

**APROXIMACIÓN AL SENTIMIENTO EXISTENCIAL DEL ABSURDO: UN
ANÁLISIS DE *EL MITO DE SÍSIFO* DE CAMUS Y *LA HERMANA DE MÁRAI***

ANDREA PAOLA LÓPEZ RINCÓN

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2012

**APROXIMACIÓN AL SENTIMIENTO EXISTENCIAL DEL ABSURDO: UN
ANÁLISIS DE *EL MITO DE SÍSIFO* DE CAMUS Y *LA HERMANA DE MÁRAI***

ANDREA PAOLA LÓPEZ RINCÓN

Monografía para optar al título de
FILÓSOFA

Director

MARIO PALENCIA SILVA

Profesor Titular de la Escuela de Filosofía

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2012

Agradecimientos sinceros a:

El profesor Mario Palencia, por haber dirigido este trabajo monográfico.

La profesora Judith Nieto, porque, entre otras cosas, le debo haber conocido a Camus y Márai.

Los demás profesores adscritos a la Escuela de Filosofía, porque confío en su deseo de “minar” a los estudiantes.

Mis compañeros, por su invaluable amistad.

Mi familia, por su apoyo incondicional.

A Pablo, Thomas y Gio,
porque, sin saberlo, me brindan
amor, alegría e ilusión.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. ACERCAMIENTO AL EXISTENCIALISMO	12
1.1 El existencialismo como movimiento filosófico	13
1.2 Orígenes de la Filosofía Existencial	17
1.3 Filosofía de la existencia o Filosofía de la crisis	23
2. La experiencia absurda	27
2.1 La sensibilidad absurda	28
2.2 El absurdo: evasión u obstinación	31
2.2.1 El salto: la aspiración a lo eterno	32
2.2.2 La conciencia del espíritu absurdo	35
2.3 El héroe del absurdo	38
3. EL SIN-SENTIDO DE LA EXISTENCIA EN <i>LA HERMANA</i>	44
3.1 La enfermedad como representación del absurdo	45
3.1.1 Antes de la enfermedad	45
3.1.2 El encuentro con la enfermedad	47
3.1.3 Después de la enfermedad	52
3.2 Síntesis del absurdo en la novela:	54
4. A MODO DE CONCLUSIÓN	59
BIBLIOGRAFÍA	63

RESUMEN

TÍTULO: APROXIMACIÓN AL SENTIMIENTO EXISTENCIAL DEL ABSURDO:
UNA MIRADA A *EL MITO DE SÍSIFO* DE CAMUS Y *LA HERMANA DE MÁRAI**.

AUTORA: Andrea Paola López Rincón**.

PALABRAS CLAVE: Absurdo, conciencia, estado, enfermedad, existencia, pasión, rebelión.

DESCRIPCION

El presente trabajo se ha propuesto como objetivo principal acercarse a la experiencia del absurdo desde una mirada de la filosofía existencial. En un primer momento, se encuentra un recorrido histórico-analítico en búsqueda de los rasgos y temas característicos del existencialismo, así como sus precursores y la visión de mundo que nos presentan.

Este estudio se centra en dos obras principales: El mito de Sísifo, del filósofo francés Albert Camus, en donde analiza, por medio de un lenguaje híbrido filosófico-literario, la concepción acerca del sentimiento del absurdo, un proceso que encuentra su desarrollo o movimiento a través de la conciencia. Así, se explican las vías posibles luego del encuentro con la absurdidad de la vida, a saber, el suicidio, la evasión o la rebelión y la pasión vital en el marco de la libertad de acción humana. Seguido a esto, se propone la lectura crítico-reflexiva de la obra literaria *La hermana*, cuyo autor es el novelista húngaro Sándor Márai, en ésta se encuentra por medio de la enfermedad que sufre el protagonista la representación del absurdo o el sin-sentido de la existencia. Al cabo de esto, se observa hasta qué punto la propuesta de ambos autores se ajusta a los postulados existencialistas, a su vez, en qué medida el pensamiento de Camus se acerca a la obra literaria, y qué propuestas presenta ésta. Cabe anotar, que ambos autores, Camus y Márai, son hijos del siglo XX en una Europa en decadencia, dato que permite concebir el contexto histórico de sus obras.

* Trabajo de grado.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Mario Palencia Silva.

ABSTRACT

TÍTULO: APPROACH TO THE EXISTENTIAL SENSE OF THE ABSURD: A LOOK AT *THE MYTH OF SISYPHUS* BY CAMUS AND *THE SISTER* BY MÁRAI*.

AUTHOR: Andrea Paola López Rincón**.

KEY WORDS: Absurd, conscience, state, disease, existence, passion, rebellion.

SUMMARY:

This work has been proposed as main objective to approach the experience of the absurd from the point of view of existential philosophy. Firstly, there is a historical-analytical search of the traits and characteristic topics of existentialism as well as its precursors and the worldview that is shown to us.

This study has its focus on two major works: *The Myth of Sisyphus*, from the French philosopher Albert Camus, where it is analyzed, by means of a philosophical-literary hybrid language, the conception of the sense of the absurd, a process that meets its development or movement through consciousness. Thus it is explained the possible ways after meeting with the absurdity of life, as they are suicide, escape or rebellion and vital passion in the context of human action freedom. In this order, it is proposed the critical and reflective reading of the literary work *The Sister*, authored by the Hungarian novelist Sandor Marai, in which it is found in the protagonist's suffering due to an illness the representation of absurdity or nonsense of existence. After this, it is seen to what extent the proposal meets both authors' existential postulates as well as to what extent Camus' thought approaches the literary work, and what ideas are presented. It is very important to mention that both authors, Camus and Marai belong to the twentieth century in a Europe in decline, a fact which allows to conceiving the historical context of their works.

* Final Work for Graduation.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Mario Palencia Silva.

INTRODUCCIÓN

La temática que recoge la presente monografía comprende un estudio de un problema vital desde el seno del individuo humano, más precisamente, una aproximación al sentimiento del absurdo desde el análisis expresado por el filósofo francés Albert Camus en su obra *El mito de Sísifo*. A partir de lo cual y posteriormente, se pretende una reflexión crítica de la obra literaria *La hermana*, del autor húngaro Sándor Márai. Sin embargo, con el fin de precisar los conceptos, las categorías y la visión de este trabajo, en un primer momento, se realiza una revisión al Existencialismo como movimiento filosófico, en ningún momento como suceso sociológico. Allí se encuentra una síntesis de su origen, dado en la Modernidad y una mirada a sus precursores: Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche, en aras de dilucidar en qué sentido estos pensadores dieron paso a la filosofía existencial. Una de sus principales contribuciones y que cabe resaltar, es el viraje de pensar la filosofía a partir de la existencia humana, de ahí la instauración del método subjetivo y la consolidación de ciertas categorías propias del existencialismo.

Seguido a esto, es posible examinar la obra del mencionado filósofo-literato, contraria a la tradición, y establecer hasta qué punto él mismo puede ser calificado como existencialista. Además, aprehender su propuesta existencial que inicia con el sentimiento del absurdo, caracterizado por el divorcio entre el hombre y el mundo, experimentado por el espíritu humano con el despertar de la conciencia, la cual está obligada a realizar determinado movimiento hasta, finalmente, decidir qué quiere para su propia vida: morir o vivir, y de qué manera. El suicidio es dar la espalda a la vida y confesar que ésta lo ha superado, que no se soporta más su cotidianidad, tanta agitación en vano, en algún sentido, es, a su vez, el reflejo de una ignorancia sobre la existencia misma. No obstante, otros espíritus eligen vivir, aunque, según los planteamientos de Camus, se trata del «suicidio filosófico», en

tanto que, viven pero se ven obligados a dar el “salto” para poder resistir el sin-sentido de la existencia, lo que es ir más allá de los alcances de la razón humana. Más aún, el espíritu del hombre absurdo permanece sin esperanza alguna en la absurdidad, entendida como la comparación de dos términos mínimamente, que dada su diferencia da cabida a aquélla, en este caso se trata del hombre y el mundo. El individuo humano de Camus se enfrenta a la vida a partir del conocimiento de certezas acerca de su condición en relación con el tiempo y la muerte, su carácter limitado y finito. Así, vivir consiste en una rebelión contra la vida misma, como una pasión por ella, sin aspiración al cambio, pero tampoco de manera resignada. De este modo, Camus presenta a Sísifo como el héroe del absurdo en la medida en que a pesar de su castigo absurdo, vive y supera su sufrimiento. En este sentido, por medio de la conciencia el hombre comprende su destino trágico, pero, al mismo tiempo, se interesa por su existencia, convirtiéndose en un constante reto.

A partir del análisis conceptual del existencialismo en Camus, se realiza la lectura de *La hermana*, pieza que pone de manifiesto el contexto histórico del autor, Segunda Guerra Mundial, a través del cual se teje la historia de un pianista: Z. y su drama ante el advenimiento de la enfermedad. Desde este momento, se interpreta tal padecimiento como el suceso a partir del cual surge el sin-sentido de la existencia en la vida de un hombre particular. Márai, hombre burgués presenta desde su obra, una preocupación de orden colectivo, social, pues concibe el individuo como parte de la sociedad, por tanto, como una misión especial a llevar a cabo durante su vida.

En este orden de ideas, se logra establecer una comparación entre dos autores del siglo XX acerca de la experiencia del absurdo, si bien con puntos de encuentro, también con ideas y propuestas divergentes.

1. ACERCAMIENTO AL EXISTENCIALISMO

“(...) lo que debemos hacer es abandonar las fuentes últimas del conocimiento y admitir que todo conocimiento es humano; que está mezclado con nuestros errores, nuestros prejuicios, nuestros sueños, nuestras esperanzas; que todo lo que podemos hacer es buscar a tientas la verdad, aunque esté más allá de nuestro alcance”

Karl R. Popper

Desde la filosofía y en relación directa con el desarrollo de este análisis monográfico se hace necesario, como primer momento, realizar una aproximación al Existencialismo y tomarlo como marco conceptual de esta investigación. Así, es posible presentar una síntesis de su probable origen, además de una mirada a sus precursores, desde la presente actualidad. De esta forma, lograremos entender de qué manera obras filosófico-literarias del siglo XX presentan conceptos, categorías y análisis existencialistas.

El existencialismo es una corriente de pensamiento reconocida como moderna, pues, corresponde en particular al pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855) y a su ardua crítica sobre la visión de la filosofía como sistema abstracto de la razón, así como por fomentar su pensamiento desde una concepción íntima, personal y en especial a partir de la existencia.

Lo anterior, se enmarca en reconocer los temas y rasgos característicos de la corriente existencial, tales como: libertad, angustia, muerte y en el caso de esta monografía, el sentimiento del absurdo o el sin-sentido de la vida. Siempre y teniendo de presente que dichos estados parten del individuo humano.

1.1 EL EXISTENCIALISMO COMO MOVIMIENTO FILOSÓFICO

Autores como Paul Roubiczek y Regis Jolivet serán las guías de este recorrido histórico analítico, específicamente en sus obras: *El existencialismo* y *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, respectivamente.

Según Roubiczek¹, para entender cómo se origina la filosofía existencial es menester ver en ella una reacción contra lo que se ha denominado, la “Edad de la razón”, es ese momento en el que ésta fue tomada de manera absoluta, (situación que a su vez se originó dada la época del oscurantismo, propia del Medioevo), como la más perfecta facultad humana capaz de llegar a un saber universal. Sin embargo, tal confianza excesiva pronto dejó sin límites a la misma razón, tornando así esta actitud en irracional. Cómo desconocer los alcances o los límites de la razón, cuando es bien sabido que la naturaleza humana carece de omnipotencia.

En la época de Newton se instauró un pensar lógico-científico con el propósito de conocer la realidad y conseguir el éxito de la ciencia. No obstante, surge una inquietud, que puede ser el motor del pensamiento existencialista ¿acaso la gloria científica puede resolver los asuntos humanos?

El autor Roubiczek, luego de estudiar ciencias como la Física y la Biología, llega a la conclusión de que “(...) la ciencia de nada nos sirve cuando se trata de nuestra experiencia personal”². Este es, pues, el principal motivo que da lugar a esta forma de filosofar. La experiencia personal es, entonces, el campo de estudio que interesa al existencialismo.

Las ciencias de la naturaleza reducen lo cualitativo a lo cuantitativo, pasando por un método determinista que busca la relación entre causas y efectos, aunque

¹ ROUBICZEK, Paul. *El existencialismo*. Barcelona: Labor, 1968. P. 9 y ss.

² Ibid. P.12.

últimamente se haya tomado la causalidad como probabilidad. En cambio, en nuestras experiencias personales, el determinismo no es la única, ni la principal, forma de explicación, pues, de ser así se negaría una de las principales categorías vitales: la libertad de elección, de ser y hacer.

El pensar objetivo es llamado aquí externo, en tanto que, con éste no conseguimos experimentar los sentimientos propios de la vida, dentro de la realidad personal. Dicho de otro modo,

En la medida en que sólo se emplea el pensar externo, la realidad trascendente permanece también inaccesible, pues a la pregunta «¿Por qué?» nunca podemos responder, en tal caso, dando a la respuesta un alcance fundamental (...) como lo ha expresado Albert Camus: ¿Por qué estamos aquí, todos nosotros, condenados a muerte?³

Estos cuestionamientos corresponden a la necesidad humana de saber y sobre los cuales la ciencia natural, el pensamiento objetivo-externo, no logra dar una respuesta más allá de sus mediciones, cálculos y experimentos, puesto que, apuntan hacia un desasosiego interno que incumbe a la realidad espiritual preocupada por el sentido o el significado de la existencia.

Hemos afirmado que la Edad de la razón surgió principalmente como reacción contra la Teología que se instauró en la Edad Media. Según las indicaciones hechas por el mencionado autor, existe entre ambas una distinción especial que el existencialismo debe evitar. La Teología se caracteriza por tomar un *principio universal* en su base y, luego, reflexionara cerca de éste; por su parte, la filosofía de aquel momento (racionalista) buscó la verdad sin presupuestos por medio de un pensamiento objetivo, científico y externo. No obstante, el pensador científico sí tiene en su punto de partida ciertas presuposiciones que poco se distancian de la

³ Ibid. P.14.

teología, “es el pensador el que piensa y el sabedor el que sabe, y es capaz de pensar y saber porque, en la ciencia, parte de la realidad material, no niega él que tal realidad exista, sino que la acepta e investiga sobre ella”⁴. Este es el riesgo que también circunde al existencialismo, a saber, que no se erija desde presupuestos humanamente cognoscibles, que reconozca al ser humano como alguien inserto en un mundo, en una realidad material.

En este sentido, Roubiczek propone desde Pascal y Hamann, –a su modo de ver predecesores del existencialismo–, la inversión del «*Cogito ergo sum*» cartesiano en «*Est, ergo cogito*», o lo que es lo mismo, «Pienso, luego existo» en «Soy, luego pienso». En consecuencia, tendría que considerarse que “Si yo parto de mi ser, veo a la razón como uno de mis elementos constitutivos; si acepto la naturaleza humana, no puedo confiar en que la razón sirva para resolver todos los problemas”⁵; a partir de la existencia del ser, todo lo que se ubique a posteriori de la misma ha de considerarse como una parte que constituye a aquél todo, y que, por lo tanto, depende de él.

En últimas, el movimiento existencialista, aunque surge como reacción contra la Edad de la razón, debe cuidarse de caer en otro irracionalismo. ¿Entonces, a qué pretendemos llegar con la noción de existencialismo? Empecemos por decir que, el filósofo danés Søren Kierkegaard es a quien se le atribuye el origen de dicho término. Ahora bien, el filósofo, en sus inicios, dada su marcada distinción entre la fe y la razón, direccionó el vocablo como “un rechazar todo pensamiento puramente abstracto, un repudiar la filosofía puramente lógica o científica; es, en resumen, el negarse a admitir el absolutismo de la razón”⁶. Sin embargo, tal rebelión buscó ir más allá, y volvió su mirada al hombre, a sus experiencias de vida dentro de una situación histórica determinada. Esta nueva forma de pensar, en síntesis, tiene que ser una filosofía que pueda ser vivida. Por lo anterior, el

⁴ Ibid. P.15.

⁵ Ibid. P.16.

⁶ Ibid. P.17.

existencialismo se distingue de las demás tendencias filosóficas, pues, antes que apostar por el conocimiento del mundo externo, la naturaleza, se interesa por la experienciapropia, por el conocimiento interior, sin que en este proceso se excluya la razón. Aquí la experiencia personal se identifica en pleno con lo real, en otras palabras con lo vital, lo cotidiano.

Así, y con el devenir de las cosas, dentro del mismo movimiento existencialista tuvo lugar una división. El filósofo Jolivet⁷ piensa este tipo de pensadores en tres grupos, aunque la mayoría de críticos considera que sólo son dos. En primera instancia, tenemos el existencialismo cristiano, entre sus representantes se encuentran, principalmente, el mencionado Søren Kierkegaard y el filósofo alemán Karl Jaspers, caracterizados por el rechazo a la filosofía como sistema y por proponer una salida divina a la situación humana. En un segundo grupo, se cita a los filósofos Martín Heidegger y Jean-Paul Sartre, figuras del denominado existencialismo ateo, cuya orientación es sistemática -ontológica-. Finalmente, en un tercer momento, encontramos a Albert Camus y Georges Bataille, identificados por el sentimiento del absurdo de la existencia humana, que en estos pensadores, específicamente en Camus, toma matices distintos; a pesar de su enfático desacuerdo ante esta denominación. Más adelante habrá lugar de disertar acerca de si la obra de este autor presenta o no una tendencia existencialista.

Para terminar, señalamos que partir de la existencia humana y reaccionar contra la filosofía como sistema, como resistencia antihegeliana, no son las únicas características del existencialismo, pues, tendría que admitirse en tal movimiento un gran número de pensadores cristianos, por ejemplo. De tal suerte, nos acogemos a las observaciones hechas por R. Jolivet cuando apunta: el existencialismo es

⁷ JOLIVET, Régis. *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962. P.9 y ss.

el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento que esta afirmación de sí misma⁸

Dicho de otro modo, la filosofía de la existencia corresponde al pensamiento que considera al hombre, a la existencia humana, algunas veces con apoyo - existencialismo teísta-, otras veces sin ninguno, como un ser libre que crea mediante sus acciones su propio ser, dentro de las posibilidades de la realidad concreta.

1.2 ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Dentro de los filósofos precursores de la corriente existencialista, encontramos al pensador danés Søren Kierkegaard (1813-1855) y al filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900). Ambos autores, de acuerdo a su visión de mundo, presentaron una forma distinta de hacer filosofía, y, aunque no son catalogados como existencialistas propiamente, sí presentan en sus obras consideraciones que contribuyeron a la formación de la doctrina existencialista. De manera que, a continuación, veremos someramente, en qué sentido Kierkegaard y Nietzsche son reconocidos como las fuentes del existencialismo.

Cabe señalar que Kierkegaard es opositor de la concepción de la filosofía como sistema abstracto; para el filósofo de Copenhague la disciplina filosófica debía reflexionar acerca de la experiencia personal según su situación histórica; desde la cual podría formularse el modo de vida del individuo. Mientras que, el racionalismo hegeliano, en palabras de Jolivet, según la visión kierkegaardiana: “no puede constituirse más que como una especie de encantamiento en un universo de

⁸ Ibíd., P.28.

posibles, en el que el movimiento, la vida, la existencia, y hasta el mismo filósofo no son más que conceptos como los demás”⁹.

Así, Kierkegaard, por medio del método subjetivo, entendido como “una particular manera de abordar las cosas, tan válida como el método objetivo, a la que se ha de recurrir si la objetividad resulta insuficiente; o sea, si para adquirir algún conocimiento es precisa en absoluto la participación personal”¹⁰, parte de la distinción entre conocimiento y fe. Según la disertación de Kierkegaard¹¹ hay dos clases de verdad: la primera, refiere al conocimiento en tanto información factual, a la que se llega por medio del método objetivo; la segunda, alude a la fe, en donde la creencia es esencial, pues concierne a la esfera divina, lugar no del todo conocido por el hombre. De tal suerte, éste realiza el ‘acto de fe’ que implica dar un «salto al abismo». Aquí, lo verdaderamente relevante es comprender que aunque es cierto que hay un conocimiento factual, es infructuoso buscar en éste sosiego a los cuestionamientos que nos agobian a diario. Por eso, para Kierkegaard, la fe, como segunda forma de verdad, es la que corresponde a la experiencia personal.

En este sentido, el precursor del existencialismo nos presenta a dos hombres, Job y Abraham, personajes centrales de sus obras *La repetición y Temor y temblor*, respectivamente, en busca de mostrar el significado de la fe. De un lado, tenemos a Job, quien ante el advenimiento del sufrimiento desespera y en medio de su angustia descubre las exigencias de la fe, a saber, un sometimiento completo, aun cuando la situación sea absurda, observemos esta realidad: “para realizar los movimientos propios de la fe [he de] cerrar mis ojos y abismarme confiadamente en el absurdo”¹². Por su parte, el caso de Abraham supone una situación espiritual de total desesperación ante la petición divina del sacrificio de su hijo. Este hombre

⁹ *Ibíd.*, P.47.

¹⁰ ROUBICZEK, Op. Cit., P.97.

¹¹ *Ibíd.*, P.98 y ss.

¹² KIERKEGAARD, Søren, citado por Roubiczek. *El existencialismo*. Barcelona: Labor, 1968. P.62.

debe confiar en que todo saldrá bien aunque el acto carezca, a sus ojos, de sentido. Esta paradoja, en últimas, conduce sin más hacia el «salto al abismo», a esa brecha que separa a Dios de los hombres¹³.

Las vidas de estos dos hombres, unidas intrínsecamente al cristianismo, responden a la elección de una forma de vida; veamos lo indicado por Roubiczek: “El método subjetivo establece siempre una estrecha relación entre las creencias, la vida y la acción”¹⁴. Donde la angustia encuentra su lugar, pues permanece en el hombre durante su existencia. Así, entonces, en su obra más representativa *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, el filósofo, bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis, expone dicho sentimiento como inherente a la existencia humana.

Es de conocimiento de todos que los únicos seres que se angustian son los humanos, dado que poseen espíritu, la síntesis de lo psíquico y lo corpóreo. Además, el hombre tiene como única determinación ser libre, elegir, y ser ante esta posibilidad. Es así como Kierkegaard define, “La angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad”¹⁵, esto es, el hombre siente angustia frente la realidad de la libertad en tanto que remite a infinitas posibilidades; la angustia está presente justo antes de la elección, en la deliberación; sin embargo, no es válido afirmar que podamos despojarnos de tal sentimiento porque elegimos en determinado momento, pues tras una opción siempre viene otra, la posibilidad siempre está latente, por tanto, también la angustia.

Posteriormente, Kierkegaard considera que “La angustia no es una determinación de la necesidad, pero tampoco de la libertad. Es una libertad sujeta, pero no sujeta en la necesidad, sino en sí misma”¹⁶; con esto, el filósofo expone que es una

¹³ *Ibíd.*, P.63 y ss.

¹⁴ *Ibíd.*, P.101.

¹⁵ KIERKEGAARD, Søren. *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946. P.47.

¹⁶ *Ibid.* PP. 55-56.

necesidad tratar de explicar el origen de la angustia, y también del pecado, pues según él, sólo cada hombre puede saberlo, al mismo tiempo, afirma que es erróneo pensar que el origen de la angustia fue por la necesidad de la libertad, es sólo que el hombre la siente más ante ésta. En este orden de ideas, el filósofo advierte que “Todo hombre entiende cómo ha venido el pecado al mundo única y exclusivamente partiendo de sí mismo, si quiere aprenderlo de otro, lo ha aprendido mal *eo ipso*”¹⁷, es decir, ninguna ciencia puede explicar su origen porque tanto la angustia como el pecado son cuestiones íntimas, si lo tratan de hacer todo será confuso.

Por otro lado, Kierkegaard compara la angustia con el vértigo, “Así es la angustia el vértigo de la libertad”¹⁸, el mismo que se siente ante el abismo, ante la nada porque “es una verdad esencial que el objeto de la angustia es una nada”¹⁹, el no saber ante la posibilidad de la posibilidad es angustiante, “La posibilidad consiste en que se puede”²⁰, y el hombre siempre puede en tanto es un ser libre.

Ahora bien, por qué afirma Kierkegaard que “la angustia es, sin embargo, una expresión de la naturaleza humana”²¹. Quizás encontremos la respuesta más adelante, en donde sostiene que es preciso, “que es una aventura que todos tienen que correr esta de aprender a angustiarse (...) quien, por el contrario, ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender”²², y es que, a raíz de la angustia, el hombre empieza a conocerse a sí mismo. La angustia evidencia la responsabilidad humana ante sus actos; el hombre en tanto más espíritu, más original, auténtico y natural, más angustiado. Por lo anterior, concluimos con Roubiczek que,

¹⁷ Ibid. P.57.

¹⁸ Ibid. P.69.

¹⁹ Ibid. P.87.

²⁰ Ibid. P.55.

²¹ Ibid. P.82.

²² Ibid. P.174.

Kierkegaard parte de la persona, incluye después las cosas para lograr y esclarecer la experiencia personal de ellas y vuelve de nuevo a la persona con miras a alcanzar la subjetividad apropiada. Quiere atraer nuestra atención hacia las experiencias interiores: está vuelto hacia sus adentros²³

Hasta aquí, consideramos que, el aporte de Søren A. Kierkegaard es significativo, en cuanto a método, enfoque y categorías existenciales se refiere. Su modo de ver la filosofía lo condujo a oponerse al idealismo abstracto hegeliano y su visión de sistema; en consecuencia, consideró que la verdadera filosofía inicia en la existencia humana y no en las cosas, por lo cual optó por el método subjetivo. En esta reflexión, en torno a la experiencia personal, reveló conceptos como *angustia, libertad, elección, posibilidad*, que forjaron su concepción de espíritu humano, añadiendo a esto la paradoja existencial, entendida como un impulso necesario para arriesgarse e ir hacia lo trascendental. Tal vez ciertas consideraciones no sean de total vigencia, pero todavía encontramos en la filosofía, nociones que superan las épocas y las tendencias, y que, de tiempo en tiempo, sufren modificaciones.

Ahora nos disponemos a revisar los puntos esenciales que hacen suponer a Nietzsche un precursor del existencialismo. Con el filósofo alemán, como con Kierkegaard, sucede algo bien particular, ambos filósofos plasman sus vidas en sus obras, éstas son el reflejo de su modo de ver la vida, de su carácter; así, la filosofía nietzscheana no es más que “la expresión de su vida y la traducción de su drama personalísimo”²⁴, esto es para el filósofo “la forma necesaria de toda filosofía auténtica”. En este sentido, Nietzsche critica el ‘pensar puro’, pues la vida es cambio continuo y su complejidad excluye la lógica. Por consiguiente, el filósofo toma una nueva noción de ‘verdad’; según Jolivet, ésta “desciende (...) de su cielo

²³ ROUBICZEK, Op. cit., P.102.

²⁴ JOLIVET, Op. cit., P.70.

metafísico y lógico y se instala en el plano psicológico y moral”²⁵; dicho de otro modo, la verdad supera el absoluto y se halla como la elección vivida desde la creencia personal. Este suceso lo lleva a trastocar los valores establecidos hasta sostener la “muerte de Dios”. Para Jolivet²⁶ lo anterior es “la ruina de lo absoluto”; mientras que, para Roubiczek es el reconocimiento de la pérdida de los valores cristianos, y esta “desaparición de la fe ha de producir necesariamente un vacío en el corazón mismo de nuestra civilización: en el lugar de Dios viene a quedar la nada, *das Nichts, le néant*”²⁷. De ahí que la obra de Nietzsche tome una dimensión profética, pues anuncia el nihilismo de la época posterior, la decadencia de los valores y del cristianismo. Ante este panorama, el filósofo presenta la figura del Superhombre, como “remedio” contra el nihilismo y meta de la humanidad; a pesar de esto, pronto reconoce que su filosofía ha contribuido a la decadencia de la sociedad, situación que lo lleva a advertir el porvenir de la misma. La guerra, la destrucción, la pérdida de los valores supremos, Nietzsche los percibió muy bien en su tiempo, siglo XIX, como consecuencia del cristianismo, en tanto que, éste engendró, a su vez, el nihilismo.

Así, este diagnóstico de nuestra época, la percepción de la nada, las críticas negativas, la admiración de lo feo y la destrucción de los prejuicios abrieron camino al existencialismo. En este orden de ideas, vemos que para Nietzsche, así como para los existencialistas, “el cometido de la filosofía no consiste en erigir un sistema abstracto divorciado de la vida, tal como ocurre ésta en la realidad concreta, sino en revelar un modo de vida que pueda ser aprobado por la experiencia y en ella se base”²⁸. Esto último es, pues, el punto en que convergen los pensadores de la doctrina existencial, de donde se deriva el título de su modo de filosofar.

²⁵ Ibid. P.72.

²⁶ Ibid. P.73.

²⁷ ROUBICZEK, Op. cit., P.44.

²⁸ Ibid., P.53.

1.3 FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA O FILOSOFÍA DE LA CRISIS

¿Por qué Norberto Bobbio, el filósofo italiano, ha llamado la filosofía existencial la filosofía de la crisis? Para él, el siglo XX vive una crisis espiritual; más aún, dicha crisis no tuvo su origen en este mismo período histórico, sino que es “el resultado de todas las épocas”²⁹, un producto de la historia de la humanidad. Según el filósofo, en algún momento ocurrió lo que ha denominado “*liberación de la autoridad*”, hecho que produjo la desorientación de las conciencias, confusión; en otras palabras, “en la raíz de una crisis espiritual se halla el hecho del menoscabo de una autoridad, de algo colocado en el centro de toda manifestación del espíritu como principio constitutivo (...) y criterio regulativo”³⁰.

El cimiento de esta crisis se desarrolló a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX cuando el filósofo alemán Immanuel Kant con su obra *Crítica de la razón pura* puso en duda la metafísica especulativa y reemplazó tal autoridad por la razón abstracta. Para eludir este momento y como respuesta se crearon dos corrientes en el pensamiento del siglo XX: el idealismo y el positivismo. En el primero se pretende escapar al sometimiento de la razón y por tanto construye un sistema sin más autoridad que el pensamiento mismo, esto es, propende por la libertad absoluta del pensamiento. El segundo busca orientar el conocimiento a partir de los hechos “naturales y sociales”, de modo que regresa a un tipo de subordinación a la naturaleza³¹. Para el autor, ambas corrientes de pensamiento dieron como fruto, al mismo tiempo, otras dos formas de reflexión, a saber, el humanismo y el materialismo, respectivamente, y de la misma manera estas doctrinas se reflejaron a nivel estético en el romanticismo y el realismo. Para Bobbio, del contraste tan profundo de estas dos formas de expresión emergió el sentido de la crisis del siglo XX, y que lo abarcó en su totalidad.

²⁹ BOBBIO, Norberto. *El existencialismo. Ensayo de interpretación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. P.16.

³⁰ *Ibíd.*, P.17.

³¹ *Ibíd.*, P.18.

Al parecer, según el filósofo, el pensamiento del pasado siglo no encontró la forma de construir un nuevo principio que sirviera de paradigma universal. De ahí que se entregara sin medida a la guerra. Y la crítica dirigida al positivismo no logró posicionarse. Por esto, Bobbio afirma: "(...) la filosofía del nuevo siglo se ha limitado a recorrer los viejos caminos, (...) andando por lo general a tientas, evocando fantasmas, aplicando métodos caídos en desuso"³². De modo que, no reconoció la autoridad existente en su época pero, tampoco fue capaz de establecer una nueva. En este sentido es que el filósofo italiano advierte no sólo la 'filosofía de la crisis' sino la 'crisis de la filosofía' que origina la filosofía existencial. El orden a seguir en esta propuesta será, inicialmente, reconocer la crisis como una situación capaz de generar, en este caso, pensamiento; así por ejemplo, en la Modernidad, llamada la época de la crisis, brotaron algunos de los más importantes filósofos, tales como: Descartes, Leibniz, Kant, Marx, entre otros. De igual forma, y como lo explica Bobbio, el existencialismo surgió de la crisis, se gestó fuera de la academia, fue objeto de fuertes críticas, reprobación y desprecio pero, pasado algún tiempo esta tendencia de pensamiento se instauró como un nuevo movimiento filosófico y tomó nombres como: filosofía de la existencia, filosofía de nuestro tiempo y filosofía de la crisis. De este modo, esta novedosa manera de pensar encuentra su expresión no sólo en los tratados filosóficos sino también en la poesía, la novela, el cine y demás formas artísticas³³. Por eso, en paráfrasis del filósofo Bobbio, la crisis como resultado de todas las épocas es la situación por excelencia de la humanidad entera.

Para clarificar porqué se trata aquí de un existencialismo-decadente no escéptico ni activista, se expondrá su posición amoral, su concepción acerca de la sociedad, y finalmente, su visión hacia el sujeto como singularidad y excepción. Empecemos, entonces, por establecer por qué «decadentismo» y qué encierra este significativo. Si seguimos las apreciaciones del filósofo Bobbio, encontramos

³² Ibid., P.19

³³ Ibid. PP. 7-15.

que el opuesto del decadentismo es el manierismo, en tanto que el primero reconoce y acepta la crisis, mientras que el segundo no, éste la evita, la encubre.

Por otro lado, Bobbio³⁴ realiza un paralelo entre: decadentismo-escepticismo y decadentismo-activismo. En la primera relación, el filósofo expresa sólo un punto de encuentro, y es que tanto los decadentistas como los escépticos desmantelan verdades instauradas. Pero, son más los puntos de desencuentro, así por ejemplo, el primero participa, reflexiona, se afecta y se acongoja, mientras que, el segundo se abstiene, se burla, es indiferente e imperturbable; esto es, el decadente por medio de una actitud contemplativa está en lucha con el mundo, el escéptico a través de su libertad desmedida es acción en el mundo. Por otra parte, encontramos el contraste entre decadentismo y activismo. Así como en el caso anterior, también existe algo en común: el alejamiento de toda autoridad y de toda tradición; sin embargo, en lo demás transitan por caminos distintos, pues, el decadente alude a la acción en tanto comprensión de ésta (acción-comprensión); por su lado, el activismo obra por obrar sin prever consecuencias (acción-acción).

Otro rasgo fundamental del decadentismo es el amoralismo. Dicha postura promueve la renuncia a todo posible moralizar, a toda imposición de esquemas de conducta y valores, es la desvalorización de la moral como ley. Para ampliar la condición amoral del decadente, Bobbio recurre a los griegos, él parte de la premisa que toda moral posee un *fin* y una *resistencia*. Pues bien, en la ética de los helenos el fin era tener una conducta conforme a la razón, y la resistencia, el mal, estaba en las pasiones. Por su parte, el decadentismo elimina todo límite a la pasión y establece un nuevo mal: las costumbres, las convenciones, lo banal, todo lo que procura uniformar a los hombres, más bien incita a “ser una excepción”, éste es pues, el fin del hombre decadente.

³⁴ Ibid. PP.30-34.

En cuanto a la posición frente a la sociedad podemos decir que es básicamente la misma que frente a la moralidad, siempre que se tenga presente la relación entre ambas. La sociedad, “La multitud, dice Kierkegaard, es la no-verdad; el “singular” es la verdad”³⁵, de este modo, el decadentista evita dejar absorberse por ella para evadir lo normal y así reivindicar el valor de la persona, tal y como lo expone Bobbio en el capítulo VIII titulado “Existencialismo y persona”, es un intento por apartar todo universalismo y antipersonalismo hegelianos propios del mundo moderno.

En este breve recorrido por el existencialismo, hemos percibido sus características esenciales. Y, aunque, es sabido que surgió como reacción contra la ‘Edad de la razón’, por la crítica a la metafísica, y a los prejuicios, en últimas, por la carencia de una autoridad o principio regulativo; del mismo modo, es de nuestro conocimiento, que el existencialismo como movimiento filosófico posee un punto de partida distinto respecto de los demás problemas filosóficos, a saber: la existencia humana, el análisis de la existencia concreta por medio del método subjetivo, es decir, de la experiencia interior, sea desde una concepción teísta, atea o simplemente indiferente. Además, la filosofía de la existencia logró presentar conceptos como: angustia, libertad, elección, estado, entre otros, que forjaron una particular manera para el estudio del individuo humano desde determinados temas vitales.

En este sentido, seguidamente, analizaremos al individuo humano en el marco del sentimiento del absurdo o el sin-sentido de la existencia, esto, a partir de los planteamientos hechos por el pensador francés Albert Camus (1913-1960) en su obra *El mito de Sísifo*.

³⁵ Ibid. P.76.

2. LA EXPERIENCIA ABSURDA

Los almendros y Prometeo en los infiernos, breves escritos del filósofo francés Albert Camus son escenarios donde el autor enuncia la nostalgia surgida por un mundo en guerra, Europa. Esta experiencia vital de Camus lo lleva a proponer lo que podría llamarse la tarea humana: impedir que la fuerza venza al espíritu.

La metáfora de los almendros³⁶ es un ejemplo de Camus sobre el hombre contemporáneo. Lo mismo sucede con Prometeo el héroe trágico que es modelo de rebeldía humana por su obstinada fe en el hombre.

El pensamiento de Camus, atravesado por la Segunda Guerra Mundial, por una Europa en decadencia, contrario a la tradición filosófica y literaria, alberga en su seno una preocupación por la muerte, que se convierte, luego, en un deseo de vivir.

Es así que en *El mito de Sísifo*, el pensador argelino diserta acerca de la sensibilidad absurda, entendida como un “malestar espiritual” que constituye, a su vez, un problema filosófico: juzgar acerca del sentido de la existencia, saber, si vivir, vale la pena o no. El estudio se dirige al pensamiento individual, no sociológico, si se tiene presente que más allá del sentimiento del absurdo encontramos la experiencia absurda, constituida por determinados estados, cuyos componentes son los signos de la absurdidad.

Así, la conciencia, sin la cual nada de esto sería posible, se pregunta a continuación, si el suicidio es una respuesta lógica cuando descubrimos en el

³⁶ CAMUS, Albert. “Los almendros” y “Prometeo en los infiernos” en: *El verano*. Madrid: Alianza Cien. 1996. P.39. Camus dice: “Cuando vivía en Argel, esperaba siempre pacientemente durante el invierno, porque sabía que en una noche, en una sola noche fría y pura de febrero, los almendros del valle des Consuls se cubrirían de flores blancas. Después me maravillaba al ver cómo esa nieve frágil resistía todas las lluvias y el viento del mar. Sin embargo, todos los años resistía lo suficiente para preparar el fruto”.

enfrentamiento con la vida el sin-sentido de la misma. Aquí comienza uno de los discursos más bellos sobre el camino a seguir por el hombre absurdo.

2.1 LA SENSIBILIDAD ABSURDA

Según Camus³⁷, podemos pensar en una sensibilidad del absurdo antes que en una filosofía absurda, porque ésta no se ha conocido todavía en el siglo XX, sólo se ha experimentado. Así pues, el filósofo toma como punto de partida el sentimiento del absurdo con el propósito de describir lo que ha denominado un “mal espiritual”.

Ahora bien, lo absurdo guarda estrecha relación con el suicidio y la vida, en el sentido en que implica un cuestionamiento por el sentido de la existencia humana. Es así como Camus cita como ejemplo al científico italiano Galileo Galilei, “que defendía una verdad científica importante, abjuró de ella con la mayor facilidad del mundo, cuando puso su vida en peligro”³⁸, por lo que declara que este estudio es, frente a los demás problemas filosóficos, el más serio.

Del mismo modo, Camus establece que el problema del suicidio (el acto de quitarse la vida) obedece a una comprensión del pensamiento del individuo, no a un fenómeno social. Pues, tal juego mortal, ocurre a solas en el corazón del hombre.

Evidentemente, como dice Camus, quien se suicida confiesa que vivir no vale la pena, o que encuentra inútil tal costumbre porque descubre que no hay razón o motivo para permanecer en un mundo agitado, en donde lo cotidiano se hace insoportable e insignificante. Este es, pues, uno de los primeros síntomas de la absurdidad: *sentirse extraño*. Haber perdido los recuerdos - pasado - y la

³⁷ Cf. CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza. 1988. P. 11.

³⁸ *Ibíd.* P.16.

esperanza – futuro -. El sentimiento del absurdo es, entonces, esencialmente, un “divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado”³⁹.

Qué ocurre al cabo de tal extrañeza del hombre frente al mundo. Acaso el suicidio se presenta como una solución a dicho sentimiento. A qué lleva tal enfrentamiento. El filósofo se pregunta si experimentar el sentimiento del absurdo conduce, por medio de un razonamiento lógico, al suicidio, o mejor, a la evasión, que no tiene más salida que el antes mencionado y la esperanza. De esta forma, se conjugan en el corazón humano: lo absurdo, la esperanza y la muerte.

Esta experiencia corresponde a una actitud espiritual, a un movimiento en el alma que hace pensar, aunque su origen resulte desconcertante. Y es que, sucede cuando el espíritu humano siente «nada». Cuando “traduce ese singular estado del alma en el cual el vacío se hace elocuente, en el que la cadena de los gestos cotidianos se rompe”⁴⁰. La nada es el primer signo del absurdo, que se origina por pensar la cotidianidad, la vida maquinal. En el preciso momento en que surge el *por qué*, la conciencia comienza su movimiento. Seguido a esto, dice Camus, sólo quedan dos salidas: “la vuelta inconsciente a la cadena o el despertar definitivo”⁴¹.

Hay, además de los ya mencionados, otros sentimientos que llevan a lo absurdo, y cada uno de ellos trae consigo la conciencia despierta. Pensar el tiempo, esperar el porvenir es reconocer a su mayor enemigo, porque éste conduce inevitablemente a la muerte. En consecuencia, cuando el hombre sabe que el mañana aproxima su propia muerte y, por tanto, lo rechaza, se identifica con el absurdo.

Por otro lado, encontramos la extrañeza por lo inhumano y por el mundo, como lo ha descrito Camus: “Este malestar ante la inhumanidad del hombre mismo, esta

³⁹ *Ibíd.* P. 18.

⁴⁰ *Ibíd.* P. 26.

⁴¹ *Ibíd.* P. 27.

caída incalculable ante la imagen de lo que somos, esta “náusea”, como la llama también un autor de nuestros días, es también lo absurdo”⁴².

Finalmente, encontramos la experiencia de la percepción de la muerte, que nos hace conscientes de la sensación absurda, en tanto que, en este cuerpo mortal el alma no habitará más. La aventura de la vida acaba. Así las cosas, qué sentido tiene vivir; el nuestro es un destino inútil que no significa, dada nuestra condición natural.

En el plano de la inteligencia humana, sucede de igual modo, según los planteamientos de Camus. Para el autor⁴³, todo esfuerzo de la lógica es dirigido a comprender y unificar, en últimas, a reducir todo a lo humano. Y es enteramente distinto lo que imaginamos saber frente a lo que realmente sabemos. Ahí, se evidencia una vez más, el eterno divorcio entre el espíritu y la creación, conformando así el drama humano; pues, el hombre siempre quiere saber y, aunque es capaz de enumerar fenómenos con los instrumentos de la ciencia, no logra, como tal, aprehender el mundo. En este sentido, decimos con Camus, “Esta razón universal, práctica o moral, este determinismo, estas categorías que explican todo son como para hacer reír al hombre honrado. Nada tienen que ver con el espíritu”⁴⁴. Por consiguiente, vemos cómo, tanto desde el alma y la razón, el hombre pugna con el mundo, en esta última, la confrontación es fruto del deseo humano de claridad y lo irracional del mundo que aún no logramos explicar. Por esto, Camus afirma: “¿De quién y de qué puedo decir, en efecto: “¡Lo conozco!”? Puedo sentir mi corazón y juzgar que existe. Puedo tocar este mundo y juzgar también que existe. Ahí termina toda mi ciencia y lo demás es construcción”⁴⁵.

⁴² Ibíd. P.29

⁴³ Ibíd. P.31-32.

⁴⁴ Ibíd. P.36

⁴⁵ Ibíd. P. 33-34.

La ciencia, el pensar lógico-científico, según sugerencias del autor, describe, enseña, clasifica, conoce el invisible mecanismo del mundo pero, acaba en teorías hipotéticas. Este mundo no es razonable, lo que equivale a decir que es absurdo. En consecuencia, se plantea el carácter finito y limitado del hombre, angustiante para la existencia humana que obliga a la conciencia a volverse sobre sí, por ende, a descubrir el drama del que es protagonista. Es pertinente advertir, que para posibilitar este movimiento son imprescindibles: el hombre (la nostalgia humana), el mundo (su irracionalidad), y su síntesis, el absurdo.

Ahora, interesa conocer y analizar las consecuencias de la sensibilidad absurda en la experiencia concreta del individuo humano.

2.2 EL ABSURDO: EVASIÓN U OBSTINACIÓN

Experimentar la sensibilidad absurda implica a *posteriori* una decisión, unas consecuencias; sobre esto versará el presente apartado, siempre desde el pensamiento de Albert Camus. Sin embargo, antes de esto, señalaremos cómo la noción de absurdidad fundamenta el sentimiento del absurdo, de modo que, se complementan mutuamente.

Camus sugiere que la absurdidad nace de una comparación⁴⁶ y ésta mínimamente se nutre de dos términos, en nuestro caso, los ya mencionados (aunque puede suceder con otros elementos): el hombre y el mundo. No obstante, no sólo surge de este simple encuentro, sino que la absurdidad de la cuestión “será tanto más grande cuanto mayor sea la diferencia entre los términos de mi comparación”⁴⁷, es decir, el hombre que es acción en el mundo descubre un día que éste lo supera, situación a partir de la cual surge la ruptura, el absurdo. El hombre quiere algo, pero el mundo le ofrece algo distinto. Por consiguiente, podemos afirmar que de la

⁴⁶ Cf. *Ibíd.* P.45.

⁴⁷ *Ibíd.* P.47.

presencia de ambos personajes es que se hace manifiesto el drama, y que lo único que podrá en adelante destruir su presencia será la muerte, sin que la sensibilidad absurda exista en un mundo exterior a éste.

Entonces, ¿cómo escapar del sentimiento del absurdo una vez experimentado? ¿Qué refugio encontraremos? Pues bien, Camus nos dice: “Vivir bajo el cielo asfixiante exige que se salga de él o que se permanezca en él. Se trata de saber cómo se sale de él en el primer caso y **por qué** se permanece en él, en el segundo”⁴⁸. Veamos, pues, en seguida, cuáles son los escapes al cielo asfixiante y por qué, en el caso contrario, el individuo querría seguir en el mundo, a pesar de su absurdidad.

2.2.1 El salto: la aspiración a lo eterno

La ausencia total de esperanza (sin desesperación), el rechazo continuo y la insatisfacción consciente son, para Camus, los supuestos del absurdo; esto es, son los requisitos para permanecer en el clima de la absurdidad, si alguno faltara no tendría sentido, pues, no se trataría de la sensibilidad absurda, se la habría abandonado.

Pues bien, cuando sostuvimos, en el capítulo anterior, que Albert Camus rehusaba el calificativo de «existencialista», se propuso, en tanto que, para el pensador francés, los filósofos pertenecientes a esta corriente siempre eluden el estado absurdo, o lo que es lo mismo, buscan por medio del pensamiento disfrazar el absurdo en un sentimiento necesario para ir hacia lo divino, más allá de lo humano.

Los filósofos existenciales, en particular lo que respecta a Chestov, Kierkegaard y Jaspers, no son fieles a los mandamientos del absurdo. Según Camus, los

⁴⁸ *Ibíd.* P.46. (negritas propias)

mencionados filósofos justifican, sin base alguna, la existencia de lo sobrehumano; a continuación cita al último de ellos: “El fracaso no demuestra, más allá de toda aplicación y de toda interpretación posibles, la nada, sino la existencia de la trascendencia”⁴⁹. De esta manera, pronto el absurdo se convierte en esperanza, en un ente divino, sin que algún razonamiento lógico conduzca hacia ello o permita ser deducido del sin-sentido de la vida. A esta actitud filosófica, Camus la denominará: el salto.

Ocurre lo mismo en el caso del filósofo ruso, quien aunque no describe la naturaleza de dios, sí afirma su existencia basado en el absurdo. Esta conducta demuestra que el hombre “elude la lucha. El hombre integra lo absurdo y en esta comunión hace desaparecer su característica esencial, que es oposición, desgarramiento y divorcio, este salto es un escape”⁵⁰.

Aunque, si bien es cierto que los filósofos existenciales piensan, como el hombre absurdo, que la razón no es absoluta y reconocen el clima absurdo, la diferencia primordial radica en que para los existencialistas hay algo más allá de la razón, lo eterno, mientras que, un espíritu absurdo, no considera nada más allá del universo del hombre. Por su parte, Kierkegaard, hace todavía más evidente el salto; la religiosidad está presente en la mayoría de sus obras. Como vimos en el capítulo anterior, para el filósofo danés, la fe es la forma de verdad subjetiva que permite confiar en Dios, a pesar de la tragedia humana. Para Camus, Kierkegaard “quiere curarse (...) eludir la antinomia de la condición humana”⁵¹. Así, estos pensadores terminan por reconciliarse con el absurdo, y contemplar en éste una salida a la muerte.

En cambio, el filósofo argelino busca, por medio del absurdo, saber si es capaz de vivir con lo que su condición humana le permite: “Yo quiero solamente

⁴⁹ JASPERS, Karl citado por Camus. *Ibíd.* P.50.

⁵⁰ *Ibíd.* P.53.

⁵¹ *Ibíd.* P.57.

mantenerme en este medio, en el que la inteligencia puede seguir siendo clara”⁵². Permanece en el estado absurdo, no está dispuesto a dar el salto; pues, de ninguna manera aquél puede conducir a dios. Camus, en este momento, no niega, aunque tampoco acepta, la existencia de un ente supremo, sencillamente lo excluye de su vida.

Camus sintetiza los conceptos de salto, aspiración, eterno y evasión en: el suicidio filosófico, en tanto que, “Es una manera cómoda de designar el movimiento por el cual un pensamiento se niega a sí mismo y tiende a superarse a sí mismo en lo que constituye su negación”⁵³. Se trata aquí de una lógica que lleva a dios.

En síntesis, el espíritu absurdo es incapaz de calmar su angustia, y se caracteriza porque conoce los límites de la razón, es fiel a la evidencia del absurdo, que le muestra la pugna entre el espíritu y el mundo (la realidad). Y, a partir de esta certeza, busca saber, por fin, si puede vivir en el universo absurdo, sin pasado y sin futuro, únicamente en el presente, o si, debe morir en el intento, sea con el suicidio -entendido como la renuncia, que es al mismo tiempo, ignorancia- o con la esperanza en lo eterno.

Cabe anotar, que Camus reconoce en el suicidio de Kirilov⁵⁴, personaje de *Los poseídos* de Dostoievski, un espíritu absurdo dadas sus intenciones; aunque, al mismo tiempo, afirme que la obra del pensador ruso no corresponda a una novela del absurdo, sino a una obra que presenta la cuestión del absurdo.

Hasta aquí, hemos revisado cómo el espíritu percibe el clima absurdo, pero decide eludirlo, mediante las formas antes expuestas. Ahora, estudiaremos a uno que sea consciente de la absurdidad, y que, a pesar de ello, permanezca en tal estado.

⁵² *Ibíd.* P.58.

⁵³ *Ibíd.* P.60.

⁵⁴ *Cf. Ibíd.* P.138 ss.

2.2.2 La conciencia del espíritu absurdo

Permanecer en la absurdidad exige una actitud espiritual especial, consiste en obstinarse. El hombre, a quien no le es posible comprender más que lo humanamente posible, desconoce si existe un sentido superior a este mundo, en el cual se siente extraño, advenedizo; en otras palabras, para él su ser no forma parte del mundo, como sí lo son los animales, las plantas y demás elementos. Más, "qué es lo que constituye el fondo de este conflicto, de esta fractura entre el mundo y mi espíritu, sino la conciencia que tengo de él?"⁵⁵ Todo comienza por ella y se desarrolla en la misma, atraviesa distintos estados hasta lograr 'transformar' la inminencia de la muerte en soplo de vida.

En primera instancia, el hombre absurdo ha de comprender el presente como su real existencia. En esta certeza radica, esencialmente, el modo de ser de Meursault, personaje principal de *El extranjero*, razón por la que parece un ser "extraño", pues no considera el pasado, ni se sienta a esperar el futuro, simplemente vive el ahora, el día a día, consciente de la insensatez del mundo, de la insoportable vida cotidiana y de sus gestos maquinales. Además, el mencionado personaje exhibe en todo su esplendor la inocencia, por medio de la cual obra sin culpa, no piensa en el pecado, en el infierno o en la vida inmortal, "lo que se exige a sí mismo es vivir solamente con lo que sabe, arreglárselas con lo que es y no hacer que intervenga nada que no sea cierto"⁵⁶. Esta postura es propia del momento en el que empieza a reconocerse el clima absurdo.

Pues, ¿acaso la vida debe tener un sentido para ser vivida?, ¿se vivirá mejor con o sin sentido? En este momento, hemos acordado que la existencia carece de sentido, o lo que es lo mismo, es imposible para nosotros conocerlo, y si se vive mejor o no, es un problema que concierne a la actitud del espíritu.

⁵⁵ Ibid. P.72.

⁵⁶ Ibid. P.74

La conciencia que ha puesto de manifiesto el absurdo, reclama otros sentimientos, o mejor, una posición filosófica en aras de permanecer en tal estado sin desesperación, se trata de: *la rebelión metafísica*, que no es otra cosa que poner la conciencia siempre latente a lo largo de la experiencia vital. Para Camus es una “presencia constante del hombre ante sí mismo. No es aspiración, pues carece de esperanza. Esta rebelión es la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debería acompañarla”⁵⁷. La conciencia y la rebelión se enfrentan a su situación sin renunciar a ella, eliminan el suicidio de sus posibilidades y pretenden vivir con la única certeza que poseen, su condición humana. Según la visión del filósofo, de este hecho se desprenden ciertas consecuencias inscritas en el marco de la libertad de espíritu y de acción⁵⁸. La primera de ellas consiste en el desafío, aquel esfuerzo vano y solitario que se hace más fuerte y más grande cuanto mayor sea la privación de cualquier tipo de esperanza. Si volvemos al personaje de Meursault, por ejemplo, vemos el momento en que el cura intenta persuadirlo para que vuelva su mirada a Dios, pero que ante su negativa, le cuestiona: “¿No tiene usted, pues, esperanza alguna y vive pensando que va a morir por entero?”⁵⁹, la respuesta de este hombre absurdo no da lugar a dudas, es un «sí» rotundo. La muerte, como se dijo anteriormente, precipita al espíritu a darse cuenta de su fugacidad, ¿de su levedad?, del sin-sentido de la existencia; por eso, qué razón hemos de aducir para pensar en la posteridad o en las posibilidades de mi vida futura, si siempre al fin del camino encuentro la fatalidad. De tal suerte, la conciencia reconoce el tiempo como su mayor enemigo, su verdugo.

Entonces, existir cada día se convierte en un intenso desafío contra el tiempo, la muerte, nuestra condición y el absurdo, de ahí que la libertad que el hombre creía tener no era más que una ilusión, más allá de la libertad de espíritu y de acción, dice Camus, encontramos solamente por medio de ella “el concepto del prisionero

⁵⁷ *Ibíd.* P.75

⁵⁸ *Cf. Ibíd.* P.77ss.

⁵⁹ CAMUS, Albert. *El extranjero*. Bogotá: Oveja negra. 1982. P.150-151.

o del individuo moderno en el seno del Estado”⁶⁰. No obstante, comprender la quimera de la libertad es, en cierto sentido, liberador. En este momento, se presenta otro factor importante del hombre absurdo: la falta de autoridad, su amoralismo; pues, como “imaginaba una finalidad en su vida, se supeditaba a las exigencias de un propósito que había de alcanzar y se convertía en esclavo de su libertad”⁶¹. En cambio, ahora su única realidad es el absurdo, pensar en el porvenir, la finalidad y las preferencias es lo mismo que creer en la libertad, lo que sería una contradicción a causa de la falta de eternidad, además, cuando el hombre guía su vida según creencias y prejuicios, sociales o morales, crea, a su vez, unas murallas dentro de las cuales encierra su ser. En adelante, el espíritu absurdo tendrá claro que “no hay mañana”.

En consecuencia, surgen de la muerte y el absurdo la única *libertad razonable*, ésta es la segunda consecuencia. A propósito veamos lo que Camus plantea:

... sentirse en adelante lo bastante extraño a la propia vida para aumentarla y recorrerla sin la miopía del amante es el principio de una liberación (...) Entonces puede decidirse a aceptar la vida en semejante universo y sacar de él sus fuerzas, su negación a esperar y el testimonio obstinado de una vida sin consuelo⁶²

Así, por medio de la independencia que brinda esta certeza, el corazón humano no tendrá más preocupación que la vida misma.

La existencia en el universo absurdo supone la indiferencia por el mañana, así como agotar todo lo dado, es decir, vivir en este clima implica que aquellos juicios valorativos sean olvidados, en efecto, “si admito que mi libertad no tiene sentido sino con relación a su destino limitado, entonces debo decir que lo que cuenta no

⁶⁰ Op cit. P.77.

⁶¹ Ibíd. P.79.

⁶² Ibíd. P.80ss.

es vivir lo mejor posible, sino lo más posible”⁶³. Parece, según afirmaciones del mismo Camus, que la anterior regla nada significa; sin embargo, lo que sugiere es que la cantidad de experiencias no depende de las oportunidades o circunstancias de la vida sino que incumbe exclusivamente al hombre mismo, así, podemos decir que “sentir la propia vida, su rebelión, su libertad, y lo más posible es vivir lo más posible”⁶⁴. Esta idea presume, por consiguiente, que vivir lo más posible no depende de la voluntad humana sino de la muerte, pues si ocurre ya no sucederá nada, diremos pues, que la voluntad es simplemente el agente ejecutor, mientras que la fatalidad es su obstáculo definitivo.

Al final de la meditación de la conciencia, acerca del absurdo, encontramos la tercera consecuencia, a saber: la *pasión* por la vida. Así, dice Camus, “Con el solo juego de la conciencia transformo en regla de vida lo que era invitación a la muerte”⁶⁵. Sin más, en esto consiste el ideal del hombre absurdo, en conciencia angustiada de la experiencia absurda se manifiesta la rebelión humana, una pasión por vivir lo más posible, sin preocuparse por lo eterno o lo divino, dispuesto a existir con lo que posee y a limitar su razón. En resumen, el espíritu absurdo es consciente cuando sabe y no espera, tampoco teme porque conoce lo que está por venir, la muerte, su destino, su drama, no oculta el horror a su existencia.

2.3 EL HÉROE DEL ABSURDO

“Yo quiero mostrar a los hombres el sentido de su existencia, que no es sino el Superhombre, el rayo que emerge de la sombría nube humana”

Friedrich Nietzsche

El hombre absurdo, como ya vimos, acoge ciertas certezas en su existir diario, evidencias que lo convierten en un personaje atípico, distinto a lo demás. Él, que

⁶³ *Ibíd.* P.82.

⁶⁴ *Ibíd.* P.84.

⁶⁵ *Ibíd.* P.86.

se complace con lo que la vida le da, sin que se trate de una filosofía de la resignación, vive sin mañana y conoce que su espíritu es perecedero. Ese individuo puede llegar a convertirse en el héroe del absurdo.

Según Camus, tres formas de vida representan el absurdo⁶⁶: el Don Juan, el comediante y el conquistador. Exhiben en su modo de ser la experiencia absurda. El donjuanismo se caracteriza, principalmente, por tres aspectos: es consciente, sabe y no espera; va más allá del simple seductor mujeriego. Don Juan, tal y como el sentimiento absurdo lo reclama, no vive en el pasado, en este sentido, no es un coleccionador sino, más bien, toma para su vida la “ética de la cantidad”, actitud que lo lleva a agotar el mayor número de posibilidades. En consecuencia,

...descubre una nueva manera de ser que le libera por lo menos tanto como libera a quienes se le acercan. No hay amor más generoso que el que se sabe al mismo tiempo pasajero y singular (...) todos estos renacimientos constituyen para Don Juan la gavilla de su vida. Es la manera que tiene de dar y de hacer vivir⁶⁷

El comediante, por su parte, encarna también al hombre absurdo, dado que su oficio de actor es siempre perecedero, tras un personaje viene otro, de modo que su obstinado trabajo termina siendo inútil. El actor representa diversos destinos siempre fugaces, su gloria es totalmente efímera, más aún, poco le interesa que tan pronto baja del escenario su obra haya terminado de una vez y para siempre. Este es uno de los motivos por el cual la Iglesia condenó dicho arte, pues veía en éste “la multiplicación herética de las almas, la orgía de emociones, la pretensión escandalosa de un espíritu que se niega a no vivir más que un destino y se precipita en todas las temperancias”⁶⁸. Para tal institución todo el problema radicaba en que el actor concentraba su vida, todas sus fuerzas en el presente,

⁶⁶ Cf. *Ibíd.* P.95ss.

⁶⁷ *Ibíd.* P.100.

⁶⁸ *Ibíd.* P.110.

despreocupándose de la existencia futura, por ende, de lo eterno. Al respecto, Camus toma una expresión nietzscheana: “Lo que importa (...) no es la vida eterna sino la eterna vivacidad”⁶⁹, en esto consiste todo el sacrilegio del espíritu absurdo. Y como es consciente, conoce bien la vejez y la muerte, por tanto, bien sabe y acepta su destino, sin angustia.

El conquistador es el tercer personaje que representa el absurdo. Este espíritu apuesta todo a la acción aunque en el fondo sea vana. De ahí que, Camus afirme que los conquistadores obran “como si” tuviera sentido su acto⁷⁰, pues esperan conseguir la patria por medio del esfuerzo absurdo. Así, reúnen las características del espíritu absurdo: la rebelión, la libertad y la pasión que se entrecruzan para dar fuerza a la existencia del ser, sintiendo al hombre como su único fin, y prometiéndose serlo en esta vida, jamás en otra.

En efecto, las imágenes del absurdo que nos presentan los anteriores estilos de vida, pueden encontrarse en mil escenarios más, estos son únicamente ejemplos. Lo interesante aquí es percibir que estos hombres conviven día tras día con el absurdo, del cual aprenden algún día a apasionarse de otra manera por su existencia. En ningún momento, se interpretan los modos de vida antes expuestos como un refugio o una solución a la experiencia absurda, se trata sí, de vivir, de ser, como dice Miguel de Unamuno, describiéndose a sí mismo, un “sentidor”, un “espiritualista” y un “pasional”.

Para terminar, pensemos en Sísifo, para Camus, el héroe del absurdo por antonomasia, conocemos su situación por un brevísimo pasaje de un poema homérico, *Odisea*, donde el bardo describe el castigo divino dado a Sísifo:

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich citado por Camus. *Ibíd.* P.110.

⁷⁰ Cf. *Ibíd.* P.116.

Advertí luego a Sísifo, presa de recias torturas. Iba a fuerza de brazos moviendo un peñón monstruoso y, apoyándose en manos y pies, empujaba su carga hasta el pico de un monte; mas luego, llegado ya a punto de dejarla en la cumbre, la echaba hacia atrás un gran peso; dando vueltas la impúdica piedra, llegaba hasta el llano y él tornaba a empujarla con todas sus fuerzas. Caía el sudor de sus miembros y el polvo envolvía su cabeza⁷¹

Sísifo está condenado, sin duda alguna, a una labor absurda, sin sentido o que nada significa y será éste su eterno tormento. Sin embargo, Camus considera que este hombre se hace consciente de su desgracia en el momento en que ve descender la roca y él inexorablemente baja una y otra vez tras ella; para el filósofo, “Esta hora que es como una respiración y que vuelve tan seguramente como su desdicha, es la hora de la conciencia”⁷². Por medio de la cual supera su destino trágico, supera a los dioses y a su roca. Así, llegamos otra vez al punto en que damos a la conciencia todo el mérito, a este respecto, Camus plantea lo siguiente: “Si este mito es trágico lo es porque su protagonista tiene conciencia. ¿En qué consistiría, en efecto, su castigo si a cada paso le sostuviera la esperanza de conseguir su propósito?”⁷³Entonces, este es el mismo caso del hombre de nuestros días, quien emprende desde su nacimiento un destino absurdo que se hace trágico mediante el despertar de la conciencia, aunque, posteriormente, por medio de la misma, redima aquella desdicha en pasión y rebelión por la vida.

Se desprende de lo anterior que el espíritu absurdo al ser consciente no considera su existencia como un castigo, pues, bien conoce que la roca caerá nuevamente, que algún día perecerá y que no hay esperanza que pueda comprender en

⁷¹ HOMERO. *Odisea*. Barcelona: Planeta De Agostini. 1997. XI, v.590ss.

⁷² Op. cit. P.159.

⁷³ *Ibíd.* P.160.

términos humanos que modifique su condición y su destino. Así, el hombre absurdo termina por apropiarse de su destino,

En ese instante sutil en que el hombre vuelve sobre su vida, como Sísifo vuelve hacia su roca, en ese ligero giro, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierte en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte⁷⁴

En esto consiste, entonces, el bien, la felicidad y el ideal del espíritu absurdo, es pues, un saber acerca del hombre y el mundo sustraído por la conciencia, capaz de rebelarse y apasionarse por la vida.

La propuesta existencial de Camus, en resumen, exige que el espíritu humano, la conciencia, atraviese ciertos estados y asuma las consecuencias. Así, cuando el individuo se preocupa por la muerte y descubre el carácter finito y limitado de su existencia, del cual es incapaz de escapar, se encuentra ante un cuestionamiento vital: juzgar el sentido de vivir. Ante esto, empieza a encarnar un drama con el mundo dada su condición natural. La conciencia al fin decide entre seguir existiendo o dejarlo todo y morir. Si opta por el suicidio, dará cuenta de su ignorancia frente a la vida y sus posibilidades, además, con ello aceptarán que las condiciones de su realidad cotidiana lo han superado. En cambio, si permanece, aún en conocimiento de la absurdidad de la existencia, lo hará por medio de la rebeldía y la pasión vitales. En este sentido, aceptar el reto de vivir se relaciona con un saber sobre el hombre y el mundo, que carece de esperanza sin desesperar, dispuesto a existir «lo más posible» mientras haya posibilidad de hacerlo.

⁷⁴ *Ibíd.* P.162.

Lo anterior corresponde al pensamiento o análisis expresado por Camus en *El mito de Sísifo* sobre la sensibilidad absurda del espíritu humano, cuyo lenguaje no escapa a la naturaleza de su autor, ser a la vez filosófico y literario.

No obstante, en seguida, se hará un análisis crítico-reflexivo a una obra exclusivamente literaria: *La hermana* (1946), en donde se encuentra la representación del sin-sentido de la existencia. Algunos autores, como es el caso del escritor checo Milan Kundera en *El arte de la novela*, expresan que: “La novela es una meditación sobre la existencia vista a través de personajes imaginarios”⁷⁵, de modo que, en ocasiones logra exponer una interrogación existencial brindando, a su vez, cierto tipo de conocimiento.

⁷⁵ KUNDERA, Milan. *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets Editores. 1987. P.95.

3. EL SIN-SENTIDO DE LA EXISTENCIA EN *LA HERMANA*

Entrar en contacto con Sándor Márai (1900-1989), es aproximarse al sentir de un hombre húngaro burgués, que vivió casi la totalidad del siglo XX y sintió en cuerpo y alma el espíritu de la época. En sus obras, como sucede en *La hermana*, se refleja la crisis de aquel tiempo, donde podían encontrarse pocos refugios con algo de paz y armonía. El advenimiento de la guerra y la enfermedad aparecen como representaciones del absurdo. Por medio de éstas se enfrentan el hombre y el mundo.

A lo largo del presente capítulo se encuentran disertaciones no sólo sobre el pensamiento de Camus y la propuesta de esta obra literaria, sino, al mismo tiempo, datos de la vida del propio autor, Sándor Márai, en aras de comprender la visión de la existencia expuesta en la obra antes mencionada. En consecuencia, se puede observar en qué medida la novela se acerca al análisis hecho por el filósofo, se tiene presente que ambos autores son europeos del siglo pasado, situación que, a su vez, permite recoger el sentir de dos contemporáneos ante el mismo panorama absurdo.

Se ha encontrado pertinente la división de la obra en dos partes: la primera, comprende los capítulos tres, cuatro, cinco y seis, que abarcan el manuscrito de Z; la segunda, incluye al uno y el dos, que contienen el encuentro entre el escritor y el músico ocurrido en un hotel. Dicha segmentación obedece a la temporalidad de la obra, aunque abandone el orden, en otras palabras, el escrito hecho por Z corresponde a un período anterior al encuentro, y conviene estudiarlo en primera instancia para examinar los momentos de la enfermedad atravesados por el pianista. Posteriormente, se estudian los sucesos de los primeros capítulos a la luz del primer análisis, en conocimiento del movimiento de la conciencia.

3.1 LA ENFERMEDAD COMO REPRESENTACIÓN DEL ABSURDO

La novela, en general, posee la capacidad de hacer imagen por medio del lenguaje, expone y desarrolla, en ocasiones con mayor claridad, un pensamiento, dado un caso particular.

La hermana, logra exhibir el drama de un pianista: Z, que sin razón aparente, sufre determinada enfermedad que le impide ejercer su arte. Como se dijo antes, este estudio analiza tal padecimiento entendido como el suceso que pone de manifiesto el sentimiento del absurdo. Cabe anotar que, en la novela poco aparece el «absurdo» como concepto, pero se asimilará su par, a saber, el sin-sentido de la existencia, pues, es la expresión que allí se utiliza.

3.1.1 Antes de la enfermedad

Conviene estudiar a Z, nuestro personaje principal, justo en el momento que precede a la enfermedad para observar las características principales que regían su existencia cotidiana, esto es, antes de sentir e introducirse en la experiencia del absurdo.

Pues bien, la novela nos permite percibir cómo era la vida de Z, aunque de forma general. Siendo él un pianista reconocido, era apenas normal que frecuentara sitios o reuniones de la «buena sociedad», comunidad mediada por el flujo de intereses burgueses. Más aún, se encontraba en una época particular: el inicio de la guerra (Segunda Guerra Mundial) que implicaba el cierre de las fronteras y la represión a los ciudadanos de distintas formas; aunque Z, en parte, estaba blindado, inconsciente de la magnitud de la guerra. En aquel tiempo, el pianista mantenía una relación con una mujer joven y bella: E, lo importante del asunto radica en que él era su amante, pues ella era una mujer casada. Esta situación generaba, entre su círculo social, rumores como: "...yo era el amante de una

mujer casada cuyo marido callaba y soportaba el triángulo amoroso con indiferencia”⁷⁶, de modo que, Z se exponía sólo con el pretexto de que aquella dama, según sus palabras, “constituía el sentido triste de mi vida”⁷⁷.

El sentido que se advierte acerca de esta relación según lo expuesto en la novela, forja lo que, posteriormente, Márai anuncia, por medio de otro de sus personajes, como la *mentira* de una vida. Entonces, por qué decimos antes de la enfermedad, si aparentemente, Z ya encarna esta mentira que pronto se convertirá en enfermedad. Sucede que, en este preciso momento, el músico aún no es consciente del vínculo con E y el perjuicio para su vida, por el contrario, se encarga de hacer más estrecha su relación. Sólo mediante la invitación hecha por el embajador de Italia en su país, Hungría, para que realice un concierto en la ciudad de Florencia, Z empieza a despertar, dicho de otro modo, a pensar, principalmente, sobre la guerra y E. por esto, concluye que aquél triángulo amoroso debe llegar a su fin o, por lo menos, distanciarse.

Sin embargo, Z toma esta decisión luego de un diálogo con el embajador, quien le animaba en repetidas ocasiones que debía viajar, insistencia que llevó a Z a cuestionarse “¿Qué es lo que de verdad sabe este hombre? (...) Sus ojos azules y acuosos de anciano reflejaban benevolencia, la amistad de una persona que ya ha visto desde arriba el mundo y la miseria de sus habitantes”⁷⁸.

Hasta aquí, se encuentran varios elementos que permiten examinar el clima que precede al absurdo, pues, se nombra la llegada de la guerra, la mentira o el perjuicio que constituía la relación que mantenía con E, la invitación a Italia y su viaje, prácticamente, obligado para alejarse de aquella mujer e iniciar una etapa distinta en su vida. Así, se observa la miseria terrenal o, lo que es lo mismo, la carencia de armonía entre el hombre y el mundo. Para Márai el deber ser

⁷⁶ MÁRAI, Sándor. *La hermana*. Barcelona: Salamandra. 2008. P.76.

⁷⁷ *Ibíd.*, P.79.

⁷⁸ *Ibíd.*, P.80.

corresponde a vivir adecuadamente en busca del orden y la armonía, de manera que, cuando el hombre se niega a hacer lo que debe, impone el caos. Por consiguiente, se explica el riesgo de estar en guerra y la mentira hecha vida por Z, eventos que, evidentemente, generan algunas consecuencias.

Por lo anterior, se puede afirmar que, si bien es cierto que Z existe en una etapa de inconsciencia, dado que no piensa su relación con E y la situación socio-política de su país, su realidad cotidiana, tal y como Camus plantea el estado anterior al sentimiento del absurdo, que puede ser experimentado en algún momento por cualquier hombre; cabe anotar que, Márai, por su parte, acoge nuevos significantes en aras de explicar la aparición del absurdo o la enfermedad, tales como: *la mentira, la negación del deber ser* que convergen en la violación del orden y la armonía entre el hombre y su vida, por ende, la manifestación de la guerra y la enfermedad. Mientras que, el pensamiento de Camus propone, como ya se observó, el sentimiento del absurdo como una experiencia inherente al ser humano, sólo que logra ser captado o sentido por el despertar de la conciencia, es decir, cuando el hombre se cuestiona acerca de su vida, como ocurre con Z, aunque Márai deje entrever que algunos individuos puede que no experimenten la sensibilidad absurda siempre que vivan como debe ser, evitando de esta manera el caos y la enfermedad en su existencia.

3.1.2 El encuentro con la enfermedad

Veamos ahora qué sucede cuando inicia el movimiento de la conciencia de Z. Al fin, el pianista decide viajar a Florencia y, de repente, cuando va en el tren la enfermedad llega, y con ella el sentimiento del absurdo:

Ése fue el instante en que «se inició» cuando mi vida se separó de todo lo que hasta entonces la había acondicionado y dado sentido (...) De

súbito algo había muerto en mi interior y yo mismo volvía a renacer, diría que había muerto para la vida y renacía para la muerte⁷⁹

Como se puede observar, Márai toma varios de los elementos puntualizados por Camus, el primero de ellos consiste en uno de los signos de la absurdidad: sentir que algo se ha roto, un enfrentamiento con su vida, con el mundo, y así vislumbrar en todo su esplendor la condición humana dictada por la muerte: finita y limitada. Motivo por el cual descubre una certeza, “desde ese instante todo sería distinto (...) la música, mi relación con la música, mi relación con el mundo y con mi cuerpo, con la gente a la que he amado”⁸⁰, es decir, con todo lo que hasta el momento le había dado sentido o significado a su existencia; ciertamente, si el hombre, en nuestro caso Z, siente tal “malestar espiritual” de forma consciente, le será imposible volver a ser el mismo, regresar sin más a su pasado.

En un primer momento, Z se abruma en busca de respuestas a su desdichada situación, y, en un intento de explicación, reflexiona, según los planteamientos de Márai, que en algún momento él como músico se había extraviado, porque abandonó la tarea o misión (lo que debía ser) que tenía como pianista, veamos: “El placer de la música lo había perdido en algún punto de aquel camino sembrado de peligros y la música ya no me causaba placer, sino que se había convertido en una especie de trabajo forzoso y sobrehumano”⁸¹. En otras palabras, Z cambió la pasión por la música por una desesperada búsqueda del perfeccionamiento musical, de este modo, dejó de sentir su propia vida. Siendo ésta una de las primeras causas de la enfermedad.

Finalizando el concierto llega en plenitud la enfermedad, Z debe ser recluido en un centro hospitalario durante varios meses, los dolores en todo su cuerpo no dan tregua, sólo logran tranquilizarlo por medio de inyecciones narcóticas.

⁷⁹ *Ibíd.*, P.87.

⁸⁰ *Ibíd.*, P.88.

⁸¹ *Ibíd.*, P.103.

Inicialmente, el médico profesor le comenta: “No debe asustarse de que la enfermedad lleve su tiempo. Es una cuestión de paciencia”⁸², y agrega: “Pero no es sólo eso lo que quería decirle (...) sino que dentro de unos meses usted será el mejor médico de sus dolores”⁸³. Por medio de estas palabras Z comprendió que «debería luchar», “Me tocaba a mí curarme o morirme”⁸⁴. Así, es pues, como se desarrolla la experiencia del absurdo, en tanto que, la enfermedad y el absurdo recorren etapas, quizá llenas de dolor, porque la conciencia empieza a asimilar nuevas certezas acerca de su realidad diaria y de su condición humana. Al término de las cuales, ella misma, decidirá si desea morir o vivir. Si elige la segunda opción, debe conocer previamente, que será, pues, una lucha constante sin esperanza. Más adelante, Z reflexiona: “Una vez a solas, empecé a ver mi enfermedad como una especie de tarea, un trabajo o un viaje peligroso cuyas verdaderas dificultades al principio aún se desconocen. Sólo intuía que el proceso sería complejo y largo”⁸⁵.

La idea de vivir de cierta manera es recurrente en Márai, Z sospechaba que no había vivido como debía en ninguna de sus posibilidades: músico, hombre, ciudadano. Entre tanto, mientras más agudo se hacía su padecimiento, le era imposible tragar, hablar, moverse, Z había comprendido que aquella enfermedad más allá de los médicos y el respectivo tratamiento clínico, tenía que ver con él mismo, aún en aquellas duras circunstancias, Z afirma “...yo no tenía ganas de suicidarme”⁸⁶. Ante tal crisis existencial, Z no sentía miedo ni desesperación, por el contrario, dice: “Y aún en ese estado, entre la vida y la muerte, sabía que sólo a través de la conciencia uno puede ser feliz sin sentirse culpable”⁸⁷. Z resistía pero seguía enfermo, entonces, qué hacía falta, por qué no superaba esa situación.

⁸² *Ibíd.*, P.124.

⁸³ *Ibíd.*, P.125.

⁸⁴ *Ibíd.*, P.131.

⁸⁵ *Ibíd.*, P.139.

⁸⁶ *Ibíd.*, P.149.

⁸⁷ *Ibíd.*, P.160.

Márai a través de dos personajes: el médico asistente y el médico profesor, introduce dos nuevas ideas en la obra. En la primera, el médico asistente o chamán sostiene que “Un médico únicamente sabe tratar las enfermedades. Sólo Dios sabe curar”⁸⁸. Así, afirma que sólo pocos médicos “chamanes” o “viajeros celestiales” que median entre Dios y los humanos saben calmar la enfermedad, en otras palabras, el caos aparece porque la divinidad abandona al hombre, de este modo, es él quien debe buscar la forma de acercarse a Dios para conseguir la sanación celestial. Sin embargo, esta idea guarda sentido con la del deber ser, en tanto que, piensa la enfermedad y la guerra como rompimiento del orden del mundo.

Por su parte, el médico profesor considera que para superar la enfermedad o el absurdo, el hombre debe mantener una sustancial relación con la vida, dice así: “El todo quizá significa tener un vínculo real y esencial con la vida (...) el todo es la creación, una corriente profunda que impregna a una persona cuando se encuentra con Eros. Porque Eros tiene mucha fuerza”⁸⁹. Seguido a esto, el médico manifiesta que donde Eros vive hay deseo de existir, mientras que, en ausencia de Eros, el cuerpo y el alma enferman, desembocando en una sordera existencial.

Así, entonces, si se toma la segunda reflexión, la enfermedad consiste en la falta de Eros en tanto deseo (*pasión*) por la vida en compañía de una mentira vital, carencia de verdad. A partir de esta meditación, Z al fin inicia, acaso, su recuperación, pues descubre cierto saber acerca de la vida.

El médico profesor piensa la existencia como una «melodía»: “...la vida, que tiene esa voz tan especial a la que nadie puede resistirse”⁹⁰, pero que, cuando el hombre siente que la realidad lo supera adquiere un vacío que conduce a la enfermedad, y su nuevo reto es unir cuerpo y alma para vencerla. Adicionalmente,

⁸⁸ *Ibíd.*, P.134.

⁸⁹ *Ibíd.*, P.176.

⁹⁰ *Ibíd.*, P.174.

el médico le comenta a Z que cuando acude al llamado de un enfermo: “–Me viene a la cabeza una pregunta (...) ¿cuál es la mentira que hay aquí? Me refiero a cómo la mentira de una vida ha llegado a traducirse en enfermedad”⁹¹, en este momento, Z sintió por primera vez, que aquel hombre le ofrecía la cura a su mal: la verdad. Así, el músico “Intuía que tras tres meses de enfermedad debía tomar una decisión”⁹²: morir o vivir, con el deseo de superar los riesgos que su elección implicara.

Por lo anterior, observamos que en *La hermana*, la mentira y la sordera existenciales conducen a un sentimiento de desolación frente a la propia vida, que es representado por la enfermedad y la guerra, esto es, por el resquebrajamiento de la armonía entre el hombre y el mundo, es pues, en este sentido, el sentimiento del absurdo una consecuencia, cuyo motor es el mismo ser humano. Visión que en parte se aleja de la expuesta por Camus respecto a la experiencia del absurdo, porque, aunque comparten, hasta donde se ha visto, el desarrollo o movimiento de la conciencia, para el filósofo esta situación existencial ocurre por necesidad, es inevitable, no ocasional, como pretende Márai.

Son comprensibles las consideraciones expuestas en la obra literaria, si se recuerda el contexto histórico vivido por su autor, quien en uno de sus ensayos manifiesta:

...si los escritores húngaros examinan su conciencia en estos singulares tiempos de crisis habían de juzgarse sobre todo a sí mismos (...) La nación está en gran peligro, como otras en Europa -¿cuál ha de ser mi tarea en este momento? ¿Qué **responsabilidad** me corresponde en todo lo que ha sucedido?⁹³

⁹¹ *Ibíd.*, P.178.

⁹² *Ibíd.*, P.192.

⁹³ MÁRAI, Sándor citado por Ernő Zeltner. *Sándor Márai. Una vida en imágenes*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia. 2007. P.137. (Negritas propias).

En consecuencia, se advierte que Márai piensa el individuo humano como parte de la sociedad, del mundo, y de él dependen las circunstancias de su existencia, primordialmente, a nivel colectivo, de ahí que, su misión es de esta misma índole, apelando a la conciencia social. Con esto, se presencia la postura conservadora del burgués Márai, contraria a la de Camus. Por su lado, a Z le corresponde “dar algo a la humanidad... lo que no es poco hoy en día, cuando la gente se esfuerza en destruir todo lo que tiene sentido en esta vida”⁹⁴. No obstante, la “superación” de la enfermedad concierne únicamente al individuo, aunque medien en tal experiencia algunos factores.

3.1.3 Después de la enfermedad

Luego de atravesar las peores etapas de la enfermedad, cuando el hombre siente náuseas de su existencia, comienza, lo que podría llamarse, la superación de la enfermedad, que consiste en hacerse más fuerte que ella, como Sísifo, aunque éste permanezca plenamente en el estado absurdo.

A este propósito Z considera:

La enfermedad era completa, real y absoluta. Me dispuse a conocerla. Como un náufrago arrojado en una isla, empecé a orientarme con gestos apocados y cautelosos en ese ambiente nuevo, lleno de matorrales y peligros. Busqué el sitio que me correspondía en aquella nueva dimensión (...) un clima diferente al del pasado (...) Pero el aprendiz de chamán me había dicho que el hombre era infinito⁹⁵

Dicho de otra forma, Z asimila su estado, pero, a la vez, comprende que tiene la capacidad de superarlo, en cierto sentido. Pues, evidentemente, el pianista es

⁹⁴ Op. cit., P. 134.

⁹⁵ Ibíd., P.140-141.

incapaz de tocar de nuevo su instrumento, más aún, pasada la enfermedad decide permanecer en la vida, en el absurdo provocado por su mal corpóreo, sin esperanza alguna de recuperación.

Si seguimos las indicaciones del médico profesor, “La vida es veneno si no creemos en ella, si ya no es más que un instrumento para colmar la vanidad, la ambición y la envidia. Entonces uno empieza a sentir náuseas”⁹⁶. Pero, si hay interés en la vida y se decide permanecer en ella, se hará por medio de la pasión, de la obstinada fe en el hombre.

Entre tanto, una noche Z escucha desde su fatídico estado una voz femenina que le dice: “-No quiero que muera”⁹⁷, ruego capaz de hacer volver a la vida al músico. Quien, a continuación, señala:

Por primera vez para mí, el arte y la vida se fundieron en ese silencio; comprendí entonces, con un pie casi en el otro mundo, que tanto en la música como en la vida existe una especie de contacto final, una última armonía matemática, y es precisamente en ese instante cuando la armonía se resuelve convirtiéndose en vida o en muerte⁹⁸

Al cabo de esto, luego del trasegar de la conciencia, el hombre reconoce la certeza final: “*La razón no es nada. La pasión lo es todo*”⁹⁹. Cuando se juzga acerca del sentido de la existencia humana particular, la razón queda relegada, en tanto que, carece de explicaciones, mientras que, existir es una decisión producto de la pasión vital en el hombre, en nada más. En un mundo carente de sentido hace falta un sentimiento que permita permanecer en este clima. Al término de su padecimiento Z comprendió que “aquella lucha o marcha no era la enfermedad,

⁹⁶ *Ibíd.*, P. 179.

⁹⁷ *Ibíd.*, P.194.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ *Ibíd.*, P.197.

sino la vida entera”¹⁰⁰, en la cual el hombre necesita de cierta energía, “Así pasaron seis días. Y entonces decidí no morirme.”¹⁰¹. Ahora, Z se sentía capaz de afrontar su nueva realidad, decide ir a Budapest, su casa, no a Atenas como lo tenía previsto, al encuentro con E.

Al finalizar el capítulo quinto, el manuscrito de Z, el médico asistente se permite una reflexión:

–Oh, vivir es una gran responsabilidad. Imagínese, vivir entre la gente... Muchos no lo soportan. ¡Cuántos intereses! El tedio, la vanidad, la ambición, los sentidos; y detrás de todo, la muerte... ¿Quién puede soportarlo sano siempre, durante toda una vida?¹⁰²

Así, damos cuenta que Márai conoce, como Camus, la condición de la especie humana, que resta significado a la existencia, exigiéndole al hombre una fuerza o energía especial para resistir, de modo que, aunque el panorama social e individual sea desolador, se permita escuchar la melodía de la vida. De ahí que, en el capítulo sexto, el escritor califique el manuscrito de Z, como una composición melódica, aunque, ciertamente, expresada a través de la palabra.

3.2 SÍNTESIS DEL ABSURDO EN LA NOVELA:

Concierne estudiar ahora los capítulos uno y dos de La hermana, donde se narra el encuentro entre un escritor y Z, en vísperas de la tercera navidad (1941) desde el inicio de la gran guerra. El primer capítulo introduce el contexto de la época, la destrucción de ciudades, la miseria y sufrimiento humanos, la inminencia de las dudas y la angustia. Según el pensamiento de Márai “...en el destino de una sola persona la fatalidad puede condensarse con la misma intensidad que en el de

¹⁰⁰ *Ibíd.*, P.205.

¹⁰¹ *Ibíd.*, P.212.

¹⁰² *Ibíd.*, p.250.

pueblos enteros”¹⁰³. Lo anterior para ilustrar, en últimas, que el padecimiento vivido por Z, así como el sin-sentido de la existencia atañe más allá del individuo a la humanidad en conjunto.

La imagen de aquellos hombres encerrados en el hotel corresponde a un ejemplo del absurdo, pues ellos fueron allí en busca de una navidad tranquila en desarrollo de sus actividades preferidas, en un intento de huida. Sin embargo, como se expuso antes, el hombre *quiere* algo pero el mundo le *ofrece*, la mayoría de veces, algo adverso. El hotel de montaña pronto se transforma en una cárcel para sus huéspedes, “todo lo que habíamos imaginado nosotros, los náufragos del pequeño hotel, en el momento de emprender el viaje desde nuestros hogares urbanos (...) en realidad resultó una pérdida de tiempo exasperante”¹⁰⁴, significa esto que cualquier propósito humano se enfrenta en vano con la realidad, según el mismo Márai.

Entre tanto, el escritor se pregunta: “¿Qué hace el preso que toma conciencia de su desesperada situación?”¹⁰⁵. Según Camus, si una situación es trágica, lo es siempre que haya quien sea consciente de la misma. De este modo, aquellas ligeras vacaciones se convirtieron en una tortura, obligados a permanecer juntos en un espacio reducido, las condiciones climáticas impedían siquiera dar un breve paseo en las cercanías. Adicional a esto, la adversidad no sólo se encontraba allí, sino en el reporte diario de ciudades destruidas. Este encierro absurdo se agudiza aún más con el suicidio de una pareja de amantes, quienes incapaces de soportar y afrontar su realidad deciden morir.

Estos sucesos, el inesperado estado del clima y el suicidio de los amantes, el primero como manifestación del absurdo, el segundo como consecuencia indirecta, la evasión de la realidad por medio de la muerte, llevan al escritor,

¹⁰³ *Ibíd.*, P.9.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, P.12.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, P.14.

consciente del sin-sentido de la existencia, a cuestionarse acerca de las causas de estos hechos fatales. El escritor, atónito, reflexiona:

En este momento tan particular sentí que no había esperanza para los hombres. ¿Por qué esperar, pensé, por qué creer que grandes pueblos puedan entenderse (...) cuando todas las personas son víctimas desesperadas y casuales de pasiones ciegas e impulsos irracionales?¹⁰⁶

En últimas, el escritor manifiesta su preocupación por la realidad y la naturaleza humana, desilusionado porque le parecía imposible que aún en posesión de la razón todo se presentara tan absurdo. Tanto así que casi gritaba: “No puedo aceptar que ningún sentimiento sea más potente que la razón”, de lo que resulta, una creencia vana, altamente acogida, a saber, la razón es superior y absoluta, más allá de cualquier sentimiento. Veamos pues, qué responde Z, quien conoce la experiencia del absurdo, a las dudas de este hombre.

Z es, ante todo, un artista. No tiene a la razón por absoluta, más bien, considera los sucesos humanos en relación con las fuerzas de la naturaleza, detrás de lo cual permanece un ente divino, aunque distinto al Dios de los cultos y las iglesias. Se deben pues a que la gente “se vuelve sorda (...) por los ruidos apagados de la vida, no oyen lo esencial, no perciben las señales. Pero Dios habla sin cesar”¹⁰⁷. Esta sordera existencial no es otra cosa que la falta de conciencia, sin la cual el hombre en medio de su libertad “enloquece”. La destrucción, la guerra, la muerte reflejan, en parte, la impotencia humana, pero, al mismo tiempo, la carencia de una pasión consciente por la vida.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, P.41.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, P.53

Finalmente, Z informa al escritor sobre la enfermedad que tuvo hace algún tiempo, y le advierte “La realidad es la enfermedad, nada más. Y también es una realidad que me ha despojado de la música”¹⁰⁸, como si dijera: la realidad es el absurdo, nada más. Y también es una realidad que me ha despojado de lo que algún día tuvo sentido en mi existencia. En este sentido, se observa al inicio de la novela, la descripción del escritor sobre Z, “...si en el momento del encuentro las maneras y el comportamiento de Z. no me hubieran convencido de que afrontaba su duro destino no sólo con singular entereza, sino también con serenidad y optimismo”¹⁰⁹. Esta imagen permite considerar el espíritu de un hombre absurdo, consciente de su destino, dispuesto a afrontar su nueva realidad.

Al final de este recorrido se han de considerar varias cuestiones. La primera de ellas, consiste en que el estudio de una obra literaria nunca es tan sencillo, su lenguaje, sus múltiples imágenes, su contexto, entre otros, hacen su composición cada vez más compleja. En este orden de ideas, Márai en *La hermana*, expone la experiencia absurda desde un caso particular aunque en relación con su realidad histórica, permite así, percibir el movimiento de la conciencia del espíritu absurdo. Concuerta con Camus, principalmente, en la exposición del sentimiento del absurdo, es decir, su despertar y recorrido inicial: el enfrentamiento o divorcio entre el hombre y su vida; no obstante, Camus y Márai, difieren respecto a su posición frente a la vida, pues, la del filósofo es escéptica, rebelde y pasional con un interés eminentemente particular, por su parte, el literato, dada su procedencia, es más conservador y se preocupa no sólo por el individuo, sino por la colectividad, llamando a la conciencia social del individuo como parte de la sociedad y por tanto, responsable de ambas instancias, la privada y la pública. Del mismo modo, logra advertirse en Márai un séquito de esperanza y optimismo por la vida por medio de lo cual sostiene que la realidad cotidiana sí puede mejorar. Así, qué podemos decir acerca de *La hermana* sin temor a equivocarnos. Por

¹⁰⁸ *Ibíd.*, P.63.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, P.10.

momentos, la novela parece ser, sin lugar a dudas, una obra del absurdo; sin embargo, en otros, Márai introduce ideas un poco más entusiastas que dan cabida a la ilusión, como se acaba de referenciar. En efecto, se considera *La hermana* como una obra que presenta la experiencia absurda sin ser fiel a sus certezas.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Puntualizar un número de conclusiones en este punto es reiterar las afirmaciones hechas a lo largo del presente trabajo, pues, cada capítulo cuenta con su propia síntesis y conclusión. No obstante, si se ha de expresar algo aquí acerca del sentimiento del absurdo, según lo anuncia este propósito, se dirá a modo de definición de aquél lo siguiente: en primer lugar, más allá de un sentimiento es toda una experiencia del absurdo lo que vive el ser humano a nivel individual. Se dice «experiencia», en tanto que, se nutre de estados o momentos que a su vez configuran un movimiento. Inicialmente, el hombre siente un divorcio con su vida, se ve enfrentado a ella, externo al propio mundo, y necesariamente, se piensan conceptos como tiempo, libertad y muerte a partir de los cuales el hombre aprehende su condición humana: finita y limitada. En este sentido, vivir se hace cada vez más absurdo, por lo que es menester traer nuevos sentimientos a la realidad concreta en aras de afrontar el día a día, éstos son: la rebelión y la pasión. Camus expone, en últimas, una propuesta existencial que a partir de la pregunta por el sentido de la existencia promueve la pasión obstinada en el hombre y la vida, aunque, sin esperanza e ilusión.

Así, y en conocimiento de los principales rasgos del existencialismo, se puede afirmar que si bien Camus es un pensador existencialista en tanto que sus reflexiones parten del problema de la existencia humana, no lo es en la medida que rechaza el “salto” hacia lo divino o lo que se encuentra más allá de lo humanamente cognoscible. Su propuesta es universal. Cualquier hombre en algún momento puede experimentar el absurdo y seguir sus consecuencias. De ahí la pertinencia del presente estudio.

Por su parte, *La hermana* presenta a su modo la experiencia del absurdo. Z encarna su propio drama a partir de lo cual empieza a representar el hombre del absurdo. En relación con el pensamiento de Camus, se puede considerar la

propuesta de Márai un tanto cargada de esperanza, además, con la idea del cumplimiento del deber ser, así como de la misión humana dentro de la realidad social. Entonces, Márai se aparta del filósofo, cuando se preocupa no sólo del individuo sino de la sociedad en general, proyectando al hombre como parte de ésta, por tanto, responsable de los sucesos que ocurren en ella. En consecuencia, *La hermana* termina por abandonar el clima absurdo, no por incorporar su conciencia social, esto termina por ser un nuevo elemento, aunque, también es cierto que la posición de Camus se acerca más al escepticismo y el amoralismo, sino por albergar esperanza en el corazón humano aún en conocimiento de la condición del hombre, más exactamente, de su destino trágico: la muerte.

En conocimiento de las principales obras objeto de nuestro estudio: *El mito de Sísifo* de Camus y *La hermana* de Márai, es posible contrastar sus visiones propias del siglo XX con la de un pensador contemporáneo, como lo es Terry Eagleton.

Parece insólito encontrarse con un autor que se pregunta por la existencia humana en los albores del siglo XXI, sin embargo, los frutos de esta época contienen un malestar propio, reflejo de la búsqueda afanosa del hombre por encontrarle significado a todo. Quizá, sea ésta una razón por la que el inglés Terry Eagleton, crítico literario, titula un escrito: “El problema del sentido”, refiriéndose al sentido de la vida.

El texto en mención aborda la expresión “el sentido de la vida”, principalmente desde la pregunta: ¿Cuál es el sentido de la existencia? Para el pensador dicho interrogante resulta problemático porque no siempre se cuestiona sobre qué o cuál es el sentido de la vida, sino desde quién. En consecuencia, el sentido tiende a relativizarse, o mejor, se hace diferente en cada persona de acuerdo a lo preponderante que pueda ser para cada individuo, por ejemplo, un sentido religioso, político, etc.

Para quien desee seguir este trabajo se le recomienda analizar la obra de Terry Eagleton estudiada con antelación pero ausente en la construcción de este estudio, donde se presenta la diferencia de “vida” en tanto *fenómeno* y *palabra*: a saber, más allá de la palabra “vida”, interesa lo que representa. Así, el autor enuncia la expresión: “La vida no tiene sentido” a partir de lo cual expone el “no sentido” como vida sin lugar a un significado lógico o de *significación*, esto es: “carecer de objetivo, sustancia, finalidad, calidad, valor y dirección”¹¹⁰, Eagleton interpreta de este modo la anterior reflexión: “«La vida no tiene sentido» es un enunciado existencial, no lógico”¹¹¹.

Entonces ocurre un error categórico al analizar la pregunta por el sentido de la vida de una forma cuantitativa, con un sentido preciso o matemático. La dirección buscada no es del tipo de las paradojas matemáticas en donde es común descodificar y gritar con júbilo ¡Eureka! sino la de un fenómeno complejo de la existencia humana, sin respuestas deductivas o inductivas.

Así, el sentido de la vida no es un “objeto perseguido, ni un fragmento de verdad por desenterrar, sino algo que se integra y se expresa en el acto mismo de vivir”¹¹², en otras palabras, no importa el fin sino el proceso.

Al parecer la concepción de Eagleton, respecto a la pregunta por el sentido de la existencia es el presentado en las obras que nutrieron el presente estudio, más allá de una respuesta concreta, de una verdad absoluta que se ofrece a la humanidad para vivir y dar o restar sentido o significado a la existencia, el sentimiento del absurdo por medio de la conciencia ofrece al individuo un momento para pensar, desde el cual, según Camus, no se podrá regresar al punto inicial, la inconsciencia. Esta larga meditación es acerca del hombre y su vida

¹¹⁰ EAGLETON, Terry. “El problema del sentido” en: *El sentido de la vida*. Barcelona: Paidós. 2008. P.85.

¹¹¹ *Ibid.*, P.86.

¹¹² *Ibid.*, P.111.

misma, a pequeña o gran escala, según lo plantea Márái. Por eso, parece que la conciencia es para el hombre veneno y antídoto al mismo tiempo. No se pretende aquí forjar e inducir a un estilo de vida determinado, sino a una vida auténtica con rebelión y pasión según Camus, con esperanza desde Márái preocupados por el proceso más que por el fin como también lo expresa Eagleton.

BIBLIOGRAFÍA

- * BOBBIO, Norberto. El existencialismo. Ensayo de interpretación. Traducción de Lore Terracini. México: Fondo de Cultura Económica. 1966.
- * CAMUS, Albert. El extranjero. Traducción de Bonifacio del Carril. Bogotá: Oveja negra. 1982
- * _____. El mito de Sísifo. Traducción de Luis Echávarri. Madrid: Alianza. 1988
- * _____. “Los almendros” y “Prometeo en los infiernos”. En: El verano. Madrid: Alianza Cien. 1996
- * EAGLETON, Terry. “El problema del sentido”. En: El sentido de la vida. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós. 2008.
- * HOMERO. Odisea. Traducción de José Manuel Pabón. Barcelona: Planeta De Agostini. 1997.
- * JOLIVET, Régis. Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre. Traducción de Arsenio Pacios. Madrid: Gredos. 1962.
- * KIERKEGAARD, Søren. El concepto de la angustia. Buenos Aires: Espasa-Calpe. 1946.
- * KUNDERA, Milan. El arte de la novela. Traducción de Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde. Barcelona: Tusquets Editores. 1987.
- * MÁRAI, Sándor. La hermana. Traducción de MáriaSzijj y J. M. González Trevejo. Barcelona: Salamandra. 2008.
- * ROUBICZEK, Paul. El existencialismo. Traducción de J. M. García de la Mora. Barcelona: Labor. 1968.
- * ZELTNER, Ernő. Sándor Márai. Una vida en imágenes. Traducción de Elisa Renau. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia. 2007.