos formas. Por un lado el ser Para-sí es el Existente humano –valga la redundancia–, el que está siendo, el ser ahí, que Heidegger denominó *Dasein* –aunque no remite a exactamente lo mismo–, y cuyas características primarias son estar dotado de conciencia y libertad, además de estar en condiciones de interrogar por el Ser –en lo que sí coincide con Heidegger. En

⁸⁸ Como iremos comprobando. Tanto Sartre como Camus llevan a cabo grandes esfuerzos para salir del nihilismo.

⁸⁹ Pollmann: *Sartre...*, 18-19.

⁹⁰ Lafarge: *La filosofía...*, 49.

⁹¹ Sartre: *El ser y la nada*, 60.

⁹² *Ibid.*, 61.

contraposición a esta categoría, lo en-sí es el ser de las cosas que no son existencias humanas.

El Existente no es ni cosa ni Nada, se mueve dialécticamente entre el Ser y la Nada. Existe una distinción entre el existir del Existente y el ser-cosa del objeto, donde el *estar-condenado-a-ser-libre* es precisamente el fundamento de esa existencia. Como expone Lafarge, «la conciencia no existe, lo mismo que el mundo, más que en la medida en que lo niega, viviendo así en un continuo estado de tensión, porque, al mismo tiempo que el ser le repele, está fascinada por él»⁹³. La conciencia (el Existente) no es nada, sólo es lo que hace y únicamente al hacerlo se percata de sí misma⁹⁴. La Nada de la conciencia hace referencia a la imposibilidad de coincidir consigo misma, a «que el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena»⁹⁵.

Sartre concibe una conciencia intencional, tiene la necesidad de ser conciencia *de* algo. Esa «cosa es, antes de toda comparación, antes de toda construcción, lo que está presente a la conciencia como *no siendo* conciencia»⁹⁶. Además, el conocimiento, al igual que en Heidegger, se presenta como un modo más de ser del Para-sí.

El Para-sí «*es*, en tanto que está arrojado a un mundo, en una “situación”; es en tanto que es pura contingencia»⁹⁷. Del mismo modo, no podemos hablar de conciencia sin pasado, irremediable e imposible de cambiar. Ese pasado adquiere a su vez una significación que es otorgada por el Existente. Constituye otra de las tensiones entre el Para-sí y el en-sí. Pues en la medida en que no se puede cambiar, es un en-sí que constituye al Existente; pero al mismo tiempo, la temporalidad del Para-sí hace que ese en-sí se encuentre siempre abierto hacia el futuro, siempre modificándose en función de la libre elección que es el Para-sí hasta el momento de la muerte, y por lo tanto siempre siendo otra cosa hasta ese instante⁹⁸. Al mismo tiempo, que el Existente tenga la capacidad de dar significación a su pasado libremente supone otro trastoque para el *en-sí* que va constituyendo el pasado del Para-sí. De este modo, el Para-sí no es (es nada) y únicamente puede constituirse en relación con el en-sí.

Que el pasado dependa de la elección del Existente implica que depende del presente y del futuro en el que va a actuar. De este modo la conciencia se establece como

⁹³ Lafarge: *La filosofía...*, 23.

⁹⁴ Sartre: *El existencialismo es un humanismo*, 31.

⁹⁵ Sartre: *El ser...*, 130.

⁹⁶ *Ibid.*, 252.

⁹⁷ *Ibid.*, 136.

⁹⁸ Lafarge: *La filosofía...*, 85.

proyecto⁹⁹. Además, «por muy agobiantes que sean, las circunstancias no limitan nuestra libertad»¹⁰⁰. El pasado va constituyendo nuestra historia, la del Existente, la cual es su responsabilidad tanto en su actuación como en su dotación de significado, y cuya consecuencia irremediable es desaparecer con la muerte.

Para Sartre, el Para-sí es también un *ser-en-el-mundo*, un ser concreto, contingente, finito, limitado, que no puede superar al mundo sino perderse en él. El mundo no debe ser aprehendido al modo contemplativo, sino a modo de instrumento, de utensilio en el que hacemos cosas que nos van constituyendo. La libertad es la que llena de sentido toda esta tensión dinámica entre el Ser y la Nada. Según Lafarge, «Sartre cierra las puertas a lo absoluto»¹⁰¹, y defiende que «la única realidad concreta es el hombre en el mundo»¹⁰², y para revelar su misterio debe indagarse en «sus relaciones con el ser, en sus actitudes, en sus conductas»¹⁰³.

Sartre es consciente del dualismo que puede suponer de esta distinción¹⁰⁴. Para salir del problema, simplificando mucho, expone que el en-sí y el Para-sí no se yuxtaponen. El Para-sí como conciencia que es, es condición necesaria para tratar al en-sí. Las cosas *son* en un plano estrictamente fáctico, están ahí sin que nadie las exprese, las delimite, sea *consciente* de ellas: «sin la conciencia, el *fenómeno* del en-sí es ciertamente un abstracto, pero su *ser* no lo es»¹⁰⁵. Además, concluye, el Existente debe ser tomado como “una síntesis unitaria”, no puede concebirse una escisión en el seno del Ser. Parece ser que no termina de ser satisfactorio su escape al dualismo, de ahí críticas como la de Cordua: «*El ser y la nada* declara ser una ontología fenomenológica pero deriva hacia el dualismo del en-sí que asoma en el fenómeno y el para-sí de la conciencia activa y la libertad»¹⁰⁶.

La libertad

La libertad es el concepto central en Sartre, de hecho, no hemos podido dejar de mencionarla en las anotaciones anteriores. Como expone Lafarge, «el objeto de *El ser y la nada* es, pues, esencialmente, la descripción de la libertad en todas sus

⁹⁹ Ibid., 87.

¹⁰⁰ Ibid., 90.

¹⁰¹ Ibid., 23.

¹⁰² Ibid., 48.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Sartre: *El ser...*, 829.

¹⁰⁵ Ibid., 835.

¹⁰⁶ Cordua: *Difusión...*

modalidades»¹⁰⁷. La libertad no es un concepto cerrado, como ya hemos visto. Al igual que otros conceptos, defiende Sartre, «no apuntan a la esencia sino al existente mismo, en su singularidad»¹⁰⁸.

Expone que «la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso por su libertad»¹⁰⁹. De este modo, «el hombre no es *primeramente* para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su “*ser-libre*”»¹¹⁰. Como advierte Lafarge, «el Para-sí y la libertad son la misma cosa. Si el hombre puede interrogarse e interrogar es porque es libre»¹¹¹, y por lo tanto, errar en lo que respecta a la libertad sería errar respecto al hombre¹¹². La libertad se hace real en los actos del Para-sí, ya que es en el *ser* del Existente donde esta emerge¹¹³. No es teoría, sino facticidad, real en el momento en que el Para-sí está siendo. Como advierte Sartre, «un carácter esencial y necesario de la libertad es *estar situada*»¹¹⁴, de este modo «el acto es expresión de la libertad»¹¹⁵. Cuando describíamos al Para-sí comentábamos que éste estaba siempre reconstruyendo el en-sí que constituye su pasado, «la libertad no puede ser sino esa nihilización misma. Por ella el para-sí escapa a su ser como a su esencia»¹¹⁶.

Para Sartre la conciencia no puede ser a la vez libre y determinada, hay que elegir. Además, la libertad «es rectora tanto de los medios como de los fines»¹¹⁷. Es libre de acertar, de equivocarse, de dejarse llevar por el sentimiento, «libre para realizar, para rechazar, para tergiversar»¹¹⁸, no quedando limitada por ningún valor ni razón. Sartre reconoce que «la elección que rige todas nuestras conductas, a menudo con gran flexibilidad –pues no estamos en los dominios de los encadenamientos lógicos y rigurosos– es puramente gratuita, es injustificable»¹¹⁹. Por lo tanto, «el hombre empieza

¹⁰⁷ Lafarge: *La filosofía...*, 18.

¹⁰⁸ Sartre: *El ser...*, 598.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 68.

¹¹⁰ *Ibid.*, 69.

¹¹¹ Lafarge: *La filosofía...*, 61.

¹¹² *Ibid.*, 65.

¹¹³ *Ibid.*, 67.

¹¹⁴ Sartre: *¿Qué es literatura?*, 182.

¹¹⁵ Sartre: *El ser...*, 597.

¹¹⁶ *Ibid.*, 599.

¹¹⁷ Lafarge: *La filosofía...*, 69.

¹¹⁸ *Ibid.*, 72.

¹¹⁹ *Ibid.*, 76.

por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define»¹²⁰. No podemos hablar por tanto de ninguna naturaleza humana.

La libertad «es autonomía de elección, que, sin embargo, posee –y la precisión es importante– un «comienzo de realización»¹²¹ donde la circunstancia –el mundo y el para-otro, como veremos– marca las posibilidades. Esta restricción *material* obviamente determina directamente las posibilidades, pero ello no implica que el Para-sí esté determinado, ya que éste sigue siendo elección libre entre esas posibilidades disponibles, y por lo tanto responsable de ellas: «cada persona es una elección absoluta de sí a partir de un mundo de conocimiento y de técnicas que esa elección a la vez asume e ilumina»¹²², y que está reconstituyendo al Para-sí constantemente hasta su muerte. En resumen, «elegimos, pero no elegimos ser libres»¹²³, estamos por lo tanto condenados a serlo. No somos responsables de estar aquí, pero somos responsables de nuestros actos estando ya aquí.

La responsabilidad es agobiadora, ya que pone sobre los hombros del Existente «el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto manera de ser»¹²⁴. Es el responsable de que *haya* mundo. El Para-sí debe asumir su situación como enteramente suya, como su autor pleno, ya que «los mayores inconvenientes o las peores amenazas que pueden tocar a mi persona sólo tienen sentido en virtud de mi proyecto y aparecen sobre el fondo del comprometimiento que soy»¹²⁵. Elegir es comprometerse. Pero la cosa no queda ahí, ya que, en palabras de Sartre, «cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres»¹²⁶, lo cual extrema aún más ésta responsabilidad.

La angustia

Sartre aborda la angustia como un sentimiento que nos inunda cuando nos hallamos ante la libertad (Kierkegaard) y ante la Nada (Heidegger)¹²⁷. Cuando hablamos del miedo lo hacemos en referencia a algo que está fuera de mí; por el contrario, la angustia

¹²⁰ Sartre: *El existencialismo...*, 31.

¹²¹ Lafarge: *La filosofía...*, 82.

¹²² Sartre: *El ser...*, 749.

¹²³ Lafarge: *La filosofía...*, 83.

¹²⁴ Sartre: *El ser...*, 747.

¹²⁵ *Ibid.*, 748.

¹²⁶ Sartre: *El existencialismo...*, 33.

¹²⁷ Lafarge: *La filosofía...*, 97.

se sufre ante uno mismo. Es un sentimiento que nos invade cuando nos hayamos solos en un plano ontológico, sin puntos de apoyo, con la libertad como guía, y por tanto sin modelo en el que respaldar –y descansar– nuestra elección. La angustia «está inscrita en la condición humana»¹²⁸. Es el sentimiento mediante el cual «el para-sí se capta a sí mismo»¹²⁹ –a la libertad que es. Podría decirse que es consecuencia de la postura metafísica existencialista cuando se la toma en serio.

El problema de la angustia, advierte Sartre, es que tiene la capacidad de pasar desapercibida en un mundo en el que «por todas partes el camino está trazado y se perfilan las exigencias y las urgencias»¹³⁰. De nuestros actos surgen valores, existen multitud de “códigos y catecismos” que someten al individuo a actuar de un modo u otro, y llenan el hueco por el que la angustia aparece, enmascarándola. Para que emerja es necesario que intervenga la reflexión¹³¹, no va a sobrevenir en el entretenimiento de la inercia cotidiana. Por otro lado, es importante añadir que tanto la angustia, como la libertad y su inseparable responsabilidad no conducen a la inacción. Por el contrario, son la condición de la propia acción¹³².

La característica más importante quizás sea la que ya hemos apuntado: que es «a través de la angustia como tomo conciencia de mi libertad»¹³³. El problema es que no es un sentimiento llevadero, que atraiga, deseable. Ello es la causa de que aparezca lo que Sartre denomina como conductas de huida, rechazando «el acto liberador para refugiarse en el remordimiento», prefiriendo «la servidumbre a la insoportable angustia»¹³⁴, y dejando de lado por tanto la responsabilidad que se manifiesta mediante la libertad. La libertad es una evidencia y la angustia es el sentimiento que nos la pone delante¹³⁵. Huir de esta evidencia, dejarla de lado, enmascararla, taponarla, distraernos, invalidar el pasado, etc. son algunas de las conductas de huida. Aun así, existe un tipo particular de ellas de la cual se ocupa el francés con mayor profundidad: la mala fe.

La mala fe

¹²⁸ Ibid., 100.

¹²⁹ Sartre: *El ser...*, 751.

¹³⁰ Lafarge: *La filosofía...*, 101.

¹³¹ Ibid., 102.

¹³² Sartre: *El existencialismo...*, 42.

¹³³ Lafarge: *La filosofía...*, 104.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid., 105.

La mala fe, que se contrapone a la autenticidad –una actitud imposible de alcanzar en la práctica¹³⁶–, se presenta, junto con la angustia, como otra estructura permanente del Para-sí. Esta actitud consiste en rehuir de la condición humana que venimos describiendo, de la angustia, de la responsabilidad y de la asunción de la conciencia como libertad¹³⁷. La mala fe es «mentirse *a sí mismo*»¹³⁸, e implica la unidad de una conciencia que se afecta a sí misma –aunque sea una conciencia en continua modificación. Al concebir al Existente como algo cerrado, transferible en su totalidad mediante concepto, se le está cosificando, objetivando (objeto), y el Existente no es una cosa, sino un continuo devenir donde la libertad hace que el ser humano esté continuamente siendo *por-mor-de* sí mismo, por describirlo en los términos de creación de mundo heideggerianos. La mala fe «es la enfermedad ontológica de la conciencia»¹³⁹, cuya raíz consiste en cosificar al sujeto. Ésta actitud es inevitable, ya que la libertad creadora de valores no tendrá ningún punto de apoyo estable –anterior a la existencia– con el que dar sentido a sus actos, y está por tanto condenada a caer en mala fe del mismo modo que lo está a ser libre.

No hay que malinterpretar ni llegar más allá de lo que Sartre pretende que lleguemos al abordar la mala fe. Éste sentimiento viene dado por la doble condición del Para-sí: de Ser y de Nada; fáctico y trascendente al mismo tiempo; idéntico y diferente a la vez. Como explica Lafarge, «la mala fe aparece debido a la ambigüedad de la condición humana, al desgarramiento de la conciencia que tan bien conocemos. Y es su contrario, la sinceridad, lo que no es posible»¹⁴⁰. Aun así, «la mala fe representa para todo proyecto del ser humano “una amenaza inmediata y permanente”»¹⁴¹, ya que repudia la libertad y la angustia que nos constituye, propiciando una huida de *lo que se es*.

El para-otro

Según Sartre, todo lo dicho hasta ahora no debe encasquetarnos en el solipsismo. Existe una comunicación entre conciencias, «ellas comunican por intermedio del mundo; entre la conciencia ajena y la mía, mi cuerpo, como cosa del mundo, y el cuerpo del otro son los intermediarios necesarios»¹⁴². Ello hace que, de partida, sea

¹³⁶ Sartre: *El ser...*, 124.

¹³⁷ Lafarge: *La filosofía...*, 113.

¹³⁸ Sartre: *El ser...*, 97.

¹³⁹ Lafarge: *La filosofía...*, 23.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 120.

¹⁴¹ *Ibid.*, 121.

¹⁴² Sartre: *El ser...*, 315.

radicalmente imposible la comunicación plena entre conciencias –además que para comunicar plenamente una conciencia tendría que tomarse por cosa en términos sartreanos. Pero eso no quita que el Para-sí, al mismo tiempo que se descubre a sí mismo descubra también a los otros. De hecho, «se da cuenta de que no puede ser nada [...] salvo si los otros lo reconocen como tal»¹⁴³, se descubre la intersubjetividad.

Como expone Lafarge, «yo me hago, en efecto, pero me hago en medio de los otros»¹⁴⁴. La vergüenza es lo que posiciona nuestra conciencia frente al otro. Ésta nos coloca ante el otro “de ser a ser”. Hasta ahora, hemos estado hablando del Para-sí como único impulsor de acción en el mundo, de tal modo que «las cosas se manifestaban a partir de mis intenciones»¹⁴⁵, ahora resulta que tenemos ante nosotros otro cuerpo que también es significativo, que es trascendente, que también es Para-sí. Como expone Lafarge, «su presencia es una amenaza constante, que en todo momento peligra desintegrar mi universo»¹⁴⁶. Es una descentralización de mi centro que, una vez aparecida, provoca que todo lo que era *del* Existente deje de pertenecerle, llevándolo hasta una tosca consecuencia: «el otro me roba el mundo»¹⁴⁷. En un primer acercamiento el otro es visto como un objeto, y de igual modo yo soy visto como un *en-sí* para él. La vergüenza, por tanto, no procede de ser visto como tal o cual objeto, sino de ser visto como objeto en general. De este modo «es un sentimiento de caída original, no por el hecho de que yo haya cometido tal o cual falta, sino por el mero hecho de que he “caído” en medio de las cosas, y que necesito la mediación del otro para ser lo que soy»¹⁴⁸. El problema de todo esto es que el Para-sí se reconoce en el otro como algo que le otorga aquello que él es, y que «necesito al otro para captar plenamente todas las estructuras de mi ser»¹⁴⁹.

Esta circunstancia trae consigo lo que se podría denominar como un conflicto de libertades, mediante el cual mi libertad puede llegar a ser suprimida para convertirse en medio o fin de la libertad de otro, propiciándose una atmosfera de conflicto. Una vez llegados a este punto, aparecen dos vías, como expone Lafarge: «capturar la libertad del otro o reducirlo a estado de objeto»¹⁵⁰, es decir, seducirlo o esclavizarlo. Empresas

¹⁴³ Sartre: *El existencialismo...*, 64-65.

¹⁴⁴ Lafarge: *La filosofía...*, 126.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 129.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, 130.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 131.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 132.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 133.

ambas que pueden darse, concluyéndose que «los acontecimientos no se desarrollaran a gusto nuestro, y que, sea cual sea el proyecto adoptado y los esfuerzos que realicemos para llevarlo a cabo, seguirá presente el conflicto que enfrenta a las conciencias»¹⁵¹. Estas actitudes de seducción y esclavización pueden llevarse hasta el límite, aniquilando las libertades y cosificando a los otros hasta niveles desoladores, como bien es sabido.

Para terminar, cabe mencionar que la intersubjetividad que comentábamos antes implica para Sartre encontrar en cada Existente «una universalidad humana de *condición*»¹⁵², que se encuentra en unos límites que no son objetivos ni subjetivos, pero que son comprendidos por todo ser humano. Es algo parecido a lo que luego haremos referencia con Camus, y que se presenta como un paso más para escapar del solipsismo del Para-sí. Además, como ya hemos apuntado, introduce el compromiso, mediante el cual se adquiere la conciencia de querer tanto la libertad propia como la de los otros¹⁵³.

El ateísmo

Vamos a hacer referencia a otro de los aspectos que recorre todo el pensamiento sartreano. No vamos a parar mucho aquí, baste decir que a su parecer «no hay sitio a la vez para Dios y para la libertad humana»¹⁵⁴. Si aceptamos a Dios, todo lo dicho se derrumba en pedazos. Por otro lado, se podría decir y Sartre estaría de acuerdo, que dios nos es fáctico, no existe un fenómeno de Dios que podamos captar y someter a análisis. Dios se convierte, por lo tanto, en un valor humano, un valor al que tiende como ideal de perfección y prolongación de sus cualidades finitas, contingentes, limitadas, etc. De este modo, el Existente se convierte en pasión inútil, pero solo en la medida en que pretenda escapar de su condición –no es más que otra cara de la mala fe. Ya que, en estas circunstancias, se pone la plenitud, lo absoluto, lo todopoderoso, etc., por encima de lo fáctico, por encima de la vida. Lo humano debe conquistar en este sentido lo trascendente, e irse despojando de ese lastre en beneficio de la praxis¹⁵⁵. Este proceso lleva consigo la aceptación de la contingencia y de la libertad, con todo lo que ello conlleva. De este modo los Existentes «se sienten falseados. Pero no por naturaleza –ya que no hay naturaleza– sino como consecuencia de las condiciones sociales y de las

¹⁵¹ Ibid., 134.

¹⁵² Sartre: *El existencialismo...*, 65.

¹⁵³ Ibid., 77-78.

¹⁵⁴ Lafarge: *La filosofía...*, 145.

¹⁵⁵ Ibid., 150.

circunstancias en las que viven»¹⁵⁶, condiciones que bajo esta perspectiva, pueden encender la mecha de la acción para su modificación, que es lo que interesará a Sartre cada vez más.

Tanto la libertad, como la angustia, como la vergüenza, como la mala fe, etc. han sido presentadas como una suerte de estructuras fundamentales del Para-sí que van surgiendo mediante su actuar. Este “surgimiento mediante su actuar” nos indica un carácter histórico del Para-sí –y del Ser en general–, ya que es en su historicidad donde se despliegan todas estas *estructuras*, donde aparece el pasado, donde se otorga significado o no, donde se es responsable o no, donde la libertad es embutida por la de otro, donde se da el conflicto sistémico entre Existentes, etc.

La Crítica de la razón dialéctica

En las descripciones que hemos venido exponiendo se palpa una influencia notable de Husserl y Heidegger, a los que el propio Sartre va nombrando periódicamente, junto a Descartes¹⁵⁷ y Hegel, de los que parte positiva o negativamente en muchos de sus análisis. También quizás Bergson, apelando únicamente a mi memoria. Ahora, en el análisis histórico que marcará el final de su vida entrará con fuerza el pensamiento marxista¹⁵⁸.

En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre acerca existencialismo y marxismo. Como expone Gorz, su objetivo «consiste en fundamentar el materialismo dialéctico como método y en definir el sector del ser al cual es aplicable»¹⁵⁹. En esta obra Sartre defiende que «la ideología de la existencia hereda del marxismo, que la ha resucitado, dos exigencias que en él se originan por medio del hegelianismo: si algo así como una Verdad debe poder existir en la antropología, tendrá que *llegar a ser*, tendrá que hacer su *totalización*»¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Ibid., 152.

¹⁵⁷ Como advierte Cordua, ya Husserl, «inspirándose en Descartes buscaba el fundamento de todo conocimiento en la certeza del ‘yo pienso’ y de sus pensamientos». Esta influencia será tomada también por Sartre. En: Cordua: *Difusión...*

¹⁵⁸ Siguiendo también a Cordua, cabe comentar que Sartre se compromete con el marxismo «sin haber intentado revisar críticamente su propio pasado intelectual y las conexiones teóricas predominantes durante él. Su intensa laboriosidad filosófica se mueve entre estos polos dispares [Husserl-Heidegger y marxismo] y quedará marcada por tensiones internas nunca suficientemente reconciliadas». En: Cordua: *Difusión...*

¹⁵⁹ Gonz: *Sartre y Marx*, 14.

¹⁶⁰ Sartre: *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, 10.

La dialéctica es “la lógica viva de la acción”, no se encuentra en un plano ideal o conceptual. Sartre, al igual que Marx, es realista acérrimo en ese sentido. La dinámica lógica la marca la experiencia fáctica, lo material, es un proceso que integra contradicciones, las supera, y busca una totalidad, «pero una totalización que jamás se detiene y que siempre está en curso»¹⁶¹, ya que «está perpetuamente en marcha como Historia y como Verdad histórica»¹⁶², en lo que sí se distancia del marxismo. Sartre huye del materialismo dialéctico que encierra el peligro de desembocar en una objetivación del Existente al subsumirlo como parte del proceso, y por ello lo coloca en el centro de la dialéctica. La intención de Sartre en ésta obra es establecer una razón que sea válida para abordar éstas problemáticas: una razón dialéctica en contraposición a la razón analítica.

Sartre llega a la conclusión de que la libertad descrita en *El ser y la nada* está continuamente atentada: «apenas surgida, mi libertad se ve atacada por la **alienación**»¹⁶³. En tales condiciones hay que trabajar teniendo como meta la libertad desalienada, luchando contra el orden social existente –lo cual no deja de ser un ideal al que aspirar con la certeza de no materializarlo nunca. En esta obra «sitúa al hombre en la historia»¹⁶⁴.

El ser humano es un ser histórico, y como comentábamos justo arriba, es en su historicidad donde se hace mediante sus actos libres. Ahora bien, en ese recorrido siempre abierto, como ya hemos comentado, el Existente choca con los otros, y sus posibilidades se ven por lo tanto reducidas o dificultadas, dado que cada individuo debe satisfacer sus necesidades –o sus caprichos. Es por ello que «la escasez es una relación humana fundamental (con la naturaleza y con los hombres)»¹⁶⁵. Esta escasez provoca que se viva en un clima de desconfianza, como mínimo, si no de violencia. En estas condiciones es donde comienza la historia del trabajo, que es aquello que posibilita negar la escasez¹⁶⁶.

Sartre distingue entre grupos pasivos, colectividades seriales que terminan objetivando al construir un objeto con Existentes; y colectividades activas, sin mediación objetiva, cuyos actos son una auténtica «**praxis**: al esforzarse cada individuo

¹⁶¹ Lafarge: *La filosofía...*, 162.

¹⁶² Sartre: *Crítica...*, 10.

¹⁶³ Lafarge: *La filosofía...*, 20.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 161.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 164.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 165-166.

en integrar su **praxis** a la **praxis** común»¹⁶⁷. La finalidad de este grupo es la resurrección de la libertad, que había sido dinamitada por el estado de alienación (ser objeto) que propiciaba el grupo serial, que no tenía más capacidad que la inercia. El trabajo se ha vuelto en contra del ser humano¹⁶⁸.

Obviamente, si la cosa se quedara ahí, nos encontraríamos a la espera de la victoria del proletariado que describía teóricamente Marx. Pero como ya hemos indicado, con Sartre la dialéctica es un proceso que no termina, que está siempre abriéndose al futuro y modificándose sistemáticamente –de ahí la certeza de no llegar jamás al ideal, al cierre, a la totalización. Y es por ello que la coacción y la inercia volverán a imperar en un nuevo orden de cosas, que tendrá que ser de nuevo negado y superado.

Simplificando, existen dos polos en la dialéctica social: «la agrupación objeto y el grupo-sujeto; por una parte, lo **colectivo inerte**, vivido en la impotencia, y por otra, la **praxis**, que es libertad individual y común a la vez»¹⁶⁹. El Existente dialéctico no es distinto del Existente ontológico, es libertad: «la conciencia sigue siendo el sujeto de la historia, y por detrás de la praxis humana encontramos siempre la libertad»¹⁷⁰. Como advierte Grene, «aunque no exista un *yo-mismo aislado* de esta situación concreta económica, social, física, no es esa situación la que constituye el *yo-mismo*»¹⁷¹. Existen multitud de factores que escapan al control del individuo, pero eso no implica que su “elegir dentro de la situación” sea lo que hace al sujeto, como ya apuntamos. Si esto no fuera así, la libertad quedaría aniquilada, que es lo que termina ocurriendo con el materialismo marxista.

Filosofía, literatura y vida

La obra –sobre todo literaria– de Sartre es autobiográfica y no lo es en ciertos sentidos. Aborda temas y vivencias que inciden directamente en su biografía, pero siempre entra en juego la invención y la mentira con más peso quizás que las vivencias propias. Para Sartre el escribir fue «una forma de constructividad y, por tanto, de fe»¹⁷². En un momento de su vida vio como errores la mayoría de sus producciones, pero como el mismo decía: «a pesar de todo, escribo libros y los seguiré escribiendo; *es necesario*; de todas formas, *sigue siendo útil*. La cultura no salva nada ni a nadie, no sirve de

¹⁶⁷ Ibid., 169.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid., 178.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Grene: *El sentimiento...*, 77.

¹⁷² Pollmann: *Sartre...*, 158.

justificación. *Pero* es un *producto* del hombre: en ella se proyecta y se reconoce; sólo este espejo crítico le presenta su propia imagen»¹⁷³. De cualquier modo, sea lo que sea lo que escribió Sartre y de lo que se arrepintió, vio más o menos acertado –tal vez esto no era más que un recurso literario usado al final de *Las palabras*–, el caso es que efectivamente, como él comenta: «este viejo edificio ruinoso de mi impostura constituye a su vez mi propio carácter»¹⁷⁴, como la historia cada Existente constituye el suyo.

Camus

Camus y Sartre «intentan averiguar la esencia de la existencia misma y la solución para los problemas que implica»¹⁷⁵. Pero abordan tal empresa de modos distintos, tanto en lo que refiere a sus trasfondos ontológicos, como en sus exposiciones. Se podría decir que la producción literaria de Sartre viene determinada e impulsada por su producción filosófica anterior, formando de este modo varios ciclos de obras literarias que van precedidos de una obra filosófica. Por el contrario, las aportaciones de Camus se presentan «como un camino en el sentido humano del término»¹⁷⁶, sin una estructura tan delimitada que, aunque se puede extraer y sonar bien, tiende más a la atomización, a una recopilación de instantes más que a un proceso definido –al margen de que vuelva sobre ciertos temas constantes.

Se podría decir también, simplificando al máximo, que Sartre suele centrarse en una serie de aspectos de la existencia que suelen catalogarse como negativos en general; mientras Camus integra aspectos negativos y positivos de la existencia a lo largo de sus producciones, hasta el punto de intentar buscar como sea posible la cara amable de la moneda. Éste último, con más fuerza que el primero, lleva a cabo enormes esfuerzos para superar lo oscuro, lo negativo, lo nihilista, siendo la búsqueda de esos motivos el impulso fundamental de su escritura¹⁷⁷.

El problema fundamental de la filosofía

¹⁷³ Ibid., 159 (Pollmann cita textualmente a Sartre).

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ibid., 162.

¹⁷⁶ Ibid., 164.

¹⁷⁷ Ibid., 167-168

Al comenzar *El mito de Sísifo* plantea cuál debe ser la vocación principal de la filosofía: «juzgar si la vida merece la pena o no ser vivida»¹⁷⁸. Que una reflexión tenga que indagar sobre eso implica un punto de partida carente de sentido. En Camus la cuestión ontológica queda en un plano secundario. El *no-estar-en-casa* es el detonante.

Que la vida merezca ser vivida o no es la pregunta cuya respuesta guarda dentro de sí el problema del suicidio. Como advierte, las personas no mueren por problemas filosóficos, pero sí pueden matarse por insignificar su existencia. Según Camus, hacer esto segundo es «confesar que la vida nos supera o que no la entendemos»¹⁷⁹. Es importante apuntar que negar un sentido a la vida no implica necesariamente que ésta no merezca la pena ser vivida.

¿Cuál puede ser el detonante de insignificar la vida? Para Camus el no vivir en un mundo familiar que se pueda explicar aunque sea a base de malas razones, provoca que nos hallemos «ante un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero»¹⁸⁰. Esa escisión que sufre el individuo entre sí mismo y su vida es el sentimiento de lo absurdo, que enlaza directamente con una eventual aspiración a la nada.

Lo absurdo

Camus parte de lo absurdo como postulado axiomático y fundamental al principio de *El mito de Sísifo*. Éste se identifica con un “mal de ánimo”¹⁸¹. El tema central de este ensayo es la «relación entre el absurdo y el suicidio»¹⁸². Y como advierte Blanco Ilari, esta noción está «plásticamente mostrada en toda su obra»¹⁸³.

Partir del sinsentido implica que nos hallemos en cierta forma exiliados de la realidad. El exilio debe ser entendido como un “hallarse-caído-fuera-de”, en el sentido etimológico del término, tendremos que volver sobre ello. Lo que describe Camus es la añoranza de un sentido *perdido*, cuya pérdida hace que el individuo se vea desnudo ante el absurdo –ante lo extraño en los casos más blandos. En tales condiciones se plantea una dialéctica que no termina de salir de sí, una suerte de círculo vicioso que vuelve

¹⁷⁸ Camus: *El mito de Sísifo*, 17.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 17.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 20.

¹⁸¹ *Ibid.*, 15.

¹⁸² *Ibid.*, 20.

¹⁸³ Blanco Ilari: *Albert Camus: rebelión y libertad*, 87.

siempre sobre «un absurdo que paradójicamente va adquiriendo sentido»¹⁸⁴. El sentido que termina buscando es «práctico, sin aspiraciones a una verdad última»¹⁸⁵.

Lo absurdo no puede ser delimitado expresamente en una proposición cerrada. Es únicamente mediante el análisis de situaciones en las que éste sentimiento despierta en la conciencia como podemos acercarnos a él. Siempre será una aproximación subjetiva, una acumulación de diferentes sensaciones en las que este fenómeno aparece, pero que al sumarse todas no agotan su significado –es lo máximo que podemos hacer. El sentimiento de lo absurdo no es su concepto. Y es que lo que interesa de él, advierte encarecidamente, no es su significación, ni su sustancia si se quiere, sino las consecuencias de que inunde la conciencia del individuo. Como advierte Camus, el sentimiento del absurdo no es universal, «es un sentimiento más entre otros»¹⁸⁶.

Lo absurdo no nace de un hecho o impresión independiente ni vacío, «la absurdidad nace de una comparación»¹⁸⁷. Es una escisión entre el hecho o la impresión y su superación por parte del mundo o la realidad, una especie de desborde de expectativas. De este modo, tiene como límite lo racionalmente establecido, o como mínimo, lo esperable. Emerge, por lo tanto, del enlazamiento entre el individuo y el mundo, y de sus periódicas escisiones. De ahí que «lo absurdo acaba, como todas las cosas, con la muerte»¹⁸⁸.

La muerte nos espera, andemos en una vida llena de sentido o carente de él. El tiempo nos constituye, el pasar los días nos coloca en un devenir imparabile cuyo fin conocemos, aunque solo sea en tercera persona. El ser humano «pertenece al tiempo y, en el horror que lo atrapa, reconoce su peor enemigo»¹⁸⁹. Precisamente el añoro de eternidad por parte de un cuerpo que es todo lo contrario a ella es otra de las tantas manifestaciones de lo absurdo. Éste se manifiesta en lo efímero, en lo perecedero que hace que el individuo se escinda de esa eternidad añorada. Enumera algunas más.

El movimiento que provoca el absurdo en la conciencia nos posiciona en una tesitura, que se plantea o como un restablecimiento –una vuelta al devenir cotidiano–, o como el suicidio –en un “peldaño” más suavizado, nos posiciona ante lo extraño. Pero «la conclusión final del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el

¹⁸⁴ Camus: *El mito...*, 171.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 172.

¹⁸⁶ Camus: *El hombre rebelde*, 21.

¹⁸⁷ Camus: *El mito...*, 47.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 48.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 29.

mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo»¹⁹⁰. De ahí es de donde brotará la acción, como veremos.

La publicación de *El mito de Sísifo* aparece en 1942. Más adelante, en *El hombre rebelde* (1951), Camus deberá volver sobre estas reflexiones, y tendrá que matizar. El absurdo, en el fondo, no nos convence del suicidio, tampoco de la vida, pero deja abierta la puerta para obtener de ahí el impulso. Aquí ya se han visto bien las consecuencias de 2ª Guerra. Ahora la lógica sistemática –que describiremos a continuación– ha sido el fundamento de la gran sangría, una aniquilación fundada en el mismo sistema. Lo que quiere hacer ver Camus en éste momento es cómo el nihilismo – u otras filosofías– es capaz de ser fundamento de ésta aniquilación; en contraposición al absurdo que, puede desembocar en suicidio o crimen, pero obedeciendo a otros impulsos, concretamente humanos y en un plano individual del sujeto. El campo de exterminio supone un crimen –o suicidio– colectivo racionalmente fundamentado. La filosofía «puede servir para todo, hasta para transformar a los criminales en jueces»¹⁹¹. Pero al margen de estos análisis sobre el absurdo, cobra importancia algo infinitamente más relevante y más básico en *El hombre rebelde*: «para decir que la vida es absurda, la conciencia necesita estar viva»¹⁹².

Camus piensa en éste momento que el absurdo no ofrece un impulso de acción tan patente como la rebeldía, de ahí que pase a su análisis en esta obra.

La existencia no cabe en la lógica

Integrar la contradicción, la subjetividad, la sensación (lo corpóreo) y lo intelectual es una de las bases a la hora de abordar la existencia en parecer de Camus. El pretender proceder lógicamente, sin contradicciones, objetivamente y sin fisuras nos llevaría lejos de aquello que queremos tener de frente. Advierte que ha habido muchas personas a lo largo de la historia de la filosofía que se han encontrado en el lugar «donde el pensamiento llega a sus confines»¹⁹³, allí donde no se puede comprender más allá, donde nos encontramos de frente con la Nada que describían Heidegger y Sartre –cada uno con sus matices. Estos autores, junto con Husserl, Jaspers, y otros, se han posicionado en la búsqueda «de una actitud para conocer»¹⁹⁴, no de un consuelo. Ellos

¹⁹⁰ Camus: *El hombre rebelde*, 17.

¹⁹¹ *Ibid.*, 13.

¹⁹² *Ibid.*, 17.

¹⁹³ Camus: *El mito...*, 24.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 43.

tienen en común con la filosofía del absurdo que no buscan una verdad, sino verdades. Es en ese lugar donde tenemos que posicionarnos para poder discernir sobre las tres patas que en opinión de Camus se encuentran en el centro de la existencia: «lo absurdo, la esperanza y la muerte»¹⁹⁵ en uno de sus momentos; «lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo»,¹⁹⁶ en otro. Éste es un ejemplo de cómo no podemos sacar tesis últimas de sus aportes. Él mismo va defendiendo cosas distintas para distintos momentos. Simplemente va hablando, va reflexionando, dándole vueltas al asunto que se propone analizar.

Según Camus, cuando expresamos el vivir del ser humano ya está perdiendo significado. Cuando lo pasamos por el embudo de la lógica racionalista ni hablemos. Como el mismo expone, «los sentimientos profundos siempre significan más de lo que conscientemente dicen»¹⁹⁷, con lo cual, incluso la sensación *cruda* siempre deja cosas fuera de la conciencia. Además, en el análisis de la existencia hay que integrar tanto «sus comedias como sus impulsos sinceros»¹⁹⁸. Todo lo oculto forma parte del individuo y ha de ser tenido en cuenta en la medida de lo posible.

Ello nos posiciona en un nuevo lugar analítico, que implica una nueva metodología de acceso que se resume en «que todo verdadero conocimiento es imposible»¹⁹⁹. Pareciera que envueltos en los ornamentos lógico-lingüísticos todo tuviera explicación, todo estuviera perfectamente integrado en el engranaje del sistema, como criticaba Kierkegaard. Pero cuando queremos comprender dentro de él numerosos detalles de la existencia nos encontramos con que eso no le importa, no tiene hueco para esas particularidades que aniquilarían su circularidad y capacidad integradora. El lujo de detalles de la existencia dinamita la universalidad del sistema.

Como expresa Camus, «entre la historia y lo eterno, elegí la historia porque me gustan las certezas. De ella por lo menos estoy seguro, y ¿cómo negar esa fuerza que me aplasta?»²⁰⁰. Para él tiene más valor la certeza propia, la que nos muestra la evidencia de nuestro alrededor, la *explicación* que le damos al mundo de manera cotidiana, cómo se organiza ese mundo para nosotros –aunque en el fondo estemos inevitablemente observando con lentes de prejuicios, valores, etc. adquiridos, muchos de ellos

¹⁹⁵ Ibid., 24.

¹⁹⁶ Ibid., 44.

¹⁹⁷ Ibid., 25.

¹⁹⁸ Ibid., 26.

¹⁹⁹ Ibid., 27.

²⁰⁰ Ibid., 111.

inconscientes—, que una supuesta, posible y elaborada verdad eterna deducida lógicamente. De lo primero tengo una intuición más cercana, más veraz, la siento, la segunda me llega de oídas, por así decir, y examinada a fondo acaba contradiciendo mi propia veracidad vivida. De ahí el absurdo.

De un modo parecido a cómo la reflexión era antesala de la angustia en Sartre, así lo es para el sentimiento del absurdo en Camus. Cuando aparece el “porqué” en medio del ruido cotidiano es cuando el absurdo despierta. Cuando se llega a los confines del pensamiento, el absurdo aparece, desestabiliza a la conciencia, la pone en movimiento, la saca de la cálida choza de lo familiar, de lo conocido, del sistema también si se quiere, para lanzar a la conciencia al frío bosque donde hay muchos caminos, pero ninguno sabemos dónde conduce, donde no tenemos mapa completo, ni siquiera la posibilidad de adquirirlo, mucho menos de construirlo.

El anhelo del Uno

Por otro lado, al mismo tiempo que Sartre tiene su primera fuerza de arranque en la fenomenología husserliana, Pollmann nos advierte que en Camus ha tenido una gran influencia el neoplatonismo, en especial Plotino²⁰¹, del que decía que «piensa como artista y siente como filósofo»²⁰². En él vio a un enamorado del mundo, y a un conciliador entre lo que es y lo que aparece, entre la idea y el mundo en términos neoplatónicos. Obviamente Camus no concebía ese sentido absoluto y universal que ponía sobre la mesa Plotino, «no puede atribuirse ya el significado del trascendental “más allá” propio de las ideas o del Uno, sino que para él tendrá una significación muy distinta, múltiple, contradictoria a veces»²⁰³. Camus, con su ateísmo, veía esa significación dentro de la inmanencia humana que termina remitiendo siempre a una nada que confirma la contradicción que reside en el seno de su condición, y a la cual hay que intentar buscarle un sentido también inmanente que nos apegue al mundo, precisamente mediante el impulso que ofrece el anhelo del sentido *perdido*²⁰⁴. Le encantaría poder abrazar unos valores eternos. La ilusión de poder hacerlo recorre su obra, pero esa misma ilusión es contrapuesta constantemente a la desilusión de saber que no va a poder hacerlo jamás.

²⁰¹ Pollmann: *Sartre...*, 173.

²⁰² *Ibid.*, 174.

²⁰³ *Ibid.*, 175.

²⁰⁴ *Ibid.*, 176-177.

Comprender es en definitiva unificar, «es exigencia de familiaridad, apetito de claridad»,²⁰⁵ es humanizar nuestro mundo. Lo que más le gusta al pensamiento es tener el conocimiento organizado, ordenado, previsible, subsumido bajo relaciones eternas que se resuman en un principio único. Esto constituye lo que Camus denomina una nostalgia de unidad, que en su opinión no debe ser mitigada de inmediato, sino usada como impulso en la búsqueda de ese sentido inmanente que comentamos²⁰⁶.

Podría decirse que existe una tensión constante entre el anhelo de unificación y el choque de realidad que lo resquebraja y derrumba –en la que emerge el sentimiento del absurdo: «una infinidad de fragmentos relucientes se ofrecen al conocimiento»²⁰⁷. La multitud de sensaciones minúsculas experimentadas cuando se está viviendo son desechadas por la integración del sistema, además de por el quehacer científico. Si la ciencia se lleva a último término se reduce a la hipótesis y a la metáfora, defiende. Por lo tanto, ni el racionalismo ni la ciencia nos ofrecen un paradigma adecuado para analizar la existencia. De este modo, no solo la sensación, sino también el intelecto nos dicen (a su manera) que el mundo es absurdo²⁰⁸, ya que la pretensión de conocimiento infalible con la que proceden ambas disciplinas en general lo aflora de igual modo.

Después de lo comentado, defender que la existencia –y el mundo– no es racional ni racionalizable para Camus es de Perogrullo. El sentimiento de lo absurdo resurge, entre otros momentos, de «la confrontación de esa irracionalidad con el deseo profundo de claridad cuya llamada resuena en lo más hondo del hombre»²⁰⁹. En tales condiciones, «en este universo indescifrable y limitado cobra en adelante su sentido el destino del hombre»²¹⁰.

Rebeldía y conciencia

El absurdo, ya en un momento posterior de *El mito de Sísifo*, pasa a ser una evidencia. En contra de ella se posicionan las doctrinas totalizantes que venimos exponiendo. Pero resulta que, según Camus, «las doctrinas que me explican todo me debilitan al mismo tiempo. Me descargan el peso de mi propia vida, siendo así que es preciso que lo lleve yo solo»²¹¹. En definitiva, estas doctrinas conducen al quietismo. Es

²⁰⁵ Camus: *El mito...*, 32.

²⁰⁶ Ibid., 33.

²⁰⁷ Ibid., 34.

²⁰⁸ Ibid., 36.

²⁰⁹ Ibid., 37.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid., 75.

lo absurdo, como tensión más extrema y en la que uno debe mantenerse más extremadamente, aquello que nos otorga la única verdad sobre la vida: «que es el desafío»²¹².

El absurdo y la muerte son dos motivos de movimiento del ser humano, no su voluntad²¹³. Del absurdo se concluye que se quiere permanecer en la vida de un modo consciente lo máximo posible. Camus saca de él tres consecuencias: «mi rebelión, mi libertad y mi pasión»²¹⁴, todas ellas mechas de acción humana. En cualquier caso, como ya es suficientemente patente, Camus no tiene ansias de verdad, de ahí que como él mismo expone: «lo que antecede define sólo una forma de pensar. Ahora se trata de vivir»²¹⁵.

A su parecer hay que «elegir entre la contemplación y la acción»²¹⁶. Escoger la primera es intentar aliarse con lo eterno, si nos instalamos en la segunda nos aliamos con el tiempo. Obviamente, «todas las Iglesias, divinas o políticas, aspiran a lo eterno»²¹⁷, los valores –sean cuales sean–, son algo que viene detrás. Aplican una doctrina, un dogma que remite a lo perpetuo. La posición de nuestro autor aquí es obvia, como expresa en *El hombre rebelde*: «lo importante no estriba, pues, aún en remontar hasta la raíz de las cosas, sino, siendo el mundo lo que es, en saber cómo conducirse en él»²¹⁸. Al *destino* hay que desafiarlo, y «menos por orgullo que por conciencia de nuestra insignificante condición»²¹⁹.

El razonamiento del absurdo invita a salir de la complacencia, «rechaza la dispersión y desemboca en una indigencia arbitraria, en una parcialidad de silencio, la extraña ascesis de la rebeldía»²²⁰. La rebeldía es la primera evidencia de la experiencia del absurdo, «nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible»²²¹. Lo que le preocupa a la rebeldía es transformar, pretender que cese el escándalo, no es, por lo tanto, realista en éste sentido, quiere modificar el mundo. Es por ello que ésta debe fundarse únicamente sobre sí misma, y precisamente por eso debe analizarse, para que vaya por *buen camino*.

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid., 83.

²¹⁴ Ibid., 84.

²¹⁵ Ibid., 86.

²¹⁶ Ibid., 111.

²¹⁷ Ibid., 114.

²¹⁸ Camus: *El hombre...*, 15.

²¹⁹ Camus: *El mito...*, 115.

²²⁰ Camus: *El hombre...*, 21.

²²¹ Ibid., 22.

La rebeldía lleva implícita un juicio de valor, «opone lo que es preferible a lo que no lo es»²²². No pretende fundarse sobre un ideal abstracto: «se exige que sea considerado lo que, en el hombre, no puede reducirse a idea, esa parte calurosa que no puede servir para nada más que para ser»²²³. Es una instancia mediante la cual la conciencia “nace a la luz”. Puede preferir la muerte a la supresión de la libertad. La rebeldía implica también una especie de condición o suelo humano permanente, algo por lo que luchar, algo por lo que esforzarse en preservar, algo que tiende más a lo comunitario que a lo individual²²⁴ –semejante al que describía Sartre en *El existencialismo es un humanismo*.

El espíritu de rebeldía aparece donde existen igualdades teóricas pero desigualdades fácticas, «es propia del hombre informado, que posee conciencia de sus derechos»²²⁵. El Existente en rebeldía es interrogador, se cuestiona las cosas, es por ello que es una actitud no tiene sentido cuando lo sagrado ofrece respuestas inamovibles. Es inconmensurable con lo sagrado. La cuestión es si cabe encontrar una regla de conducta dejando de lado lo eterno.

Como ya hemos apuntado más arriba, el fundamento de la rebeldía es ella misma, de ahí su drama: «para ser, el hombre debe rebelarse, pero su rebeldía ha de respetar el límite que descubre en sí misma y en que los hombres, al unirse, empiezan a ser»²²⁶. Ello implica que no puede prescindir de la memoria. Y que por el contrario al sentimiento del absurdo, que es unipersonal, el movimiento de la rebeldía posibilita la toma de conciencia de ser colectivo, sacando al individuo de su soledad. Pero también implica que es un movimiento que corre siempre el peligro de ir más allá de *donde debe ir*, de confundirse, de tomar gato por liebre en su intensidad, impulso o dirección. De ahí que acabe fácilmente condenada al fracaso. Cuando se olvida de sus orígenes puede ser objeto de las mayores devastaciones²²⁷.

Podemos hablar de rebeldía metafísica y de rebeldía histórica. El rebelde metafísico realiza su movimiento «contra la condición que le es impuesta en tanto que hombre»²²⁸, quiere pasar del parecer al hacer. La consecuencia en el plano histórico de esta rebeldía metafísica es la revolución, que se materializa cuando se pasa de un gobierno a otro.

²²² Ibid., 28.

²²³ Ibid., 35.

²²⁴ Ibid., 31.

²²⁵ Ibid., 37.

²²⁶ Ibid., 39.

²²⁷ Ibid., 150.

²²⁸ Ibid., 45.

Ésta comienza a partir de la idea²²⁹. Lo que se propone Camus en *El hombre rebelde* es «encontrar en algunos hechos revolucionarios la progresión lógica, las ilustraciones y los temas constantes de la rebeldía metafísica»²³⁰.

La rebeldía es creadora de mundo. En ella «se descubren la exigencia metafísica de la unidad, la imposibilidad de hacerse con ella y la fabricación de un universo de sustitución»²³¹, donde el ser humano pueda partir y repartir. Es un movimiento que coincide con el de las artes, que son vistas por Camus como una «rebeldía del artista contra lo real»²³².

La irrupción de la rebeldía en ser-humano conlleva que «debe reparar en la creación todo lo que puede repararse»²³³, lo cual no implica el culmen finalista en algo parecido a lo que defendía Fukuyama como “el fin de la historia”. La injusticia y el sufrimiento existirán siempre. La intención de la rebeldía es salvar lo que se pueda. Y únicamente se preocupa en «distribuirlo todo a la vida presente y a sus hermanos vivos»²³⁴, y ello debe hacerlo «en nombre de la medida y de la vida»²³⁵. La virtud aristotélica es sacada de nuevo al altar después de la aniquilación racional y técnica que supone la primera mitad del siglo XX, como punto de apoyo al que hay que agarrarse como única salida. Una vez hecho el estropicio –o sin hacer–, hay que vivir con lo que hay: «lo que se posee ya, la escasa cosecha de sus campos, el breve amor a esta tierra, en la hora en que nace por fin un hombre»²³⁶.

Libertad

Camus ve también inconcebible el análisis de una libertad en sí. No le interesa saber si el ser humano es libre tanto como experimentar la libertad propia²³⁷. No puede reducirse a una noción que escape a la vivencia individual. Mientras el absurdo aniquila todas las pretensiones de libertad en sí, nos pone en bandeja la libertad de acción. El dejar sin significación que ofrece el absurdo es precisamente la apertura para la amplia disponibilidad del propio individuo. La “libertad eterna” oprime más que libera, intenta fundar una verdad, pero el que experimenta se encuentra con que la única verdad es la

²²⁹ Ibid., 154.

²³⁰ Ibid., 157.

²³¹ Ibid., 354.

²³² Ibid., 357.

²³³ Ibid., 417.

²³⁴ Ibid., 419.

²³⁵ Ibid., 420.

²³⁶ Ibid., 422.

²³⁷ Camus: *El mito...*, 75.

muerte, verdad que saca a la luz la evidencia del absurdo. Es cierto que en la medida en que me entrego a prejuicios, valores, creencias, sentidos –a los que ineludiblemente nos ajustamos–, estoy estrechando el embudo de mi libertad. Pero únicamente es en la muerte y el absurdo donde podemos encontrar «los principios de la única libertad razonable: la que un corazón humano puede sentir y vivir»²³⁸.

La libertad es algo que se vive y que siempre peligra desaparecer –cuanto menos disminuirse: «nadie puede pensar que una libertad, conquistada en medio de [...] convulsiones, tendrá la faz tranquila y domesticada que algunos se complacen en soñarle»²³⁹. No se funda ni depende de ningún agente externo. El propio individuo es en este caso responsable de su propia libertad y de la del resto –aunque se acuse a «gobiernos o ciertas oscuras fuerzas»²⁴⁰ que también tengan responsabilidad directa sobre ella. La libertad ideal es un mito: «hay libertades por conquistar, una a una, con esfuerzo; y las que poseemos son etapas, sin duda insuficientes, pero ciertas, en el camino de la liberación concreta»²⁴¹.

Camus critica el traslado a un segundo plano de la libertad por ciertas corrientes revolucionarias en la primera mitad del XX. Al socialismo de la libertad le fue ganando el socialismo imperialista y militar, defiende. La confusión vino en parte de la idea que fue cobrando protagonismo después de Marx, en la que era vista como un principio burgués sin matices. Pero como defiende Camus, ésta no es toda la libertad. Resulta que «no hay libertad posible para un hombre encadenado al torno todo el día y que, llegada la noche, se ve obligado a vivir amontonado con su familia en una habitación única»²⁴². Es deseable un ámbito de libertad ante esa situación concreta, y en opinión de Camus, es suficiente prueba de que la libertad debe ser algo primario en lo que a dignidad humana se refiere, y no entendida como un principio de discurso, sino como una “condición” humana material que no está dada y por la que hay que luchar en el plano de lo concreto. La libertad tiene muchas caras.

Libertad y justicia son interdependientes. No se puede caer en el engaño de anteponer la libertad a la justicia o viceversa, ya que la pérdida de una lo supone de la otra²⁴³. Se tiene también el error de que la libertad está rodeada de privilegios. No más

²³⁸ Ibid., 79.

²³⁹ Camus: *La sangre de la libertad*, 90.

²⁴⁰ Ibid., 240.

²⁴¹ Ibid., 246.

²⁴² Ibid., 242.

²⁴³ Ibid., 247.

lejos de la realidad, se encuentra rodeada, «sobre todo, de deberes»²⁴⁴ que deben prevalecer sobre los privilegios que ésta tenga. Para resumir lo que ya es patente: «la libertad no es un regalo que se recibe de un Estado o de un jefe, sino un bien que se conquista a diario, gracias al esfuerzo de cada uno y con la unión de todos»²⁴⁵.

El de Perogrullo y el de don Quijote

La creación –sobre todo literaria– se convierte en uno de los lugares donde el absurdo encuentra tierra fértil donde criar. Allí nada tiene sentido real. El productor absurdo tiene que llevar a cabo un esfuerzo, que consiste en saber liberarse de sus productos: «llegar a admitir que la obra, sea conquista, amor o creación, puede no ser; y consumir así la inutilidad profunda de toda vida individual»²⁴⁶.

Camus tiene como suyo un medio de expresión tal vez más encaminado a la novela o al género épico de un modo general, y «sobre su pensamiento y su literatura quiere fundamentar el cosmos que sea reflejo del sentido del mundo»²⁴⁷. No requiere demostraciones precisas, sino crear un universo literario que pueda ser reflejado en el mundo, que cree cosmos y sentido. La novela es instrumento del conocimiento. No de conocimiento conceptual, sino de aquel que se esfuerza por salir del sinsentido y de la nada como nos la expresa crudamente la realidad –luego volveremos sobre esto. La novela da cosas a conocer.

Sus aportes suponen un ejercicio nuevo y motivado por un inédito impulso en cada una de sus contribuciones, que únicamente descansan sobre sí mismas²⁴⁸. Como expresa el mismo Camus, «no hay probablemente sino dos métodos de pensamiento, el de Perogrullo y el de don Quijote. El equilibrio de evidencia y lirismo es lo único que nos permite acceder al mismo tiempo a la emoción y la claridad»²⁴⁹. No es que éstas sean dos caras de una moneda, sino tal vez la cara que podemos –y debemos– ver. No tiene tanta importancia la eventual verdad de esa historia o ese ejemplo como su capacidad para activar la reflexión y la acción. Como expone refiriéndose al análisis de la rebeldía: «se trata de un esfuerzo para entender mi tiempo»²⁵⁰.

²⁴⁴ Ibid., 249.

²⁴⁵ Ibid., 250.

²⁴⁶ Camus: *El mito...*, 148.

²⁴⁷ Pollmann: *Sartre...*, 179.

²⁴⁸ Ibid., 180.

²⁴⁹ Camus: *El mito...*, 18.

²⁵⁰ Camus: *El hombre...*, 14.

Tiene conocimientos filosóficos más reducidos que Sartre, no entra siquiera al trapo de las menudencias filosóficas, como sí lo hace su peculiar compañero. La habilidad de Camus radica en atrapar todo eso que ha leído, observar y reflexionar minuciosamente sobre lo que ha vivido, y lanzar palabras que integren esos dos aspectos, siempre teniendo en cuenta los límites de nuestra condición de animal –que se cree más de lo que es. En tales circunstancias «resta un mundo cuyo único dueño es el hombre»²⁵¹, y donde reanuda el pensamiento a base de imágenes o mitos que no pueden ir más allá de la inmanencia humana, una inmanencia que remite al dolor, al drama terrenal y al desprendimiento de todo anhelo de unidad y eternidad. Para el ser humano su dolor y su drama terrenal son su casa, su familiaridad. Contradecirlos sería engañarse, sería creerse eterno, creerse Dios. El destino no puede más que convertirse en «un asunto humano, que deberá arreglarse entre los hombres»²⁵². Aunque sea dentro de nuestros muros, hay que echarle sentido a la existencia, pues «si no se cree en nada, si nada tiene sentido y no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia»²⁵³.

Como apuntamos al principio del capítulo, el pensamiento de Sartre y de Camus se ha llevado a cabo en un momento histórico en el que olía a cadáver fresco en el ambiente –un olor del que cada vez estamos más olvidados. Eso se nota, quizás más aún en sus escritos más periodísticos o divulgativos. Un resentimiento que explotaba a borbotones porque ya no podía callar más. Se puede observar un notable cambio de tono después del hito de la 2ª Guerra, una reivindicación que si es necesario supera todo raciocinio.

²⁵¹ Camus: *El mito...*, 148.

²⁵² *Ibid.*, 155.

²⁵³ Camus: *El hombre...*, 16.

V. La novela como recurso filosófico ¿un método?

La relación entre filosofía y novela no es genuina del XX. Como expone Marías, «la filosofía ha ido intentando, ensayando diversos géneros literarios»²⁵⁴. Cuando hablamos de novela y filosofía nos encontramos ante una problemática, un debate: ¿es la novela igualmente válida que el razonamiento conceptual como vía de conocimiento? ¿ofrecen conocimiento, pero desde diferentes perspectivas? ¿la novela directamente no puede ser catalogada como medio de conocimiento legítimo? ¿es únicamente mediante su afiliación al conocimiento conceptual como la novela puede considerarse legítima en lo que a ejercicio epistémico se refiere?

Al adentrarnos en literatura filosófica podemos hacerlo por la búsqueda de un placer meramente estético, o encaminados al esclarecimiento de conceptos y argumentos. Ambas vías pueden ser válidas, por así decir, pero nos advierte Pollmann de un repetido error: no tener una suficiente base conceptual o argumental del autor en cuestión, dando lugar a la posibilidad de no entender exactamente las intenciones o el vocabulario de los autores²⁵⁵.

En *El mito de Sísifo* Camus defiende que la obra de arte supone «una repetición monótona y apasionada de los temas ya orquestados por el mundo»²⁵⁶. Ésta debe limitarse a sentir y describir. Además, cataloga de arbitraria la separación entre arte y filosofía, defendiendo que «no hay fronteras entre las disciplinas que el hombre se propone para comprender y amar»²⁵⁷. Cuando se refiere a la creación absurda, defiende que esta no puede ir más allá de lo concreto, no puede esconder una finalidad, sentido o consuelo de vida –la mejor novela, en opinión de Camus en este momento, es la que no tiene moraleja, la que solo describe y hace surgir, entre otros, el sentimiento de lo absurdo–. No debe introducir la ilusión²⁵⁸.

En lo que se refiere a la novela, llama la atención sobre que ésta «tiene su lógica, sus razonamientos, su intuición y sus postulados»²⁵⁹, además de exigencias de claridad. La

²⁵⁴ Marías: *La novela como método del conocimiento*, 27.

²⁵⁵ Pollmann describe la noticia de cómo «un joven asesino dio a entender al juez que, habiendo leído *L'Étranger* de Camus, había querido emular al héroe Meusault». Tal vez sea un caso aislado y drástico, pero es un ejemplo tosco –a la vez que cómico en cierto sentido– de las consecuencias de malentender las intenciones, los vocablos y lo que constituye una expresión literaria para estos autores. Normalmente las consecuencias no suelen ser tan drásticas. En: Pollmann: *Sartre...*, 14.

²⁵⁶ Camus: *El mito...*, 123.

²⁵⁷ *Ibid.*, 125.

²⁵⁸ *Ibid.*, 132.

²⁵⁹ *Ibid.*, 128.

novela se convierte en un instrumento «de ese conocimiento relativo e inagotable»²⁶⁰. Éste tipo de creación, defiende, «puede ofrecer la misma ambigüedad que ciertas filosofías»²⁶¹.

En *El hombre rebelde*, Camus defiende que «la novela nace al mismo tiempo que el espíritu de rebeldía y traduce, en el plano estético, la misma ambición»²⁶². La novela crea un universo cerrado en imágenes. Supone un rechazo del mundo establecido, al mismo tiempo que una necesidad de permanecer en él. La consecuencia es un impulso para transformación de la realidad.

En *¿Qué es literatura?* Sartre lleva a cabo una reflexión sobre el qué es, por qué, y para quién se escribe. En lo que se refiere al «escritor, hombre libre que se dirige a los hombres libres, no tiene más que un tema: la libertad»²⁶³, de hecho, «la libertad de escribir supone la libertad del ciudadano»²⁶⁴. Es por lo tanto requisito a la que vez que se posiciona en el centro de la literatura. Además, «el escritor “comprometido” sabe que la palabra es acción; sabe que revelar es cambiar»²⁶⁵, con lo que en el caso de Sartre la literatura también es mecha de acción. De aquí se desprende también que el que escribe es en cierto modo responsable de las mechas de acción que eventualmente pueda encender. Como expone, «el escritor ha optado por revelar un mundo y especialmente el hombre a los demás hombres, para que éstos, ante el objeto así puesto al desnudo, asuman todas sus responsabilidades»²⁶⁶. Con lo cual, lo que piensa Sartre sobre la literatura es una especie de extensión de lo que piensa sobre la existencia.

Para Sartre, de un modo parecido a como lo ve Camus, la literatura debe moverse entre el razonamiento puro y la pasión, debe involucrar dialécticamente el razonamiento y el sollozo, la razón y la sinrazón, eternidad y tiempo, etc.²⁶⁷. La escritura tiene la capacidad de revelar *historicidad*, moviéndose siempre entre «la ignorancia total y el conocimiento absoluto»²⁶⁸.

Se podría decir que la ontología existencialista es afín o se mueve con comodidad dentro del instrumento que es la novela para ella: «la corriente misma de la existencia

²⁶⁰ Ibid., 130.

²⁶¹ Ibid., 132.

²⁶² Camus: *El hombre...*, 359.

²⁶³ Sartre: *¿Qué es literatura?*, 105.

²⁶⁴ Ibid., 106.

²⁶⁵ Ibid., 69.

²⁶⁶ Ibid., 70.

²⁶⁷ Ibid., 78-79.

²⁶⁸ Ibid., 109.

está ontologizada –si cabe hablar así– en la pura contingencia»²⁶⁹. La novela se convierte por tanto en una prueba más, una patencia del modo en que es concebida la existencia por estos autores, ya que «ambas, novela y vida, consisten esencialmente en auténtica temporalidad»²⁷⁰. De este modo la novela se convierte en un método de conocimiento..

Como ya vimos, en opinión de Camus hacen falta ambas cosas: razonamiento y lirismo. De hecho, la más analítica de las escrituras –o literaturas– no puede proceder sin unos mínimos de lirismo, ya que perdería su fuerza de explicación –de persuasión si se quiere. Lo que sí es cierto es en el relato novelesco hay una predominancia de lirismo, frente a la creación más analítica que la tenga de razonamiento. Pero ello no implica que exista una barrera tajante entre ambas construcciones del pensamiento.

En cualquier caso, en lo que nos concierne a nuestros dos autores, ambos concibieron y usaron la novela como método de conocimiento, como medio de expresión de aquello que era lo más importante sobre lo que hay que discernir: la existencia. En el caso de ellos se podría decir, yendo más allá que Pollmann y Marías, que no son un soporte de sus teorías ontológicas, sino que forman parte de ellas, son un instrumento por medio del cual acercarse al detalle existencial que no permite el concepto ni otras expresiones de razonamiento predominante.

Para Marías en concreto, la novela existencialista no supone más que un estadio previo, que debe ser completado con el conocimiento universal que ofrece la filosofía académica²⁷¹. Ya sabemos que no es así como lo ven nuestros autores. En primer lugar, Sartre y Camus no conciben un conocimiento de la existencia estrictamente racional – como el racio-vitalismo al que apunta él. Cuando Marías expone que las novelas existenciales «son insuficientes, porque están afectadas por el irracionalismo»²⁷², no se da cuenta de que precisamente ese irracionalismo es lo que quieren integrar, porque queda fuera del sistema aun formando parte de la Existencia. En segundo, para ellos la novela supone no un estado previo, sino un momento al mismo nivel que el del tratado o la obra con predominancia de razonamiento, otra perspectiva para abordar lo mismo, para poder integrar lo que no se puede de otro modo que aferrándose a la contingencia que ofrece éste medio. Como expone Muñoz Alonso y hemos apuntado ya, «las novelas de Sartre [y en nuestra opinión, las de Camus] están dentro de su curva filosófica. Más

²⁶⁹ Muñoz Alonso: *Filosofía y novela*, 8.

²⁷⁰ Marías: *La novela...*, 34.

²⁷¹ *Ibid.*, 37.

²⁷² *Ibid.*, 39.

sencillo: Sartre ha hecho filosofía *con* sus novelas y no sólo *en* sus novelas»²⁷³. En cualquier caso, la problemática sigue abierta y, ¿cómo cerrarla?

²⁷³ Muñoz Alonso: *Filosofía...*, 8.

VI. Libertad en la novela de Sartre y en la obra de Camus.

Al margen de que la problemática siga abierta –y de que no haya ni siquiera necesidad de cerrarla–, para nosotros, al menos para lo que sigue y en lo que respecta a Sartre y Camus, pesan más los argumentos a favor de que la novela es usada como instrumento filosófico-existencial. Cuando nos asomamos a la literatura de nuestros dos autores, habiendo pasado ya, aunque sea sin rigurosidad, por su pensamiento más analítico, nos podemos hacer una idea de cómo *es* en la Existencia aquello que se recoge en su filosofía. Aunque puede uno acercarse a la novela sin conocer la teoría, si ésta última se conoce las primeras adquirirán un significado más hondo. Del mismo modo, la teoría se verá completada –concretizada, puesta en lo fáctico, llevada a lo contingente, etc. con la novela.

La literatura de ambos autores asoma muchos temas filosóficos. Nosotros, sin más dilación, nos vamos a embarcar en un pequeño crucero por las aportaciones novelísticas de ambos, con paradas programadas en aquellos lugares donde emerja la libertad, para ir concretando aquello que hemos venido diciendo más arriba y decir algo al respecto.

Sartre

La náusea se presenta como una toma de conciencia de la libertad. Roquentin va alcanzando esa conciencia en algunos momentos a lo largo de la historia, pero ésta nunca se mantiene de un modo continuado. En un momento determinado afirma: «yo sentía que el éxito de la empresa estaba en mis manos: el instante tenía un sentido oscuro que era preciso afinar y perfeccionar [...], abrumado por el peso de mi responsabilidad, desencajaba los ojos y no veía nada»²⁷⁴, pero lo hace refiriéndose a un momento muy concreto, en el cual se veía entre la espalda y la pared con su antigua pareja, sin sospechar que aquello tuviera más importancia. Como ya hemos explicado, la libertad va siempre acompañada de una angustiosa e ineludible responsabilidad: «el derecho no es sino la otra cara de un deber»²⁷⁵ expone Roquentin refiriéndose a Pacôme, el más rico del pueblo.

En Sartre, del mismo modo que se toma conciencia de la libertad en esos momentos concretos, aparecen las conductas de huida, como la mala fe. Es lo que ocurre cuando Roquentin se da cuenta de que se ha cosificado en el personaje de Rollebon, al que

²⁷⁴ Sartre: *La náusea*, 106.

²⁷⁵ *Ibid.*, 140.

dedica sus estudios históricos, eludiendo así de la libertad y de la responsabilidad que ésta acarrea: «el señor de Rollebon era mi socio: él me necesitaba para ser y yo lo necesitaba para no sentir mi ser. Yo proporcionaba la materia bruta, esa materia bruta que tenía para la reventa, con la cual no sabía que hacer: la existencia, *mi* existencia. *Su* parte era representar. Permanecía frente a mí y se había apoderado de mi vida para *representarme* la suya»²⁷⁶.

Es justo después de esa reflexión cuando Roquentin toma de nuevo conciencia de su Existencia –de su libertad–, pero esta vez no en un momento marginal como el anterior, sino en toda una experiencia catártica que no se puede describir mejor que transcribiéndola: «Existo. Es algo tan dulce, tan dulce, tan lento. Y leve; como si se mantuviera solo en el aire. Se mueve. Por todas partes, roces que se deshacen y se desvanecen. Muy suave, muy suave. Tengo la boca llega de agua espumosa. La trago, se desliza por mi garganta, me acaricia... y he aquí que renace en mi boca. Hay permanentemente en mi boca un charquito de agua blancuzca –discreta– que me roza la lengua. Y este charco también soy yo. Y la lengua. Y la garganta soy yo»²⁷⁷. Un poco más adelante, expresa: «Yo. El cuerpo, una vez ha empezado, vive solo. Pero soy yo quien continua, quien desenvuelve el pensamiento. Existo. Pienso que existo»²⁷⁸. Aquí vemos de nuevo implícito el principio “la existencia precede la esencia”, primero existo, y después pienso que existo y otorgo significado. Este significado, como ya vimos anteriormente, es otorgado por él mismo libremente: «Yo, yo me saco de la nada a la que aspiro»²⁷⁹.

Como ya hemos apuntado en capítulos anteriores, tanto la mala fe como la libertad son dos “estructuras permanentes del Para-sí”. Es por ello que el protagonista de *La náusea*, en plena conciencia de su libertad, reflexiona: «cada uno tiene su pequeño empecinamiento personal que le impide darse cuenta de que existe»²⁸⁰. La diferencia de Roquentin con el resto, es que él es consciente –al menos en esos momentos–, él sabe que existe, que es libre y responsable de su libertad, ésta es para él, al igual que para el propio Sartre, la evidencia de la Existencia.

Más adelante, el protagonista da un paso más en esa toma de conciencia, ahora, además de saber que existe, que es libre y responsable, y que esa responsabilidad

²⁷⁶ Ibid., 160.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid, 162.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Ibid., 180.

acarrea una angustia abrumante –una Náusea–, sabe que todo eso es él mismo: «la Náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la padezco, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo»²⁸¹. En otro momento añade otro matiz. Además de saberse a sí mismo todo lo anterior, se da cuenta de que esa libertad se caracteriza por una ineludible y aplastante soledad: «estoy solo en esta calle blanca bordeada de jardines. Solo y libre. Pero esta libertad se parece un poco a la muerte»²⁸². Tanto en Sartre como en Camus ser libre no es agradable ni fácil, cuando la libertad emerge, aunque sea con matices distintos, siempre se presenta como algo angustioso, que abruma por la responsabilidad que acarrea y que es más difícil que el abandonarse a la mala fe, a lo universal u otras conductas de huida.

Según Pollmann, *La náusea* «es la historia de un camino errado»²⁸³. Esto es cierto, ya que después de toda esta toma de conciencia, de esos episodios invadidos por la Náusea, de ese resquebrajamiento emocional de saberse completamente solo, sin nada ni nadie a que agarrarse con certeza, resulta que con lo que se encuentra es con nada. Tiene que seguir su camino y ser eso que es: libertad, responsabilidad, mala fe, angustia, soledad, muerte... Un buen gazpacho del que no se han nombrado todos los ingredientes.

Como Pollmann advierte, existe en *La náusea* más contenido filosófico que en *Los caminos de la libertad*²⁸⁴. Estas novelas peculiarmente conectadas indican un caminar, un caminar “hacia la libertad” o “de la libertad”, ambigüedad tal vez pretendida en su titulación francesa, ya que Mateo, el protagonista –o al menos el que sirve de núcleo conector para el resto de personajes– «se ha puesto en marcha en busca de una libertad que es él ya»²⁸⁵.

En *La edad de la razón* Mateo piensa llegar a ser libre, pero aspira a una libertad abstracta, ideal y reconocible que lo constituya como hombre, y a la que tiene que llegar a base de autonomía plena, ya sea huyendo de compromisos políticos, de relaciones, etc. El ideal al que tiende se le va escapando siempre entre los dedos, como el humo. La tensión entre libertad ideal y su fracaso atraparé durante toda la historia a éste personaje: «por mucho que se repitiera las frases que antaño lo exaltaban: “Ser libre. Ser causa de sí, poder decir: soy porque lo quiero; ser mi propio comienzo”, sólo eran palabras vacías

²⁸¹ Ibid., 203.

²⁸² Ibid., 249.

²⁸³ Pollmann: *Sartre...*, 150.

²⁸⁴ Ibid., 11.

²⁸⁵ Ibid., 57.

y pomposas, palabras fastidiosas de intelectual»²⁸⁶. La toma de conciencia de la libertad le hará pasar por momentos culminantes y por caídas profundas en la angustia. La mala fe atrapa también al personaje: «ese niño que va a nacer es el resultado lógico de una situación en la que te has colocado voluntariamente, y quieres suprimirlo porque no quieres aceptar todas las consecuencias de tus actos. Mira, ¿quieres que te diga la verdad? Puede que no te mientas en este preciso momento, pero es toda tu vida entera la que está edificada sobre la mentira»²⁸⁷, le explica Santiago, otro personaje, a Mateo, y continúa más tarde diciéndole: «Yo por mi parte hubiera creído –dijo Santiago– que la libertad consistía en mirar de frente las situaciones en que uno se ha colocado por su propia voluntad y en aceptar todas sus responsabilidades»²⁸⁸.

Brunet, un comunista férreamente unido al partido, incita a Mateo a comprometerse a esta agrupación, para así luchar por una libertad colectiva en un plano práctico. Mateo se le resiste, a lo que Brunet contesta: «Ahora es cosa hecha, ya eres libre. ¿Pero de qué te sirve la libertad si no es para comprometerse? Tú has gastado treinta y cinco años en limpiarte y el resultado es vacío»²⁸⁹. Más tarde, en un momento reflexivo, Mateo vuelve a pensar sobre esto: «Mateo pensó en Brunet. “Quizá no se pueda hacer de otro modo; quizá haya que elegir: no ser nada o jugar a ser lo que se es. Sería terrible, se dijo; seríamos seres chasqueados por naturaleza»²⁹⁰. Posteriormente Mateo, al comprobar en una situación que no es verdaderamente libre, se dice: «“no he podido coger el dinero; mi libertad es un mito. Un mito –Brunet tenía razón– y mi vida se construye debajo de él con un rigor mecánico»²⁹¹. Para poco después asomar la libertad sartriana: «Volvió a cerrar la guía, y contemplaba, abrumado, los despojos de su dignidad humana. De pronto le pareció que veía su libertad. Estaba fuera de alcance, cruel, joven y caprichosa como la gracia: y lo único que le ordenaba es que dejara a Marcela. No fue más que un instante; no hizo más que entrever una inexplicable libertad que tomaba las apariencias de un crimen: le daba miedo»²⁹². Continuando la historia Mateo vuelve a tener otro acercamiento, esta vez más fuerte aún: «Mateo se enderezó y miró con angustia la espalda del chofer: toda su libertad acababa de refluir sobre él. Y pensó: “No, no, no es cara o cruz. Ocurra lo que ocurra será por mí como ha de ocurrir, [...], era libre, libre

²⁸⁶ Sartre: *Los caminos de la libertad I. La edad de la razón*, 74.

²⁸⁷ *Ibid.*, 151.

²⁸⁸ *Ibid.*, 153.

²⁸⁹ *Ibid.*, 170.

²⁹⁰ *Ibid.*, 253.

²⁹¹ *Ibid.*, 316.

²⁹² *Ibid.*, 317.

para todo, libre para hacerse el tonto o la máquina, libre para aceptar, libre para rechazar, libre para tergiversar; casarse, plantarla, arrastrar durante años ese grillete al pie: él podía hacer lo que quisiera, nadie tenía derecho a aconsejarlo, no había para él Bien ni Mal sino inventándolos. [...] Estaba solo, en medio de un monstruoso silencio, libre y solo, sin ayuda y sin excusa, condenado a decidir sin apelación posible, condenado para siempre a ser libre»²⁹³. Además, como ya vimos con Roquentin, esa libertad es para nada: «la verdad es que he abandonado a Marcela por *nada*, [...] no está ya en mi vida, pero me queda todo el resto. [...] Todo lo que hago lo hago por *nada*». Al final de *La edad de la razón* Mateo se encuentra solo, pero no más libre, sentía que su vida le había absorbido la libertad: «nadie me ha trabado mi libertad; es mi vida la que se la ha sorbido»²⁹⁴.

En *El aplazamiento* aparecen multitud de nuevos y diversos personajes. Se contextualiza en una semana, del 23 al 30 de septiembre de 1938, con la tentativa de guerra a punto de estallar, que finalmente quedará aplazada hasta el 39. En este contexto de presión al más alto nivel, la libertad emerge de diferentes modos en los caminos de los personajes –Existentes. La posibilidad de guerra inminente y lo que ello supone, crea una situación límite que hace que de un modo u otro se encuentren entre las cuerdas. A lo largo de la lectura se respira que por mucho que se haga, la libertad plena jamás será alcanzada. El pluralismo de libertades chocando entre sí hace imposible eliminar la confrontación continua. En esta ocasión Mateo parte del estado anterior: «se levantaba de un salto, con los ojos duros, bien fresco, ya no había nada que emprender»²⁹⁵. Es llamado a filas, lo cual se le presenta como otra oportunidad para el compromiso, que es de nuevo rechazada.

Entre tanto, Felipe, un nuevo personaje, poeta hijastro de un suboficial, se ve envuelto en otra serie de reflexiones en torno a la libertad ante la tentativa de huir de su casa, ya que él se decía pacifista: «Si parto, hago la revolución contra los demás; si no parto, la hago contra mí, lo que es más fuerte. [...] no me marchó, ¡buenas noches! La libertad en segundo grado; la libertad oponiéndose a la libertad»²⁹⁶. Al momento, decidió jugar su futuro a cara o cruz: «Volvió a caer cara. ¡Bueno pues me marchó!, dijo a su imagen. No porque odie la guerra, no porque odie a la familia, ni siquiera por que haya decidido marcharme: por puro *azar*; porque una moneda ha caído de un lado más

²⁹³ Ibid., 356-357.

²⁹⁴ Ibid., 442.

²⁹⁵ Sartre: *Los caminos de la libertad II. El aplazamiento*, 83.

²⁹⁶ Ibid., 284.

bien que del otro. Admirable, pensó; esto en el punto extremo de la libertad»²⁹⁷. No es más que otra instantánea de la mala fe, que más tarde chocará a Felipe en la cara: «¿por qué no me he marchado? ¿Por qué he elegido no marcharme? Le pareció que llevaba el mundo sobre los hombros»²⁹⁸. Justo después de eso cambió de opinión: «se enderezó y pensó intencionadamente: “No me he marchado porque estaba borracho”, y el abismo se cerró; había elegido. “No me he marchado porque estaba borracho.” Había rozado la vergüenza de muy cerca; había tenido demasiado miedo; ahora había elegido no tener vergüenza. Nunca más»²⁹⁹.

Por otra parte encontramos a Daniel, que también aparece numerosamente en *La edad de la razón*. En ésta ocasión lo traemos a colación para ejemplificar cómo la libertad es siempre atacada por varios frentes, entre ellos los tabúes sociales. En el caso de éste personaje, homosexual, pederasta como él se describe, no es capaz de llegar a una libertad plena por éste tipo de restricciones de orden moral. En el fondo podría apuntar a una mayor libertad, pero se lo impide por las determinaciones que se impone a sí mismo y que impone la propia sociedad. La vergüenza hace de freno de la libertad y de vehículo de la mala fe: «tú me miras y toda esperanza huye; estoy cansado de huirme. Pero bajo tu mirada, yo sé que no *puedo* ya huirme. Entraré, y me erguiré de pie, entre esas mujeres arrodilladas, como un monumento de iniquidad. Diré: “Yo *soy* Caín. ¿Y qué? Eres tú quien me ha hecho, sopórtame. La mirada de Marcela, la mirada de Mateo, la mirada de Bobby, la mirada de mis gatos; siempre se detenían en mi piel. Mateo, yo *soy* pederasta»³⁰⁰.

En otro momento cumbre, volviendo a Mateo, éste se encuentra en lo alto de un puente: «Yo soy mi libertad. [...] la libertad es el destierro y yo estoy condenado a ser libre. [...] Estaba solo en ese puente, solo en el mundo y nadie podía darle órdenes. “Soy libre *para nada* ”»³⁰¹. Colmado por la desesperación, tuvo una tentación de suicidio, donde de nuevo podemos observar el desgajo que le inundó al tener tal conciencia: «ahora *es cierto* , voy a matarme. Y de pronto, *decidió* no hacerlo. Decidió que no sería más que una prueba»³⁰². Ya al final de la obra, Mateo, de un modo parecido a Roquentin al final de *La náusea*, empieza a tomar una conciencia mayor, aunque no

²⁹⁷ Ibid., 284.

²⁹⁸ Ibid., 293.

²⁹⁹ Ibid., 295.

³⁰⁰ Ibid., 207.

³⁰¹ Ibid., 373-374.

³⁰² Ibid., 375.

plena: «se sentía fuerte; sentía en el fondo de su ser una pequeña angustia que empezaba a conocer, una pequeña angustia que le daba confianza. Cualquiera, en cualquier parte. Ya no poseía nada, ya no era nada. [...] Mateo continuó su paseo alrededor del patio. “Yo seguiré siendo libre”, pensó»³⁰³.

En *El aplazamiento* aparece también una mayor presencia del para-otro. Mateo se hace consciente de ello en uno de los momentos: «si tratáramos de mirar al planeta de frente, desharía en migajas, no quedarían, más que conciencias. Cien millones de conciencias libres, cada una de las cuales veía paredes, la punta rojiza de un cigarro, rostros familiares, y construiría su destino bajo su propia responsabilidad»³⁰⁴. Conciencias con multitud de proyectos de vida, que fueron aplastados por la supuesta guerra inminente.

En *La muerte en el alma* nos encontramos en junio de 1940, los alemanes están llegando a París en su primer impulso relámpago. Nuestros personajes se ven envueltos en el reclutamiento –Mateo no en el mismo frente, donde sí Brunet. Esta última novela de la serie se divide en dos partes –cada una tiene una estructura totalmente distinta–, en la primera parte encontramos a Mateo por personaje principal, en la segunda a Brunet, el comunista.

En lo que respecta a Mateo, éste sigue debatiéndose con las diferentes experiencias de la Existencia en tales condiciones, a veces en la angustia: «No era más que el pensamiento de todos. Durante unos momentos, Mateo se convertía en un vacío angustioso; durante otros, se transformaba en todo el mundo y su angustia se calmaba»³⁰⁵. Más tarde, tenía conciencia de una libertad individual que se decidía a sí misma para la muerte: «se acabaron los remordimientos, las reservas, las restricciones; nadie puede juzgarme, nadie piensa en mí, nadie se acordará de mí, nadie puede decidir por mí”. Decidió sin remordimientos, con pleno conocimiento de causa. Decidió y, en el mismo instante, su corazón escrupuloso y lamentable cayó de rama en rama. Se acabó el corazón. “Decido que la muerte era el sentido secreto de mi vida, que he vivido para morir»³⁰⁶. Más tarde, en un éxtasis cuando estaba disparando a unos alemanes que venían a tomar el lugar en el que estaban –lugar en que se encontró por seguir a su compañero sin mucha reflexión, que quería batirse aunque no tenían necesidad de hacerlo–, Mateo se rebeló y se liberó de todo aquello que recelaba: «cada disparo

³⁰³ Ibid., 455.

³⁰⁴ Ibid., 336.

³⁰⁵ Sartre: *Los caminos de la libertad III. La muerte en el alma*, 105.

³⁰⁶ Ibid., 219.

vengaba un antiguo escrúpulo. [...] Disparaba contra el hombre, contra la Virtud, contra el Mundo... La libertad es el Terror... Ardía la alcaldía y ardía el cerebro... Las balas silbaban... Libre como el aire... El mundo saltaba en pedazos y yo con él... [...] Disparó: era puro, era todo poderoso, era libre...»³⁰⁷. Mateo ha tenido conciencia plena de la libertad, pero esta no es que haya sido para nada y haya continuado con su vida, sino que ha sido inútil, ya que únicamente la captó plenamente momentos antes de morir. En definitiva es una libertad absurda.

Por su parte, Brunet, en otro lugar, es capturado y adherido a una caravana humana de prisioneros que se dirigía a un campo de concentración, donde esperarían un tren que los llevaría a otro destino, el cual desconocían. Ha llegado a ser suboficial, y comienza a aplicar sus conocimientos para crear un grupo, para organizar a una serie de hombres comprometidos en alcanzar una mayor libertad mediante la cooperación. De ahí que le proponga a un tipógrafo con el que se congenia: «¿tienes compañeros aquí?» “Dos o tres”. “¿Gente de fiar?” “muy de fiar. Pero los perdí de vista ayer.” “Procura encontrarlos de nuevo. Y ven a verme con ellos; hace falta que nos reagrupemos»³⁰⁸. La agrupación encuentra varios inconvenientes, como la mayor fuerza de persuasión de grupos religiosos o de otra ideología. Además, la actitud general es de pérdida total, de muerte en el alma, sumidos en la culpabilidad de la creída pérdida del conflicto, y sometidos a un encarcelamiento y a un destino por el que aparentemente poco podían hacer. De esto advierte Schneider, otro colaborador, a Brunet: «todos les decís que son doblemente culpables: culpables de ir a la guerra y culpables de haberla perdido. Estáis quitándoles ahora todas las razones que ellos habían creído tener para batirse. A este pobre hombre, que creía que iba a la cruzada del Derecho y la Justicia, queréis convencerlo ahora que se dejó meter en una guerra imperialista. No solamente ha triunfado el ejercito del enemigo; también triunfa su ideología»³⁰⁹. Más tarde, el propio Brunet encuentra en esas personas “el sentido de la vida”: «en su corazón, levanta la cabeza un viejo deseo: trabajar, sentirse bajo miradas adultas y responsables»³¹⁰, en definitiva, un deseo de libertad, pero no ya esa libertad real pero estéril, sino una libertad que se compromete con el otro para enfrentarse al mundo que la aniquila, para crear proyecto aunque sea dentro de los muros más estrechos. Además, como ya hemos visto, la circunstancia no limita la libertad, de ahí que grite Brunet: «Siempre se puede

³⁰⁷ Ibid., 242.

³⁰⁸ Ibid., 277.

³⁰⁹ Ibid., 332.

³¹⁰ Ibid., 335.

hacer algo. Hay que trabajar donde se está y con los medios que se tienen»³¹¹. Una vez llega el tren para transportar a los prisioneros, todos tienen la esperanza de que los lleven a un lugar dentro de Francia donde queden liberados. El viaje es una tensión continua entre esa esperanza ansiada y su pérdida descorazonadora, para terminar en un enorme batacazo en la última, al ser conscientes de que eran transportados a un campo de concentración alemán: invadidos por la esperanza «ven su liberación, casi la tocan en éste paisaje conocido, sobre estas aguas tranquilas. La paz, el trabajo, el viejo volverá esta noche a casa con su pesca y dentro de ocho días será libre»³¹². Por el contrario, como ya hemos comentado, esta esperanza será dinamitada, y al conocer la noticia el telégrafo se tirará del tren y será dado muerte por los guardias, colmando esa pérdida final. Después de eso los alemanes cierran los vagones, quedan todos a oscuras, y Brunet solo, con la muerte en el alma, y sin esperanza a la que agarrarse: «Schneider se desprende con un movimiento brusco y se diluye en la oscuridad. Brunet queda solo y rígido, incómodo, en un calor de horno»³¹³.

Esta triada –que estuvo a punto de ser tétrada– se hace aún más patente cómo la libertad emerge con distintos matices en diversos personajes, en diferentes momentos y con desiguales consecuencias. La toma de conciencia de la libertad es siempre *en medio* de la Existencia. Entre cambios de opinión, sentimientos contradictorios, situaciones límite e infinitud de matices, que se pueden recrear de forma concreta en éste medio novelístico. La realidad de los personajes, tanto en Sartre como en Camus en general, no está nunca mitificada, nadie es nunca irreprochable ni completamente reprochable. Al mismo tiempo, y como se ha podido observar, en el caso de ambos no existen personajes modelo en los cuales podamos reconocer en todo momento o representen ninguna de sus instancias filosóficas. La libertad emerge en diferentes momentos y en diferentes personajes, no tiene porqué ser siempre en los mismos. Y además nunca es de un modo pleno y constante, siempre va acompañada de su consecutiva pérdida de un modo trágico. Esto pone patente que la libertad de la que hablan, cada uno con sus matices, no es reducible a un vocablo, a una expresión lógico-lingüística, o una idea que pueda captarse y separarse del individuo. La libertad, ya en opinión de Sartre, existe cuando existe el Existente, y cuando éste *es* libertad. Hasta ahí parece todo muy claro –en un plano lógico–, pero cuando nos vamos a lo fáctico esa claridad de la proposición

³¹¹ Ibid., 347.

³¹² Ibid., 351.

³¹³ Ibid., 368.

no se ve nada más que casi rozando en la contingencia de la conciencia del Existente. La libertad es, por tanto, un problema del que es difícil hablar con criterio.

Camus

Camus saca la libertad en sus novelas en un plano más práctico y con menos profundidad analítica, ya que en su caso no hace una análisis tan minucioso del término como es el caso de Sartre –ni ve la necesidad de hacerlo. Aunque la toma de conciencia de la libertad sea mediante la reflexión también en Camus, en las novelas no aparece de un modo tan racionalizado como lo hace Sartre en las suyas –los personajes son conscientes de ella mediante la pura reflexión, aunque a la conclusión o conciencia lleguen en el momento crítico. La libertad en las novelas de Camus está vinculada a lo material, al trabajo, a la capacidad económica, a las condiciones de vida. Todos estos son factores que la aumentan o la disminuyen. Ya vimos con *La sangre de la libertad* que ésta debía ser ganada a pulso y trabajada cada día, y eso va a ser de un modo general lo que se respire en las novelas.

En *La muerte feliz*, obra publicada póstumamente, pero redactada en 1937, Camus va asomando temas que luego serán centrales en sus aportaciones posteriores, tales como el absurdo, la rebeldía, el exilio, el prisionero, etc. El protagonista se llama de hecho Mersault, y otros nombres coinciden con personajes de la obra que publicará finalmente, *El extranjero*, aunque no tienen vinculación alguna. Aquí, como en otros lugares, la libertad está unida a la esperanza: «El prurito de libertad e independencia es sólo concebible en alguien que viva aún en esperanza»³¹⁴. En otro lugar narra como «recibía y se guardaba las mínimas parcelas de su fuerza y de sus esperanzas, las almacenaba y las agrupaba, dentro de sí volvía a forjarse a sí mismo y, de paso, forjaba su porvenir»³¹⁵. El trabajo es uno de los principales reductores de libertad: «Y usted, Mersault, que tiene su cuerpo, su único deber es vivir y ser feliz. –No me haga reír –dijo Mersault–. Con ocho horas de oficina. ¡Ah, si fuera libre!»³¹⁶.

El protagonista, mediante la reflexión va tomando conciencia de sí, de sus errores, de sus actos, va adquiriendo conciencia de su libertad: «nadie nace fuerte, débil o voluntarioso. Uno se vuelve fuerte, se vuelve lúcido. El destino no está en el hombre,

³¹⁴ Camus: *La muerte feliz*, 42.

³¹⁵ *Ibid.*, 93.

³¹⁶ *Ibid.*, 55.

sino alrededor del hombre»³¹⁷. Ésta descripción podría asemejarse a aquello que comenta Sartre sobre que el Existente es aquello que hace con lo que hicieron de él, aquello que hace a partir de su contexto vital. En ésta obra para Camus la felicidad, tanto para la vida como para la muerte reside en tener esa conciencia y en conducirse a sí mismo. Antes de morir, Mersault reflexionaba: «ahora sabía cuál había sido: y esa elección que, en el hombre, crea el destino, la había ejecutado con plena conciencia y valentía. En eso residía toda su felicidad por vivir y por morir»³¹⁸.

En *El extranjero* encontramos otro Mersault –como hemos comentado, un personaje nuevo y sin conexión con el anterior. Este extranjero –este extraño– es una persona sincera, razonable, reflexiva, comunicativa, dialogante, abierta a cambiar su opinión. Es suelo abonado para la libertad, aunque los acontecimientos terminan encerrándolo en la cárcel sin tener mucha capacidad de movimiento. Únicamente le quedaba el recuerdo. A partir de ese momento es un forastero, un exiliado de lo que ocurre a su alrededor: «se decidía mi suerte sin contar conmigo»³¹⁹. El extranjero es un ser-en-el-mundo que toma decisiones concretas en base a criterios concretos. En un momento de shock es él mismo el que se cierra las puertas a todo ese mundo sensual que lo hace feliz: «me asaltaron los recuerdos de una vida que ya no me pertenecía, pero en la que había encontrado mis alegrías más simples y más tenaces: los olores del verano, el barrio que amaba, cierto cielo de la tarde, la risa y los vestidos de Marie»³²⁰. Aquí encontramos un ejemplo drástico de la problematicidad de la libertad, que puede ser reducida a mínimos en cuestión de instantes: «Entonces, disparé cuatro veces sobre un cuerpo inerte en el que se hundían las balas con los que llamaba a la puerta de la desgracia»³²¹, cerrando la puerta de la libertad.

La conciencia de la libertad que tenía Mersault le hizo tener rápidamente conciencia de su pérdida: «al comienzo de mi detención, lo que me resultó más duro fue tener pensamientos de hombre libre»³²². El mismo guardián de la cárcel le arroja más luz sobre ello: «pero es precisamente para eso para lo que os meten en la cárcel.” “¿Cómo para eso?” “Claro, la libertad, eso es. Se os priva de la libertad”»³²³.

³¹⁷ Ibid., 167.

³¹⁸ Ibid., 170-171.

³¹⁹ Camus: *El extranjero*, 100.

³²⁰ Ibid., 106.

³²¹ Ibid., 63.

³²² Ibid., 79.

³²³ Ibid., 81.

Como venimos exponiendo, para Camus unas condiciones de vida dignas son condición de posibilidad para la libertad. En éste sentido se podría decir que la libertad de Sartre es más metafísica que la de Camus. Cuando vamos navegando por las novelas de Sartre vamos pescando esa emergencia contingente y temporal de la conciencia de libertad en los personajes. En Camus, según el contexto trata la libertad en un sentido u otro, pero todos ellos remiten a esas condiciones vitales mínimas para su ejercicio.

En *La peste* Camus saca a la luz de nuevo nociones que van adquiriendo cada vez más significado a lo largo de su obra, tales como prisionero: «entonces aceptábamos nuestra condición de prisioneros, quedábamos reducidos a nuestro pasado»³²⁴; absurdo: «pero no alcanzaba a comprender que la peste pudiera instalarse verdaderamente en una ciudad donde podía haber funcionarios modestos que cultivaban manías honorables»³²⁵; o exilio: «así pues, lo primero que la peste trajo a nuestros conciudadanos fue el exilio»³²⁶. Todos ellos como exponentes de reducción de libertad en este caso, ésta vez desde otro foco, la peste que invadió la ciudad de Orán: «no escogían nada. La peste había suprimido las tablas de valores»³²⁷.

En ésta novela aparecen una serie de personajes como prototipos del compromiso colectivo desde diferentes áreas. La libertad tenía que ser buscada a través de esa colectividad, ya que si no hay vida no hay libertad: «llegaron incluso a imaginar que seguían siendo hombres libres, que podían escoger. Pero, de hecho, se podía decir que en ese momento, a mediados del mes de agosto, que la peste lo había envuelto todo. Ya no había destinos individuales, sino una historia colectiva que era la peste y los sentimientos compartidos por todo el mundo»³²⁸.

En la peste la libertad y la rebeldía deben quedar resentidas, encaminadas a otros frentes, deben ponerse al servicio de la apremiante circunstancia. Se debe luchar para poder volver a poner en juego aquello que se ha paralizado forzosamente: «se creían libres y nadie será libre mientras haya plagas»³²⁹. Aun así, siempre queda espacio: Rieux, el médico y coordinador del asunto de la peste «creía estar en el camino de la verdad, luchando contra la creación tal como es»³³⁰.

³²⁴ Camus: *La peste*, 82.

³²⁵ *Ibid.*, 56.

³²⁶ *Ibid.*, 82.

³²⁷ *Ibid.*, 210.

³²⁸ *Ibid.*, 191.

³²⁹ *Ibid.*, 46.

³³⁰ *Ibid.*, 146.

En el personaje de Rambert, el periodista que en principio quería salir de la ciudad a toda costa para reunirse con su amada, pero que después acabó quedándose, podemos observar ese sacrificio de la libertad individual por el compromiso. Rieux le explicaba que no era vergonzoso elegir la felicidad propia, a lo Rambert contestaba: «puede, pero uno también puede tener vergüenza de ser el único en ser feliz»³³¹.

Obviamente, dentro de la peste, como dentro nuestra realidad actual, los hay en mejores condiciones que otros, unos añoran más que otros la mayor libertad que tenían, a unos se les ha reducido más que a otros: «los pobres, que de tal modo pasaban hambre, pensaban con más nostalgia todavía en las ciudades y en los campos vecinos, donde la vida era libre y el pan no era caro»³³². Al final de la epidemia se acercaba la liberación, que venía entre risas y lágrimas.

En *La caída*, el protagonista llega a la conclusión de que toda la maraña altruista en la que se desenvolvía alegremente hasta cierto momento de su vida, no era más que una patraña para dominar a aquellos a los que decía ayudar. Lo corrompía una ineludible culpa –responsabilidad– por haber dejado morir ahogada a una mujer en un canal de Ámsterdam. Como expone Pollmann, «en esta culpa quebró su idealismo»³³³. Al intentar redimir su culpabilidad, el protagonista se da cuenta de que no tiene modo de hacerlo, de que no tiene lugar al que agarrarse ni del que pueda proceder el perdón. Este es un punto en el que, como expone Pollmann, Sartre y Camus se encuentran³³⁴.

El protagonista disfrutaba de una libertad egoísta, mediante la cual se sentía superior al resto: «cierto es que siempre he vivido libre y poderoso. Me sentía libre a ojos de todos sencillamente por la excelente razón de que no creía que nadie me igualara»³³⁵. Esa libertad era favorecida por su capacidad de olvido. Al quitar de sus pensamientos el pasado, los detalles con las personas que los rodeaban, fueran buenos o malos, quedaba de ese modo liberado tanto de su recuerdo como de la responsabilidad que acarreaban sus actos³³⁶.

Fue intentando probar modos de liberación, pero ninguno era satisfactorio, siempre había algo que cojeaba, hasta terminar estableciéndose como juez-penitente: aquel que juzga a los culpables –que son todos los humanos–, siendo él mismo culpable. Después

³³¹ Ibid., 237.

³³² Ibid., 269.

³³³ Pollmann: Sartre..., 262.

³³⁴ Ibid., 269.

³³⁵ Camus: *La caída*, 43.

³³⁶ Ibid., 52.

de darse cuenta de lo equivocado que estaba al intentar buscar una libertad ideal, afirma: «no sabía que la libertad no es una recompensa, ni una condecoración que se festeja con champán. Ni tampoco un regalo, una caja de bomboncitos para mayor deleite del paladar. ¡Oh, no! Al contrario, es una dura labor, una carrera de fondo, solitaria y sumamente extenuante. [...] Al final de cualquier libertad hay siempre una sentencia; por eso es tan pesado acarrear con la libertad»³³⁷. En tales condiciones, la mayoría de personas, defiende, rehúye de esta libertad responsable. Aquí nos vuelve a recordar a Sartre: «uno es libre y entonces hay que arreglárselas lo mejor posible, y como por encima de todo no desean la libertad, ni sus sentencias, rezan para que les golpeen en los dedos, inventan reglas terribles, corren a levantar hogueras para reemplazar iglesias»³³⁸. La gente prefiere la servidumbre para quedar eximida de su responsabilidad. En términos sartrianos, caen en mala fe.

Como hemos podido comprobar después de esta excursión, la libertad, tanto para Sartre como para Camus es un problema que cobra vida no mucho más que rozando a los personajes en distintos momentos. Ésta libertad tiene varias caras, hay muchas libertades. Al expresarla ya es otra cosa, ya se ha desvinculado de la Existencia, de ahí que el género novelístico les venga al pelo para llegar donde más lejos se puede llegar al hablar de los matices existenciales: a la siempre incompleta historia contingente. En ella no podemos pescar lo universal –o tal vez sí en cierto sentido–, pero sí ejemplos de lo concreto, cosas que no aparecen en el razonamiento más sistemático. Lo que se consigue con las novelas es describir situaciones donde el individuo *está siendo* –libre. Pero no podemos sacar de ahí un concepto de libertad, simplemente nos debemos limitar, como expone Camus, a describir aquellos momentos donde la libertad exista o donde esté trabada. La libertad de este modo se convierte en algo relativo, siempre se está comparando con una libertad anterior y con una visión futura mentalmente asimilable a la intentar aspirar.

³³⁷ Ibid., 111.

³³⁸ Ibid., 112.

VII. Conclusiones

Después de lo expuesto, hemos llegado a una serie de conclusiones o de lecturas que podemos hacer sobre la libertad existencialista en general, y sobre lo que respecta a la novela filosófica.

Consideramos, como ya ha sido patente, que la novela existencialista de Sartre y de Camus son parte de su aportación sobre la Existencia. Son una perspectiva que está unida al proceder de razonamiento conceptualmente predominante. En las novelas también existe, como advierte Camus, una lógica interna, unos razonamientos, una ontología en la que se mueve. Es cierto que la literatura filosófica toma de la filosofía razonamiento, concepto, análisis, pero la filosofía toma de la literatura su fuerza emocional y su lirismo. En cualquier caso ambas pueden ser consideradas formas de presentar ideas y pensamiento.

En Sartre existe una mayor profundización conceptual, una base mayor y con más predominio de racionalidad que en Camus. Éste último no requiere de demostraciones precisas tanto como de ver reflejado o descrito aquello que se vive. En el caso de Camus los límites entre las aportaciones más filosóficas y más literarias son más difusos que en Sartre.

Como expone Pollmann, «Camus es un escritor que, como Sartre, parte de la existencialidad de la Existencia como algo dado, pero que solo acepta eso como punto de partida para que el hombre pueda resolver la única cuestión de importancia vital, a saber: si es que vivir merece o no la pena»³³⁹. Sartre tal vez vaya siendo más consciente de esto último en su apertura al intento de integración del compromiso. En *El existencialismo es un humanismo* se puede ver esta progresión perfectamente, además de en el personaje de Brunet de *La muerte en el alma*.

Si Dios no existe, si “la existencia precede a la esencia”, entonces puede entrar en juego la libertad. El problema es que, aun con Dios quitado del medio, existen otros focos que atienden a intereses diversos mediante los cuales se crean valores, modas de modos de ser que son dinamitadas masivamente. En éste caso Dios simplemente ha sido sustituido por el mercado. Habría que ver hasta qué punto es conciliable la libertad que defienden Sartre y Camus con los estudios que se han llevado a cabo en referencia a la manipulación y el control social que es patente en numerosos ámbitos sociales. Si nos posicionamos en la mala fe, ésta ha sido llevada a un extremo impensable por ellos.

³³⁹ Pollmann: Sartre..., 270.

Ahora no tenemos cadáveres frescos rodeándonos –al menos en lo que nos rodea más directamente, al menos en Olivares, donde yo vivo–, y eso, aunque sea buena señal nos deja sin el aviso contra la libertad que se vivió entonces. La ventaja de vivir en un Estado de bienestar es que esa penuria –al margen de que exista crudamente en numerosos lugares– no es vista ni vivida directamente, al menos de forma masiva, generalizada y durante larga duración; el inconveniente es que no existen señales de que la libertad sea atentada de un modo tan patente como en aquel entonces. De ahí que no tenga seguridad de si ésta libertad es concebible hoy en los mismos términos. La libertad de nuestros pensadores viene de un impulso que quizás –y por suerte– no tenemos ahora.

Uno de los peligros del existencialismo es su confusión con el individualismo. Esto, tal como criticaba Arendt, puede ser la antesala (hoy día el refuerzo) del individualismo liberal, que coge lo biensonante del existencialismo para insertarlo en eslóganes que te lanzan a crear tu destino comprando sus productos. El problema es que este existencialismo descafeinado deja de lado la responsabilidad, que como hemos visto es lo que le da sentido y fuerza a esta libertad. La libre elección es una de las bases del marketing actual. Al comprador se le repite que es libre, que solo él elige su destino, que solo él elige disfrutar el momento, en definitiva, que solo él elige lo que quiere comprar –ser.

Para terminar, hacemos alusión a una de las características que más importancia va tomando a lo largo del avance de la vida de nuestros autores: la libertad como lucha diaria que hay que estar ganando continuamente, retomando lo perdido e intentando conservar lo conseguido. La pregunta que hay que abordar ahora es: ¿cómo se lucha hoy por eso?

Bibliografía y recursos digitales

- Arendt, H.: *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*. Bilbao: Besatari, 1997.
- Berlin, I.: *Dos conceptos de libertad*. Oxford: no consta editorial, 1958.
- Blanco Ilari, J. I.: *Albert Camus: rebelión y libertad*. En: Revista de Instituciones, Ideas y Mercados: 2009, N° 51, pp- 86-95.
- Camus, A.: *El extranjero*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Camus, A.: *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- Camus, A.: *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Camus, A.: *La caída*. Madrid: Alianza Editorial, 2020.
- Camus, A.: *La muerte feliz*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- Camus, A.: *La peste*. Barcelona: Edhasa, 2020.
- Camus, A.: *La sangre de la libertad*. Madrid: La Linterna Sorda Ediciones, 2013.
- Cordua, C.: *Difusión de ideas: Husserl, Heidegger, Sartre*. En: Revista Observaciones Filosóficas: 2011, N° 12.
- Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía. 2 vols.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- Foulquié, P.: *El existencialismo*. Barcelona: Salvat Editores, 1952.
- Gonz, A.: *Sartre y Marx*. En: Cuadernos de Pasado y Presente: 1969, N° 9.
- Grene, M.: *El sentimiento trágico de la existencia. Análisis del existencialismo*. Madrid: Aguilar, 1961.
- Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica?* Traducción directa de Zubiri, X. [consulta: 17 agosto 2020]. Disponible en:
<https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/metafisicahe.pdf>
- Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

- Heidegger, M.: *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Husserl, E.: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica: 2015.
- Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- Kierkegaard, S.: *Post scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Kierkegaard, S.: *Temor y temblor*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- Lafarge, R.: *La filosofía de Jean-Paul Sartre*. Madrid: del Toro, G. (ed.), Servicio comercial del libro, 1970.
- Mariás, J.: *La novela como método del conocimiento*. En. “El existencialismo en España”. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia, 1953.
- Marotta, R.: *La libertad como fin en Martin Heidegger*. En: González Ginocchio, D.: “Metafísica y libertad”. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria: 2009, N° 214 pp- 71-77.
- Muñoz Alonso, A.: *Filosofía y novela*. En: Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura. 1953, N° 3, pp- 4-8.
- Muñoz Pérez, E.: *Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y tiempo de Martín Heidegger*. En: Veritas. 2015, N° 32, pp- 95-110.
- Pollmann, L.: *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*. Madrid: Editorial Gredos, 1973.
- Rosales Meana, D. I.: *Un acto libre. Un análisis fenomenológico desde Husserl*. En: Euphyía. 2009, Vol. III, N° 4, pp- 89-104.
- Sartre, J.-P.: *¿Qué es literatura?* Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- Sartre, J.-P.: *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1970.
- Sartre, J.-P.: *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 1999.

Sartre, J.-P.: *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2019.

Sartre, J.-P.: *La náusea*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

Sartre, J.-P.: *Los caminos de la libertad I. La edad de la razón*. Buenos Aires: Losada, 2016.

Sartre, J.-P.: *Los caminos de la libertad II. El aplazamiento*. Buenos Aires: Losada, 2009.

Sartre, J.-P.: *Los caminos de la libertad III. La muerte en el alma*. Buenos Aires: Losada, 2016.

Sellés, J. F.: *La libertad según Sören Kierkegaard*. En: *Intus-Legere Filosofía*. 2012, Vol. 6, Nº 1, pp- 21-33.