

**EL EXTRANJERO DE ALBERT CAMUS, UNA PRUEBA MÁS DE LA  
RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y LITERATURA**

**ADRIANA MARCELA ÁLVAREZ SUÁREZ**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ECUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2010**

**EL EXTRANJERO DE ALBERT CAMUS, UNA PRUEBA MÁS DE LA  
RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y LITERATURA**

**ADRIANA MARCELA ÁLVAREZ SUÁREZ**

**Monografía para optar al título de filósofo**

**Directora  
Ph.D. Judith Nieto López**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ECUELA DE FILOSOFIA  
BUCARAMANGA  
2010**

## CONTENIDO

	<b>Pág.</b>
INTRODUCCIÓN	8
1. CONSIDERACIONES ACERCA DE LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y LITERATURA	11
2. APROXIMACIONES AL EXISTENCIALISMO SARTRIANO	26
3. MERSAULT EL EXTRAÑO QUE SE ASUME COMO PROYECTO DE SÍ	43
4. CONCLUSIÓN	57
BIBLIOGRAFÍA	58

## RESUMEN

**TITULO:** *El extranjero* de Albert Camus una prueba más de la relación entre filosofía y literatura\*.

**AUTOR:** Adriana Marcela Álvarez Suárez\*\*.

**PALABRAS CLAVE:** filosofía, literatura, hombre, ser, libertad, angustia, proyección.

Con el surgimiento del pensamiento existencial en la época moderna, la meditación filosófica posó su mirada no ya en temas netamente metafísicos sino en el actuar del hombre en el mundo; elección, responsabilidad, angustia y libertad, pasaron a ser nociones fundamentales para el filósofo, quien comprendió además que sólo mediante el estudio del hombre de a pie, del existente singular que se hace ser proyectándose hacia sus posibilidades, se puede llegar a la comprensión del mundo mismo pues es gracias a él que éste consigue su significación.

La literatura por su parte aporta lo propio al análisis de las actitudes humanas, en sus historias se encuentra la materialización de las ideas enunciadas por la filosofía, se descubren personajes angustiados, libres y responsables, en fin, seres humanos arrojados a la absurdidad del mundo.

Queda así demostrado que la comunión entre filosofía y literatura halla su sitio en la observación y descripción del hombre. Razón por la cual la presente monografía ratifica dicha unión recurriendo a los postulados del filósofo francés Jean Paul Sartre y a la prosa literaria de *El Extranjero* de Albert Camus. Pues sólo mediante los aportes del existencialismo podrán ser comprendidas las actuaciones del señor Mersault, antihéroe por excelencia y personaje principal de la mencionada novela.

---

\* Trabajo de grado.

\*\* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Directora: Judith Nieto López.

## ABSTRACT

**TITLE:** *The stranger* by Albert Camus, one more proof of the relation between philosophy and literature.

**AUTHOR:** Adriana Marcela Álvarez Suárez\*\*.

**KEY WORDS:** Philosophy, literature, man, being, freedom, anguish, projection.

When the existential thought emerged during the modern age, the philosophical meditation focused his attention not only on metaphysical problems but in the way the man behaves. Choice, responsibility, anguish and freedom turned into fundamental concepts for the philosopher who understood that only through the study of the ordinary man, whom projects himself towards his possibilities, it's possible to get the knowledge of the world because this last one finds its meaning on the man.

Literature does his own contribution to human's attitudes analysis, in its stories the philosophical ideas take real part. Besides that, free, distressed and responsible characters are discovered. In other words, a human being is exposed to world's absurdity.

In that way is demonstrated that Philosophy and Literature find a common point in the observation and man's description. This investigation work looks forward to reaffirm this point, resorting to the Philosopher Jean Paul Sartre's postulates and to literary prose in *The Stranger* by Albert Camus. It is only through the existentialism's contributions that Mr Mersault's performances can be understood.

---

\* Thesis

\*\* Faculty of Human Sciences, School of Philosophy. Director: Judith Nieto López.

## INTRODUCCIÓN

La relación entre filosofía y literatura ha sido un problema fundamental para la especulación filosófica y los estudios literarios de los últimos años, aún cuando este tema ya se planteaba desde la antigüedad, no podemos obviar el hecho de que por diversas causas, durante un buen periodo, dichas disciplinas fueron consideradas saberes escindidos. Sin embargo, como ya se dijo, desde hace un buen tiempo la defensa de la conexión filosofía-literatura ha pasado a formar parte de los temas más relevantes de la época, es por tal motivo que la monografía aquí presentada está encaminada a demostrar que sí es posible y que incluso es evidente y necesaria la relación entre estas dos áreas del conocimiento; la pregunta que guía la escritura de este ensayo es: ¿Es posible hallar una conexión entre los postulados filosóficos del existencialismo sartriano y las experiencias ficticias del personaje principal de la novela de Camus *El extranjero*? Es decir, lo que se busca es ratificar la existencia de la díada filosofía-literatura, recurriendo a la filosofía existencial expuesta en *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* de Jean Paul Sartre y a la prosa narrativa de Albert Camus en su novela *El extranjero*.

Este trabajo monográfico está dividido en tres capítulos. El primero se titula *Consideraciones acerca de la relación filosofía y literatura*, y lo que busca es justificar tal conexión, enumerando los aspectos que ambas disciplinas tienen en común. Para esto se contó con los aportes de Aristóteles en lo concerniente a los conceptos de *imitación* y *compresión*, pues sólo mediante la representación de las acciones humanas se consigue la comprensión de las mismas; igualmente, y teniendo claro que al entender las vicisitudes del hombre se le abre el camino a la reflexión, las meditaciones de Jean Paul Sartre en torno al papel de la literatura como dadora de libertad, constituyen otro referente teórico importante; por último, la comunión filosofía-literatura es reafirmada desde una perspectiva metodológica, de la mano de Martha Nussbaum, se asevera que la filosofía encuentra en la

utilización del lenguaje literario una herramienta perfecta para conseguir la captación de sus teorías.

El segundo capítulo: *Aproximaciones al existencialismo sartriano*, está dedicado exclusivamente a la dilucidación de los principales aportes filosóficos de Jean Paul Sartre, expuestos en su obra *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Los temas que se abordan son aquellos que tienen relación directa con el *para-sí* o ser del hombre, pues lo que se busca es hallar una conexión entre estos conceptos y las acciones de Mersault, personaje principal de la citada novela de Camus. La temáticas que se tienen en cuenta son, entre otras, el problema de la contingencia del hombre, el surgimiento de la nada, la proyección como condición de la acción, la organización de la realidad en forma de móviles, motivos y fines, la angustia y la libertad. Al finalizar la lectura de este capítulo, el lector entenderá que el hombre es un ser que está condenado a ser libre y que en el ejercicio de esa libertad, se proyecta un porvenir con el que resignifica su situación presente y se induce a la acción.

*Mersault el extraño que se asume como proyecto de sí*, es el título del tercer y último capítulo, aquí, el lazo entre filosofía y literatura se vuelve efectivo, pues se entabla un dialogo interdisciplinar entre la novela *El extranjero* (Albert Camus) y los conceptos sartrianos. Lo que se hace es extraer citas de la novela en las que se representen determinadas actuaciones de Mersault y analizarlas desde la perspectiva existencialista de Sartre, así, la indiferencia de éste personaje ante temas que para muchos son importantes, la percepción minuciosa que tiene del mundo, el asesinato que comete y la verdad a la llega antes de morir, encuentran su justificación y/o explicación en le filosofía existencial sartriana.

A modo de finalización, se ofrece una conclusión que reafirma a Mersault como un ejemplo de la comunión filosofía-literatura, pues es en la mimesis de este personaje en donde no sólo los conceptos filosóficos se hacen más evidentes y

comprensibles, sino que también se consigue afectar la existencia del lector; labor que la filosofía por sí misma no podría conseguir tan fácilmente.

Resta esperar que los objetivos trazados en esta monografía hayan llegado a buen término, y que el siguiente ensayo constituya un valioso aporte al tantas veces tratado tema de la existencia, así como una prueba fehaciente de la necesaria relación entre filosofía y literatura.

## 1. CONSIDERACIONES ACERCA DE LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y LITERATURA

Como bien se mencionó en la introducción a esta monografía, el propósito de la investigación aquí presentada es proporcionar lo propio al estudio de la relación entre filosofía y literatura y demostrar que sí es posible hallar dicha unión, recurriendo para ello a la filosofía existencial sartriana y a la narrativa de Camus. Pues bien, si hemos de ser fieles a la tesis expuesta, debemos empezar primero por precisar cuáles son los puntos de conexión entre las dos mencionadas disciplinas, es decir, debemos justificar la existencia de la díada filosofía-literatura, para después —en los siguientes capítulos— ratificar dicha unión. Tal es el propósito de este capítulo, que contará principalmente con los aportes que Aristóteles nos brinda en *Poética* y *Ética Nicomáquea*, con las meditaciones que Martha Nussbaum realiza en la introducción a su libro: *El conocimiento del amor. Ensayos sobre Filosofía y Literatura* y por supuesto, no podemos olvidar la reflexión que Sartre hace sobre la literatura en su reconocido ensayo: *¿Para quién se escribe?* Como veremos estos tres autores sustentarán el vínculo filosofía-literatura recurriendo a nociones como la imitación, comprensión y reflexión entre otros. Pero antes de pasar al desarrollo del tema en cuestión, digamos algo acerca de la amistad que surgió entre Jean Paul Sartre y Albert Camus, pues es esta una prueba más de que filosofía y literatura son disciplinas complementarias.

Según relata Ronald Aronson en su libro: *Camus y Sartre. La historia de una amistad y la disputa que le puso fin*. A mediados de 1943, después de estrenar en las tablas su conocida obra *Las Moscas*, Jean Paul Sartre conoce a Albert Camus, se dice que el joven escritor de *El Extranjero* se le presentó tras bastidores al ya reconocido autor de *El Ser y la Nada* y que este informal encuentro sería la génesis de una relación de acuerdos y discordias, que terminaría más tarde con la disolución absoluta de la amistad. El motivo de la ruptura fue netamente político, Sartre acierta en decir que tanto él como Camus

“llegaron a encarnar el conflicto histórico mundial entre dos de los principales antagonistas ideológicos del siglo” (Aronson, 2006, p. 16). Este hecho resulta irrelevante ante la cantidad de aportes filosóficos y literarios que los dos escritores le dejaron al pensamiento moderno. Concentrémonos entonces en el valor académico de la amistad y dejemos de lado las nimiedades de la enemistad, pues no conviene invertir tiempo en actividades menos provechosas, teniendo ante nosotros la grandeza de la obra sartriana y el deleite propio de la literatura de Camus.

Si bien se mencionó que el encuentro de estos dos intelectuales se produjo en 1943, ya desde 1942 existía un acercamiento de tipo literario entre ellos, Camus se había encargado de reseñar las obras de Sartre en múltiples ocasiones y éste, por su parte, había escrito un artículo bastante largo en el que analizaba a *El Extranjero* y hacía algunas alusiones a *El mito de Sísifo* (Cfr., *Ibíd.*, p. 26). Cada uno reconocía en el otro la capacidad de representar al mundo con todo y su absurdo y de dibujar al hombre como un ser existente que experimenta angustia ante la elección; pero lo que más se elogiaban, era la capacidad de vincular en sus escritos los postulados filosóficos y las formas literarias, ambos autores debían su afinidad tanto a la similitud que tenían en la concepción de mundo, como —y sobre todo— a la forma que tenían de expresar tal concepción, al estilo narrativo que utilizaban, estilo que hacía evidente la comunión entre filosofía y literatura. Camus escribió en la introducción a una reseña de la *Náusea* de Sartre que “una novela no es sino filosofía expresada en imágenes” (*Ibíd.*, p. 23). Es evidente que los dos pensadores de la época moderna, entendieron la importancia de tener como herramienta a la díada filosofía-literatura, cuando lo que se pretende es construir una verdad acerca del hombre y su existir en el mundo.

Este breve recuento histórico —si es que se puede llamar así— constituye la fuerza inicial que impulsa la escritura de este capítulo, pues si es posible encontrar en la historia ejemplos precisos de la relación filosofía y literatura, si se encuentran

testimonios concretos de escritores que la incorporaron en su estilo y que además de coincidir en el método coincidieron también en el contenido, si por arte del azar o del travieso destino, filósofo y literato se reunieron y comprobaron que el análisis del hombre en tanto existente no era un tema exclusivamente filosófico, y entendieron que para conseguir el fin último de todo escritor: la comprensión, era menester trabajar con la filosofía y la literatura de la mano, en fin, si hubo y hay quienes se resisten a la escisión de tales disciplinas, entonces no resulta descabellado afirmar que —como veremos— la relación filosofía y literatura no sólo existe, sino que además es evidente y necesaria cuando lo que se quiere es comprender las actuaciones humanas.

Ya nos dimos cuenta que la amistad entre Sartre y Camus ratifica, por lo menos en parte, la unión entre filosofía y literatura; sin embargo, es momento de contar con argumentos muchos más relevantes y precisos, salidos de la mente de los autores que mencionábamos páginas atrás, a saber: Aristóteles, Martha Nussbaum y Sartre. A manera de organización, este capítulo se ha dividido en 4 apartados en los que se desarrollarán argumentos que apoyan la mencionada relación: *1. Escritura: mimesis de la acción humana*, *2. La comprensión*, *3. Escritura: germen de la reflexión y la autorreflexión dadora de libertad*, *4. Forma y contenido*.

### **1. Escritura: Mimesis de la acción humana**

Uno de los puntos de encuentro entre filosofía y literatura, es la representación del hombre como un ser que actúa. Todo escritor, sin importar sobre qué tema escriba, expresa una noción de mundo, y desde el texto, el lector puede descubrir aquello que es o no importante para el autor. La escritura es por tanto un ejercicio de comunicación, en el que según Estanislao Zuleta, el emisor (escritor) trasmite un mensaje al receptor (lector), un mensaje que expresa una visión de la realidad (*Cfr.*, Zuleta, 1992, pp. 263-283); el mensaje emitido puede ser de muchos tipos, un escritor por ejemplo, podrá explicar la realidad desde una perspectiva física,

dando a entender que su concepción de mundo es puramente científica. Los escritores literarios por su parte, concentran sus esfuerzos en representar la realidad tal cual se nos muestra, la prosa literaria se limita a explorar la naturaleza humana, posar nuestra mirada en las palabras que componen una novela, es pasar a ser testigos silenciosos de las vicisitudes que experimenta un personaje, comprometernos a ser cómplices de él, sentir como propias sus derrotas y tristezas, es en suma, universalizar un drama particular.

La novela haya su razón de ser en el terreno de la existencia y propone que a partir de la narración de experiencias singulares, el lector reflexione acerca de la naturaleza humana y descubra que a pesar de lo distintas que resultan ser las vidas que se representan, cada una a su manera, “presenta un nuevo modo de comprender la vida humana aplicable también a los demás, que también podemos utilizar para reconocernos a nosotros mismos” (Calvino, 1994). Tal es el mensaje de la literatura, he ahí su valor. La prosa narrativa convierte a las acciones en imágenes, toma como substrato al hombre que siente, duda y se equivoca, y lo convierte, gracias a la estética y versatilidad del estilo literario, en un personaje que aunque exista en una esfera imaginaria nos conmueve y representa y al representarnos nos induce a una autorreflexión que únicamente se consigue gracias a la comprensión.

El célebre filósofo Aristóteles ya en su tiempo meditaba sobre el tema, en la *Poética* y en *Ética a Nicómaco*, podemos hallar un excelente referente teórico que servirá para reforzar y sustentar la máxima de que la literatura es una representación del hombre que actúa, que a pesar de narrar una experiencia particular, consigue universalizarse por medio de la comprensión.

En los primeros pasajes de la *Poética*, el estagirita define la poesía trágica y ditirámica, la epopeya y la comedia, como imitaciones que difieren tan sólo por el medio que utilizan para representar aquello que imitan (*Cfr., Poética, 1447a*).

Acertemos en decir con base en esta definición que las artes literarias son en esencia imitaciones, y sigamos con el análisis de las reflexiones aristotélicas para entender mejor el problema de la imitación. La pregunta pertinente es ¿Qué o a quién se imita? “puesto que los imitadores imitan a sujetos que actúan, es preciso que (dichos sujetos) sean honestos o deshonestos (...) ya sean mejores, ya peores, ya iguales a nosotros mismos” (*Ibíd.*, 1448a).

La respuesta a la pregunta antes indicada es sencilla y a la vez fascinante, puede pensarse que el filósofo no requirió de mucho tiempo de meditación, ni de un ocio filosófico exagerado, para concluir que la poesía (antecesora de la novela) es imitación de sujetos que actúan, ya que basta una sola mirada, una breve lectura, para darse cuenta de que lo que en las piezas literarias se representa es la vida misma, que la piedra sobre la cual la narración construyó su edificio es la experiencia humana; basta con que el lector se adentre en el ejercicio de la lectura literaria, para que reconozca que el libro no hace otra cosa distinta a imitar acciones humanas que se hacen pasar por experiencias personales, recuérdese que se imita a sujetos similares a nosotros mismos, es decir, a hombres honestos, mentirosos, débiles, en fin, a seres en el mundo.

En esto Aristóteles es muy claro, el término *mimesis* (imitación) se repite con frecuencia en la *Poética*, incluso resulta ser un requisito para aprender, una actividad connatural al hombre, aquello que nos diferencia de los animales: “porque el hombre es más propenso a la imitación y realiza sus primeros aprendizajes a través de imitaciones” (*Ibíd.*, 1448b). La imitación adquiere una doble función, es a la vez arma de aprendizaje y fundamento de toda narración, funciones interdependientes, pues se imita para crear una obra literaria y del éxito de esa representación depende el aprendizaje del espectador, únicamente se aprende por imitación cuando se lee o cuando se asiste a la escenificación de una obra teatral, “prueba de ello es lo que pasa con las obras: las imágenes de cosas que en sí mismas son desagradables de ver (...) nos causan placer cuando las

vemos representadas con mucha exactitud (...) porque resulta que quienes las contemplan aprenden y deducen lo que cada objeto es, como que esto es aquello” (*Ibíd.*, 1448b).

Más adelante veremos qué connotación adquiere la categoría del aprender, por lo pronto sigamos con la cuestión que nos ocupa: el hombre como motivo de imitación. Sobre el tema se han levantado muchas discusiones, algunos afirman que se representa a un hombre valiente, incapaz de dudar y errar, otros en cambio, optan por defender la idea de que las características del personaje literario son tomadas del hombre de a pie, del sujeto común; la primera opción está en contravía del argumento que se ha venido defendiendo, pues si la representación es de un hombre excepcional, absolutamente correcto, el reconocimiento del que habla Aristóteles y la reflexión a la que debe inducirnos la literatura sería nula, ningún sujeto del común podría identificarse con las características de un héroe que no se ve envuelto en un dilema moral o en una situación de angustia; la segunda opción es más razonable, pues concuerda con la máxima Aristotélica de que se imitan a sujetos similares a nosotros y permite asegurar que si la imitación es de un ser existente que antes de razonar siente, se facilita la comprensión y se logra una afectación en el espectador.

La dicotomía expuesta puede solucionarse, por lo menos en parte, si acudimos de nuevo a la *Poética* y comprobamos que en efecto, los personajes literarios son una imagen de nosotros mismos, una representación de las acciones humanas en su forma más simple. A eso debe la literatura su carácter aleccionador, pues un personaje que se declare no apto para el error, en nada puede conmover al lector, mientras que uno que sea el paradigma de ciertas experiencias vitales particulares, se convierte fácilmente en un modelo moral; la tragedia, junto con las demás artes narrativas, consigue su valor formativo y su característica de universalidad cuando efectúa la mimesis de acciones humanas verdaderas. Hécuba, Edipo o Antígona, por nombrar algunos personajes literarios, o si se

quiere: Mersault, Ana Karenina o Fausto, no son netamente inventos ficticios, no son personajes salidos enteramente de la imaginación de un escritor, todos ellos son puros arquetipos que imitan determinadas experiencias humanas, cada espectador podrá encontrar en alguna pieza literaria, la representación de una acción que le es propia, el receptor entiende el mensaje del emisor, cuando se ve mimetizado en un personaje y siente propios los conflictos y dilemas que aquel experimenta.

Concluamos hasta aquí que la creación literaria se sustenta en la imitación y que imita todo tipo de actuación humana. El lector podrá encontrar una clasificación detallada de las artes literarias en la ya nombrada obra aristotélica, en donde si bien no se afirma que las actuaciones que se representan son elevadas, sí se asegura que en estilos literarios como la tragedia, prima la representación de hombres virtuosos de carácter noble y actuar correcto<sup>\*</sup>; clasificación que no vale la pena exponer, ya que estamos estudiando a la literatura en su forma más general y por consiguiente, nos basta con saber que ésta es en esencia representación de la existencia del hombre; el modo como se presente la imitación y las características que elija imitar, no son significativas para la presente investigación, pues es la mimesis de las acciones humanas y no los valores que se imiten, lo que propicia la comprensión y la compasión del lector.

## **2. La comprensión**

Es momento de abordar el problema de la comprensión, se ha dejado claro que la narración es un simple acto de imitación que se fundamenta en la existencia humana, y se ha precisado que el personaje literario es, en palabras de Carmen Trueba, un “Arquetipo de la acción y del carácter humano” (Trueba, 2004, p. 70).

---

<sup>\*</sup> No se piense que la tragedia no logra conmover al espectador y hacer que sienta como propias las acciones representadas, pues si bien se dice que en la poesía trágica prima la imitación de hombres virtuosos, esto no excluye la posibilidad de que aquellos personajes yerren, de hecho muchas veces se necesita del error, lo que se quiere dar a entender, es que las tragedias representan acciones y hombres heroicos y correctamente éticos.

Nuestro análisis nos ha llevado a una definición de la literatura, no obstante, nada se ha dicho de la relación que guarda con la filosofía, esto se debe a que la noción del comprender o lo que es lo mismo entender\*, no se ha aclarado del todo, noción altamente relevante, porque de ella depende la universalización de la experiencia narrada y el nacimiento de la reflexión en el lector, actitud enteramente filosófica.

“El entendimiento y el buen entendimiento (...) no son absolutamente lo mismo que la ciencia o la opinión, ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular (...) porque el entendimiento no se aplica a lo eterno e inmóvil, ni a un género de cosas que están en proceso de llegar a ser, sino a cosas que pueden suscitar cuestiones y ser objeto de deliberación” (*Ética Nicomáquea*, 1143 a).

Las reflexiones presentadas anteriormente facilitan el trabajo de pensar la noción de comprender, puesto que ésta recae sobre las acciones humanas y en consecuencia sobre las imitaciones. Aristóteles es muy claro en ese punto, la comprensión nada tiene que ver con las virtudes del alma científica, es decir, no se comprende aquello que es siempre de la misma forma, por eso la comprensión no es ciencia ni tampoco opinión, pues su labor no consiste en emitir juicios acerca de lo que ya está y es inmutable, su acción, por el contrario, es emitir juicios sobre aquello que cambia, sobre lo contingente, y como hemos mencionado, no hay nada más contingente que la naturaleza humana.

Así las cosas, la comprensión recaen sobre las acciones del hombre, no es un concepto abstracto, es práctica, versa sobre la experiencia. Los juicios que emite no se encasillan en las categorías de falso o verdadero, sino en las de correcto e incorrecto, el juicio del entendimiento es un juicio ético, analiza la acción y determina si se corresponde o no con los mandatos éticos; sin embargo —dice

---

\* Los términos entender y comprender se utilizan indistintamente, ya que el equivalente griego *syniénai*, lo permite; además esta sinonimia es efectuada en varias traducciones de la *Ética Nicomáquea*

Aristóteles—, la comprensión no es lo mismo que la prudencia, pues ésta es normativa, dictamina qué es lo que se debe hacer, mientras que aquella sólo juzga, se detiene a mirar la naturaleza humana, las elecciones que determinan su actuación y reflexiona sobre ellas (*Cfr., Ibíd., 1143a*) El entendimiento se aplica a las cosas que son objeto de deliberación, esto es, se encarga de juzgar las cosas que son objeto de la prudencia; la prudencia regula el accionar humano, determina las leyes éticas, ordena qué se debe hacer y qué no. El entendimiento por su parte, habla acerca de esas cosas, comprende las leyes éticas, las aprende y las juzga, “porque al aprender lo llamamos muchas veces entender” (*Ibíd., 1143a*).

Esta sinonimia entre el aprender y el comprender, refuerza todavía más el carácter filosófico de la literatura, Aristóteles nos anuncia que hay un conocimiento distinto al científico, que es posible aprender otra cosa que no sea ciencia y que el comprender nada tiene que ver con el conocimiento abstracto y universal; el sabio griego abre la posibilidad de concederle a la literatura una función distinta al goce estético, una función de enseñanza. Pensamiento que Italo Calvino rescata en la edad moderna, cuando en uno de sus tantos ensayos sobre literatura y filosofía, titulado: *El libro, los libros*, le confiere a la novela una vocación enciclopédica, las novelas “componen verdaderamente un cuadro de la totalidad a partir de la singularidad de las existencias humanas, de las vicisitudes individuales, siempre particulares, siempre contradictorias, siempre ambiguas, nunca univocas” (Calvino, óp., cit.). La lectura de textos literarios se convierte así, desde la antigüedad y aún hoy, en un escenario más del conocimiento, nos enseña, no a entender la razón de los fenómenos físicos, sino a entender la naturaleza del hombre, el porqué de sus elecciones, lo que determina sus acciones, aquello que lo afecta y lo apasiona, en resumen, nos adentra en el escabroso mundo de la existencia humana.

Tenemos claro que aprendemos mediante la imitación que es connatural a los hombres y que aprendemos aquello sobre lo que se delibera; así, lo que

entendemos son las acciones de los seres humanos, y la literatura, al ser imitación hecha palabra, se convierte en la herramienta indispensable de la actividad de comprender. La escritura de textos literarios deja de ser el resultado de un ocio artístico y pasa a ser el testimonio de una investigación que tiene como objeto de estudio al hombre, se vuelve filosofía porque aporta lo propio a la desgastante empresa que busca conocer la esencia de la existencia humana, pero ante todo, la literatura es filosófica porque versa sobre lo universal: “la poesía es algo más filosófico y serio que la historia; la una se refiere a lo universal; la otra, a lo particular” (*Poética*, 1451b).

Pero no se asemeje a la literatura con la historia, porque aquella (la literatura) no se concentra en narrar lo que sucedió, a pesar de que toma como base las experiencias humanas, no se limita a enumerar datos, no se desgata en la especificación de fechas y lugares, su función va mas allá, ella narra lo universal y “lo universal es lo que corresponde decir o hacer a cierta clase de hombre, de modo probable o necesario” (*Ibíd.*, 1451b). Los textos literarios cuentan una historia particular, pero la relatan en detalle, especifican los móviles y las consecuencias de ésta, consiguiendo así que la acción se convierta en un referente universal. Según Aristóteles, el literato se compromete con la historia que narra, intenta entender al que efectúa la acción y busca que el lector lo comprenda también, por eso describe cómo pudieron haber pasado las cosas, cuáles pudieron ser las razones que motivaron determinada acción, porqué decidió elegir esto y no aquello, en fin, el literato representa un mundo probable a partir de la imitación de una experiencia real. El historiador en cambio, es objetivo, expone lo que pasó, no opta por entender al que actúa, no lo juzga pero tampoco lo salva, simplemente lo reseña: “El historiador y el poeta difieren en que el uno narra lo que sucedió y el otro lo que podría suceder. Por eso, la poesía es algo más filosófico y serio que la historia; la una se refiere a lo universal; la otra, a lo particular” (*Ibíd.*, 1451b). Carmen Trueba —apoyada en Martha Nussbaum— llama a esto la idiosincrasia del historiador, y efectivamente veremos más

adelante, que la relación entre filosofía y literatura, depende también del estilo literario, un estilo que a diferencia del lenguaje de la historia, facilita la comprensión y propicia una enseñanza de tipo universal.

Retomando la idea de Italo Calvino, es permisible afirmar que la literatura es un acto de conocimiento, que leer novelas es como leer enciclopedias que nos enseñan gracias a las bondades de la representación, que las actuaciones humanas, por singulares que sean, pueden ser paradigmas de la naturaleza humana y en consecuencia, pueden ser tomadas como verdaderos manuales de ética, que como ya se dijo, no determinan qué es o no correcto hacer, pues eso no le concierne al comprender —ni tampoco a la ética—, sino que juzgan y opinan sobre las actuaciones del hombre, emiten juicios éticos respecto a la actitud que toman frente a las consecuencias de sus actos, obligan al lector a reflexionar sobre su propia condición y a asumirse como sujetos actuantes, libres y éticos.

### **3. Escritura: Germen de la reflexión y la autorreflexión dadora de libertad**

En la introducción de este capítulo postulamos a Camus y a Sartre, como modelos de escritores que construyeron su estilo narrativo a partir de la díada filosofía-literatura, hecho que encuentra justificación en los argumentos hasta aquí expuestos, sin embargo, hay más, existe otro argumento que sustenta la necesidad de la relación entre estas dos disciplinas y ese fundamento teórico lo encontramos precisamente en un ensayo de Sartre titulado *¿Para quién se escribe?*, curiosamente este filósofo es quien aporta uno de los postulados más sólidos a favor de dicha conexión, pues afirma que la literatura propicia espacios de reflexión y de autoconocimiento, que nos invita a pasar de la comprensión de los actos narrados a la autocomprensión de nuestra existencia. Veámoslo más despacio.

Según Sartre, escribir es un acto generoso, el escritor le concede al lector una conciencia de su enajenación y con esto una conciencia de sí, que se convertirá

después en una salida hacia la libertad, en la concepción sartriana, la escritura literaria trasciende de la esfera de la comprensión del mundo a la de la reflexión; el literato o el filósofo, le revelan al hombre su historicidad, le hacen entender que la libertad abstracta y universal es inexistente, que sólo existen libertades particulares que se manifiestan en acciones singulares (*Cfr.*, Sartre, 2003, p. 109) y que comprender esto es ya dar un paso hacia esa liberación concreta, comprender nuestra singularidad, nuestra experiencia inmediata, nos permite luchar contra la enajenación del mundo.

El escritor es un transgresor porque dota de conciencia a la sociedad, hace un llamado a la libertad del lector, le revela al mundo como pura enajenación (*Cfr.*, *Ibíd.*, p. 110), le hace entender gracias a sus historias, a la mimesis de la acción, que el hombre se encuentra preso, y esa comprensión, ese reconocimiento del que ya hemos hablado, obliga al lector a asumir su presente inmediato, a luchar contra él, a efectuar la negatividad de su realidad, es decir: se niega a seguir existiendo como un ser enajenado y decide actuar para cambiar la realidad que le resulta insoportable.

Le escritura nos despierta del sueño profundo en el que sucumbimos lentamente, sin las narraciones, seríamos incapaces de comprender el mundo, de verlo tal cual es, de descubrir que la naturaleza humana está sometida a la ausencia de la libertad, el escritor es un dador de libertades (*Cfr.*, *Ibíd.*, p. 144), nos obsequia por medio del relato y de las representaciones de la acción, la comprensión, y esa comprensión nos conduce a la reflexión, induce al hombre a asombrarse ante el mundo, a detenerse a observarlo y descubrir su verdad, para luego aventurarse a actuar y arriesgarse a cambiar aquello que le resulta intolerable y así manifestar por medio de la acción y de la elección que él es en esencia un ente libre.

#### **4. Forma y contenido**

Con esto en mente, y reconociendo que la reflexión de la que habla Sartre sólo se logra por medio de la comprensión, es oportuno ahora, meditar sobre la delicada labor de hacerse comprender, es momento de hablar de la relación entre filosofía y literatura desde el método, desde el estilo de escritura, un estilo que se refleja en la conexión entre forma y el contenido. Para tal fin remitámonos a lo dicho por Martha Nussbaum, en la introducción a su libro *El conocimiento del amor. Ensayos sobre Filosofía y Literatura*.

Según la filósofa norteamericana, en cualquier ejercicio de escritura interfieren dos elementos: la forma y el contenido, la primera expresa por sí sola lo que es importante para el autor, así si el escritor elige una forma rica en detalles, de tipo connotativo, dará a entender que su noción de vida es un devenir constante, la acción mimética no se manifiesta exclusivamente en el contenido, las elecciones formales también dan cuenta de una concepción de la realidad, expresan los sentimientos y pensamientos del autor. La relación pensamiento-forma, equivale a la relación pensamiento-expresión, pues sólo cuando se encuentran los términos adecuados y las estructuras gramaticales correctas, el pensamiento se vuelve lenguaje, en palabra escrita, adquiere la posibilidad de ser leído y comprendido.

La forma hace que el contenido sea expresable y adquiere una responsabilidad con éste, no sólo debe hacerlo explícito, sino que además debe corresponderle, de manera que si el contenido versa acerca de un tema plano y falto de asombro, las estructuras formales que se elijan, deben también ser planas y explicativas; un escritor no puede defender una noción de vida en la que dé primacía a los sentimientos y las peripecias de los hombres, mediante la utilización de unas estructuras formales que no reflejen sorpresa, pues no olvidemos que la elección de la forma expresa por sí misma una visión de la realidad, si la forma no corresponde con el contenido, el escritor parecerá ambiguo, pues expresará con el contenido una cosa y con la forma otra.

Se comprende ahora en donde radica la importancia de la forma, específicamente la de la literaria, pues la vida, ese gran escenario que alberga emociones, pasiones y sentimientos disímiles, únicamente puede ser narrada mediante la forma literaria, la cual no sólo propicia la comprensión del lector, sino que, como ya vimos, lo motiva a actuar, lo impulsa a hacer suyas las experiencias de los personajes literarios y a que movido por la reflexión y la autocomprensión transforme su propia vida. Por tanto, si la filosofía quiere reflexionar sobre las acciones del hombre, si quiere expresar una verdad sobre la naturaleza humana, debe, de acuerdo con Martha Nussbaum, valerse del lenguaje literario, único capaz de hacer entendibles las acciones y pasiones del ser existente. Los escritos que intenten representar la vida misma, deben contar con un contenido filosófico y una forma literaria.

Llegamos aquí al término de las consideraciones acerca de la relación filosofía y literatura, a modo de finalización, conviene recapitular los argumentos y condensarlos en una conclusión que enuncie cada uno de los sitios de encuentro entre las respectivas áreas del saber. El actual capítulo se interesó en mostrar lo filosófico de la literatura, pues uno de los motivos que hace que estas disciplinas se consideren escindidas, es el que extingue toda posibilidad de encontrar en la literatura algo más que un goce estético. Así, lo primero que dejamos claro fue que la conexión comienza en la palabra escrita, ambas utilizan la escritura para expresar una visión de mundo, que se concentra en explicar la naturaleza humana partiendo de la observación del hombre en tanto existente; la literatura consigue dicha explicación mediante el empleo de la mimesis, imita las acciones del hombre, haciendo de él su objeto de estudio y proclamando que puede haber un conocimiento distinto al filosófico, que se concentra en deliberar sobre la contingencia de la experiencia humana y que dicho conocimiento nace de la literatura.

Gracias a la narración de actuaciones particulares que al representar las vivencias del hombre común logran universalizarse, la literatura hace comprensible su mensaje y motivada por el deseo de comunicar aquello que sabe, se vuelve aleccionadora, le enseña al hombre —por medio de la afectación— a comprender su existencia, a descubrir su realidad y a saberse un ser para la libertad; la literatura al igual que la filosofía origina mediante su escritura una actitud de asombro, reflexión y autorreflexión.

Finalmente, filosofía y literatura entienden que van en busca de la misma verdad, que su objeto de reflexión es el mismo y que la una a pesar de que cuenta con una riqueza de contenido, carece de los instrumentos suficientes para obtener una comprensión total, en tanto que la otra, aunque capta la atención del lector, se queda corta en la explicación de las causas y consecuencias de las acciones del hombre; por tal razón deciden unirse y construir un estilo único, en el que se conecten las formas literarias y el contenido filosófico, estilo que hace evidente la existencia de la diada filosofía-literatura y que además hace de la unión una condición necesaria para explicar la condición existencial del hombre.

## 2. APROXIMACIONES AL EXISTENCIALISMO SARTRIANO

Las reflexiones precedentes nos arrojaron entre otras la siguiente afirmación: filosofía y literatura versan sobre el hombre existente, esto es, sobre el sujeto que actúa. Así que dejando de lado las cuestiones del método y demás enunciadas en el anterior capítulo, conviene ahora concentrarnos en el tema que conecta a estas dos disciplinas: el hombre. Nos corresponde entonces buscar tanto en la filosofía como en la literatura, las diferentes ideas que surgieron a partir de la contemplación de las diversas actitudes del hombre, y extraer, en la medida de lo posible, una o varias nociones fundamentales que estrechen aún más la relación entre los ya mencionados saberes. Por el momento nuestros esfuerzos estarán centrados en el área filosófica, ya que ésta requiere de mayor dedicación debido a la complejidad de algunos de sus conceptos, en el próximo capítulo posaremos nuestra mirada en la literatura y veremos, tal como se anunció páginas anteriores, que es en sus relatos en donde los postulados filosóficos, algo abstractos, encuentran una significación empírica, se hacen factibles.

El encargado de darle un giro a la tradición filosófica que había imperado hasta la época moderna, fue el existencialismo, con esta corriente, la discusión sobre el ser se desplazó al campo de la realidad, se abandonó la concepción del ser como pura entidad metafísica que condiciona y determina la existencia, y se adoptó la idea contraria que postula a la existencia como predecesora de la esencia y que formula que el hombre se hace esencia mediante el libre actuar, o lo que es lo mismo, la elección autónoma de su ser.

Uno de los máximos representantes de este pensamiento es el filósofo francés Jean Paul Sartre, en sus obras —que van desde la prosa literaria hasta el lenguaje filosófico—, se encuentra un gran referente teórico en cuanto al tema del hombre se refiere, razón por la cual, en el presente capítulo se expondrán los principales planteamientos del existencialismo sartriano hallados en *El ser y la nada: Ensayo*

*de ontología fenomenológica*. Labor nada sencilla si se comprende que lo que motivo la escritura en Sartre, fue el análisis del ser en el mundo, problema por lo demás bastante amplio y escabroso. Sin embargo, dado que la tesis central de esta monografía no es tanto la explicación del pensamiento sartriano, como sí la reafirmación de la diada filosofía y literatura, lo que aquí se le proporcionará al lector será, como reza el título, una *aproximación a la filosofía sartriana*. Con el ánimo de simplificar las cosas, la descripción se dividirá en 5 apartados que tratarán conceptos específicos y fundamentales para la comprensión de lo que Sartre llama el *ser-en-el-mundo*. Dichos apartados son: 1. *El hombre es el ser cuya existencia precede a la esencia*, 2. *El hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo (interrogación)*, 3. *El hombre no es lo que es y es lo que no es*, 4. *Nos damos el ser eligiendo y actuando, acto, móvil, motivo, fin y libertad*, 5. *La angustia es la conciencia de la libertad, responsabilidad y absurdo*.

### **1. El hombre es el ser cuya existencia precede a la esencia**

Como se dijo en la introducción, lo verdaderamente revolucionario del existencialismo y en específico del pensamiento de Sartre, es la relación entre existencia y esencia, relación que se resume en la siguiente sentencia: “la conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia” (Sartre, 1966, p. 31). Para poder entender qué significa el hecho de que en el hombre su ser sea posterior a su existir, es oportuno hacer algunas aclaraciones conceptuales en torno al problema del ser, lo primero que debemos aclarar es la noción de conciencia o *para-sí* y a su vez, el vínculo que la une con el ser de las cosas o *ser-en-sí*.

Encontramos en Sartre dos dimensiones del ser: el *en-sí* y el *para-sí*. Por ser *en-sí* ha de entenderse todo aquello que es, que es relación inmediata consigo mismo y que no remite a nada fuera de sí, el *en-sí* siempre es lo que es, no es susceptible de cambios, no es ni activo ni pasivo, el *en-sí* es el ser de los fenómenos, el ser de esta mesa o de esta silla, un ser que si bien no es develado por la apariencia que como conciencia tenemos de las cosas, tampoco es ocultado por ella, además, el *ser-en-sí* es contingente, las cosas que componen el mundo existen pero —dice

Sartre— bien podrían dejar de existir o existir de otra manera, no son necesarias (Cfr., *Ibíd.*, p. 32-36).

Ahora, si bien la apariencia de los fenómenos no revela al ser, nosotros en tanto conciencias podemos tener una noción del ser de los fenómenos, yo puedo desviar mi mirada de la imagen del objeto que se me devela y preguntarme por el ser que sustenta tal aparición; puesto que toda aparición debe fundarse sobre un ser que sustente su aparecer, puedo intentar tener una concepción de ese ser, obviamente éste nunca se me manifestará por completo, simplemente me dejará captar uno de sus modos, a esta apariencia del ser de los fenómenos Sartre lo denominó el fenómeno del ser.

Las anteriores líneas dejan entrever una verdad: “la conciencia es el fundamento ontológico del conocimiento, el ser primero a quien todas las demás apariciones aparecen, el absoluto respecto del cual todo fenómeno es relativo” (*Ibíd.*, p. 26). Ante la conciencia comparecen tanto el ser de los fenómenos como el fenómeno del ser, pues toda aparición necesita un ser al cual aparecer. La conciencia ha de ser entonces conciencia del fenómeno, pero si la conciencia es conciencia del *ser-en-sí*, es menester que sea distinta a él, requiere de un ser propio que es todo lo opuesto al *en-sí*, es proyección, desprendimiento y presencia ante sí, este nuevo ser responde al nombre de: *para-sí*.

Nótese que al hablar de la conciencia siempre lo hacemos remitiéndonos al fenómeno, dado que la principal característica de la conciencia es que es vacía, su ser es trascender, ella debe agotarse en la percepción del fenómeno, debe posicionarse en él y ser al mismo tiempo revelante-revelada; revela al fenómeno y se revela a ella como conciencia de fenómeno, pues —según Sartre— para tener un percepción plena del fenómeno, no basta con tener conciencia de él, se debe contar también con una conciencia *no tética* de la propia conciencia, es decir, debo ser consciente de que estoy contemplando a un fenómeno para que tal

contemplación se dé, de nada valdría si no tengo conciencia de ella, “todo existe como conciencia de existir” (*Ibíd.*, p. 23) la conciencia es pues conciencia de fenómeno (refleja) y conciencia de sí misma (reflexiva).

La existencia de la conciencia reflexiva nos arroja una nueva conclusión, y es que si ha de entenderse a la conciencia como consciencia de sí, ha de aceptarse también que hay en ella una posibilidad de arrancamiento de ser, que hay una fisura de ser que le permite ser presencia ante sí y contemplarse siendo conciencia de mundo. Además, debido a que nada hay en la conciencia, ya que los contenidos de ésta —bastamente trabajados por Kant— no existen para Sartre, la conciencia está condenada a buscar su ser, a lanzarse al mundo, revelarlo y revelarse, por tanto, la conciencia no es ser, o mejor, la conciencia es un existente que busca su ser, un ser que no es ella. Es imposible adjudicarle una esencia al *para-sí*, pues como se enunció líneas atrás, éste es un ser de proyecciones, se proyecta al mundo y a la infinitud de posibilidades que se le otorguen, por eso se dice que su existencia determina su esencia. El *para-sí* debe existir, recordemos que sólo hay existencia si hay conciencia de existir, pero tiene que existir como conciencia de algo, debe trascenderse y buscar su esencia en la realidad a la que trasciende (*Cfr.*, *Ibíd.*, p. 29-31).

Estas consideraciones preliminares podrán desanimar al lector dado su aparente complejidad, sin embargo, la labor se facilita si remplazamos los términos *en-sí* y *para-sí* por los de realidad y hombre, lo que obtenemos es que ante el hombre —entendido como pura subjetividad puesto que carece de esencia— aparecen todos los fenómenos, si bien ellos tienen existencia propia, su significación depende de la captación que él (hombre) realice de ellos; no obstante, la dirección de esta relación es bidireccional, pues es gracias a la existencia de la realidad que la conciencia se revela, es en el mundo en donde el hombre haya su sitio y encuentra las posibilidades que le definirán su esencia, él es fundamentalmente proyección hacia al mundo, se hace consiente de sí proyectándose en la realidad

y en el acto de esa concientización descubre que es carencia de ser, que es huérfano en un mundo plagado de posibilidades.

## **2. El hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo (interrogación)**

Al describir al fenómeno del ser o *ser-en-sí*, le concedimos una característica fundamental: la relación inmediata consigo mismo, a la vez postulamos como condición necesaria para la conciencia de algo el desprendimiento del *para-sí*, la presencia ante sí, lo que nos obligó a concluir que el *ser-en-sí* es diferente del *para-sí*, mientras aquel es, éste carece de ser, no es. Empero, la explicación no ha concluido, es necesario contemplar al hombre con todo y sus actitudes, describir qué es lo que le permite ser conciencia de sí, por qué es que puede desprenderse del ser e interrogarlo; es precisamente esta actitud, la de la interrogación y con ella la negación, lo que le ocupará en gran parte las reflexiones de Sartre.

Acorde con la tradición aristotélica, Jean Paul Sartre define al hombre como un ser que pregunta; el sólo hecho de querer indagar sobre el ser, le demuestra al filósofo que el sujeto interroga y se interroga a sí mismo como existente que guarda relación con los fenómenos, de hecho, es gracias a esa capacidad de asombro que nos hacemos conscientes de nuestra propia conciencia. Con todo y lo anterior, no ha de olvidarse que con la interrogación el no-ser llega al mundo, toda pregunta, sin importar como se formule, exige una respuesta que puede ser afirmativa o negativa, el sí y el no, esperan ansiosos el momento de penetrar al mundo, aguardan el instante en el que el hombre los haga existir, él es el responsable de esta segunda nihilización que infesta al ser de cierta negatividad, y decimos segunda porque ya antes ha ocurrido una negación del ser, que tuvo lugar desde el momento mismo en que fue formulada la pregunta, desde el momento en el que el hombre se arrancó de la plenitud de ser que es absoluta positividad, modificó su relación con él y lo sometió a su mirada inquisitiva; como si fuera poco, una tercera nihilización irrumpe en el mundo, el hombre pregunta porque desconoce, por tanto es un no saber, se reconoce como pura

indeterminación frente a la respuesta que espera. Aparte de esta triple nihilización, podemos hablar de otra forma de negatividad que se adquiere con la determinación: toda limitación es negación, la definición se construye sobre el fondo del no ser (Cfr., *Ibíd.*, p. 41-48).

Como se ve, el hombre percibe al fenómeno en el fondo de una negación, al intentar descifrarlo se distancia de él con el objeto de interrogarlo, se somete a un estado de indeterminación entre el ser y la nada, entre el sí y el no, y cuando por fin construye su respuesta, ésta se le presenta como una forma que sobresale dejando tras de sí todo un conjunto de no seres. Como subjetividad singular decido qué parte del mundo develar y qué parte dejar por siempre en el olvido, asimismo, elijo como develarlas, si se me antoja, si mi proyecto es ser un ser que aspira hacer arte, percibiré al paisaje como una expresión artística, la montaña no se me presentará como una opción apta para el alpinismo, sino más bien como una buena imagen por retratar.

Proyecto en el mundo lo que soy, lo develo a mi gusto y lo hago concordar con mis posibilidades, todo esto lo hago sobre la nada de ser, yo soy el ser que trae la nada al mundo, ya no soy solamente un *para-sí* que trasciende a la realidad y que pone en cuestión su esencia, ahora soy también el ser que funda al no ser, el ser que se hace su propia nada, pues soy el que cuestiona, el que se arranca del ser para anonadarlo, para nihilizarlo, yo le dio mi ser a la nada, la fundo desde mi propio ser, soy el responsable de la fisura que se abre en el ser y de donde emerge la nada, **yo soy esa nada** y lo soy en forma de libertad. Mi ser es una libertad que me brinda la posibilidad de modificar mi relación con los existentes, y de esa forma poder captarlos e interrogarlos. *Para-sí*, libertad, nada, tres términos que nombran a un sólo existente: el hombre (Cfr., *Ibíd.*, p. 57- 80).

### **3. El hombre no es lo que es y es lo que no es**

Henos aquí, ha surgido ante nosotros un nuevo problema, el del hombre como ser *para-sí* arrancamiento de sí y por tanto pura nada, definiciones estas que han de ser esbozadas recurriendo a la noción de temporalidad, pues únicamente entenderemos eso de que el hombre no es lo que es y es lo que no es, si integramos en nuestro análisis los términos, pasado presente y futuro, el tan conocido *e-kstasis* Sartriano.

La importancia de la existencia de la nada y de las famosas *negatividades*, realidades que tienen inmerso un *no-ser*, distancia o ausencia por citar algunas, al igual que la libertad de efectuar una ruptura en el meollo del ser para interrogarlo, es lo que le permita a Sartre a negar cualquier asomo de determinismo y concluir que no es el pasado el que determina mi esencia y con esto mi actuar en el mundo, sino la libre elección de un futuro que se proyecta como fin último; es el *no-ser* el que hace posible la acción, pues deja ver una falta de continuidad, me hace consciente de que no todo debe ser siempre de la misma forma, y de que soy libre de modificar mis relaciones con la realidad (*Cfr.*, para esto y lo que sigue, *Ibíd.*, pp. 107- 180).

Si el hombre no abriera una fisura en el ser, todo suceso sería el efecto de una causa anterior y no podríamos hablar de ninguna acción auténtica. En esta dirección va la corriente determinista, que cree que el pasado es causa del presente, el cual a su vez causa el futuro, con estos argumentos también se sustentan las tesis del psicoanálisis, Freud por ejemplo, a pesar de compartir con Sartre la idea de que nada sucede por azar, juzga a la acción como la consecuencia de un hecho pasado que ha determinado la personalidad del sujeto actuante; sin embargo, en Sartre las cosas no son tan simples, como mencionamos líneas atrás, él no cree en la existencia del azar, cualquier movimiento —el movimiento de una mano por ejemplo— tiene una finalidad, está determinado, no por el pasado sino por el futuro, por la proyección que el hombre hace de su ser.

Pasado y futuro, términos que nos remiten al concepto de temporalidad Sartriano y que de igual forma introducen una nueva noción a la discusión que aquí sostenemos, a saber: facticidad. Hay que señalar que la nada, esa interrupción del ser, propicia un alejamiento del hombre con respecto a su pasado y futuro, como el hombre es pura existencia y a la vez pura trascendencia, en el presente, en el aquí y ahora, es una nada, no es su pasado porque éste ha quedado por siempre trascendido, se ha vuelto *en-sí* y tampoco es su futuro porque todavía no-es, no se ha efectuado, es pura trascendencia por trascender, finalidad por alcanzar.

Desde el momento en el que se define al *para-sí* o ser del hombre como trascendencia, se lo sumerge en una temporalidad —pasado, presente y futuro—, se lo define como un ser que tiene un pasado, que es presente y que se lanza a un futuro. Al pasado Sartre le da el nombre de facticidad, debemos entenderlo como el conjunto de elecciones que ya antes ha realizado el hombre, el pasado es el *en-sí* del *para-sí*, es lo que tiene el hombre de significación; pero como la conciencia es pura espontaneidad y vacío total, ella es por definición un presente que se lanza al futuro, no puede determinársela por las elecciones pasadas, recordemos que no hay contenidos de conciencia, ninguna de estas decisiones quedan dentro de ella, es menester que la conciencia reasume cada vez la decisiones tomadas anteriormente, es necesario que vuelva a efectuar el proceso nihilizador que la impulsa a elegir. Las cosas que componen el pasado quedan trascendidas, son y al ser, no son ya mas parte de la conciencia, pues ésta es no-ser.

No obstante, el hombre es su pasado en la forma de no serlo, es decir, a pesar de estar separado del pasado por una nada, por la posibilidad permanente de olvidarse de las elecciones tomadas anteriormente y modificarlas, no puede desconocer que tales elecciones fueron efectuadas por él, y que aun cuando esas elecciones ya no sean, pues no son presente, sí hacen parte en cierta forma de lo

que él es, no enteramente, pues como advertimos el hombre es proyección al futuro, pero sí en la forma de delimitación, de *en-sí*. Se concluye que el hombre no es lo que es, o lo que es lo mismo, no es su pasado pues éste permanece en el mundo de lo trascendido, de lo inmodificable; no es lo que es significa entonces, que el hombre no es su pasado a pesar de que éste lo defina.

El hombre es una nada, en el presente no es más que eso, ya vimos que no es pasado, ya sabemos que es mera existencia y ahora nos corresponde explicar, porqué se convierte en un *no-ser* a la luz del futuro; asunto no tan complicado si se entiende que el porvenir, no es ser, pues no ha sucedido, la función del futuro es la resignificación del pasado, tema que trataremos en el siguiente apartado, por el momento, vale insistir en el hecho de que el hombre es trascendencia hacia el futuro, se proyecta un fin y se arroja a las posibilidades que tiene para alcanzarlo. Los fines a lo que se abandonan los existentes singulares, son muchos, ya que la elección es autónoma, pero en últimas todos tienden hacia una meta, hay un proyecto inicial que condiciona la aparición de otros proyectos; el fin último al que todos los hombres aspiran es ser *en-sí*, cuando se reconocen como carentes, como deseo de esencia, intentan convertirse en *en-sí*, desean ser una plenitud de existencia y encontrar su esencia (*Cfr., Ibíd.*, pp. 584-589).

La conciencia es arrojada al mundo y mira siempre hacia el futuro, es vacía porque el pasado no le pertenece, no está en ella y el futuro se le hace inalcanzable, ella es lo que no es, no es futuro aunque aspira a serlo, por eso se impulsa a actuar, se arriesga a elegir, pues sólo eligiendo se va dando el ser, cada elección la acerca un paso más a su proyecto de ser *en-sí*.

#### **4. Nos damos el ser eligiendo y actuando, acto, móvil, motivo, fin y libertad**

Habiendo abordado ya la temporalidad sartriana, entender cómo es que se da la elección y con ella la acción en el hombre, será un asunto verdaderamente sencillo, recurramos a un ejemplo salido de la cotidianidad. Reproduzcamos en nuestra imaginación la rutina a la que la mayoría de nosotros nos sometemos: levantarnos, comer, trabajar, interactuar con el otro y dormir, en ésta intervienen también aspectos del mundo, las calles por donde camino, las montañas y los arboles que veo, en fin, los fenómenos que son objeto de mi percepción y que descubro haciendo uso de mi conciencia refleja-reflexiva. Cierta día aburrido del sometimiento, me proyecto una posibilidad: no ir a trabajar, me represento como un individuo al que no se le impone cumplir con un horario y que cuenta con la absoluta disposición de su tiempo, ante este nuevo descubrimiento, nos dirá Sartre, tenemos dos opciones, o silencio a mi mente y omito las nuevas ideas que en ella nacieron, o me entrego a la libre realización de mis proyectos, o soy libre en la forma del no elegir o ejerzo mi libertad por medio de la acción.

La primera actitud, es una actitud de mala fe (*Cfr., Ibíd.*, pp. 81-106), tratando de huir de la angustia que representa la libertad de elegir, el sujeto en cuestión busca hacerse un objeto más del mundo, intenta ignorar la conciencia de sí, su yo, y opta por dejar en las manos de otros (religión, moral, estado) la determinación de su esencia. No obstante, este sujeto resulta ser demasiado ingenuo, pues no se ha dado cuenta de que ya está siendo libre, primero en la forma de develamiento de mundo y segundo y más importante, en la forma de renuncia a la libertad, él está condenado a practicar su libertad y el hecho de negarse a ella es ya un acto libre. Ha decidido elegirse como simple presencia y cree que con esto ha solucionado sus problemas, que ha apartado de sí la angustia y la responsabilidad que trae consigo toda elección, pero con lo que no ha contado es con el hecho de que para que exista tal enajenación a la que él se quiere entregar, para que una libertad pueda ser negada, es absolutamente necesario que antes haya existido tal, así como el *no-ser* surge del ser pues es la negación de éste, así también, la ausencia de libertad requiere la previa presencia de ésta; de igual modo, elegirse

como autómata implica un ordenamiento especial del mundo, una representación de la realidad como puro obstáculo, como estorbo imposible de franquear, es necesario que el existente singular deleve al mundo como una barrera que le impide avanzar en el camino hacia su libertad.

La segunda actitud, aunque es en apariencia diferente a la de la mala fe, no lo es tanto; el sujeto que elige conquistar su libertad, despertar del sometimiento del mundo y actuar, es tan libre como el que renuncia a esto, efectúa igualmente una organización de la realidad, la deleva en forma de móviles y motivos a la luz de un fin que se le presenta como trascendente, y resignifica su pasado acudiendo a la idea de un futuro mejor.

En el primer apartado definimos al *ser-en-sí* como un ser que es relación inmediata consigo mismo y que por ende no remite a nada más que a sí, el *en-sí* es; por otra parte, en el segmento anterior desmentimos la existencia de un determinismo en la filosofía sartriana y establecimos la representación de un porvenir como condición necesaria para que se dé cualquier tipo de acción. Así que, siguiendo el hilo argumentativo, nos volvemos a encontrar con la noción de la libertad como pura nada, dado que si el ser siempre se deleva como es, debo ser yo como conciencia nihilizadora la que le confiero ciertos atributos, el sol se me deleva como sol, la montaña como montaña y el paisaje como paisaje, soy yo en tanto conciencia de mundo, que significo a estos fenómenos y hago que el sol se me deleve como insoportable, la montaña como inalcanzable y el paisaje como goce estético, soy yo el que al asumirme como proyecto, capto la realidad de forma diferente.

Siguiendo con el ejemplo que ha guiado esta discusión, podemos decir que en el mismo instante en el que aquel hombre se imaginó la felicidad que le produciría el no ir a trabajar, empezó a captar a su vida laboral como algo intolerable, sus compañeros de trabajo que antes le habían merecido el título de amigos, se

convirtieron, con relación a ese fin, en seres humanos aburridos, el salario se le antojó insignificante, la oficina dejó de parecerle bonita y el jefe se transformó en el peor de los opresores; en últimas, la posibilidad de ver realizada esa idea que surgió dentro de sí, lo llevó a organizar su entorno en la forma de motivos, lo hizo captar objetivamente la realidad y buscar en ella un sin número de sucesos que justificaran su acción, pero insistimos, todo esto lo hizo gracias a la proyección de un fin, pues sólo así es que los fenómenos pueden convertirse en motivos que invitan a la acción (Cfr., *Ibíd.*, pp. 459-506 ).

Inseparable del motivo, el móvil aparece como parte fundamental de la acción, del mismo modo en que la *conciencia refleja y reflexiva* constituye un todo indisoluble, motivo y móvil lo hacen también. El saberme proyección hacia un fin, el reconocerse como conciencia nihilizadora capaz de objetivar la realidad y convertirla en conjunto de motivos, eso es el móvil. Acción, motivo, móvil y fin, cuatro momentos absolutamente interrelacionados, cuatro momentos que remiten a una temporalidad: actúo porque en tanto existente libre resignifico mi pasado basándome en un futuro que me proyecto como mejor, y renuncio a la simple determinación de mi presente, el cual a su vez se me anuncia como un *no-ser*, ya que aspira a ser algo que a un no es, tiende hacia un fin proyectado por él (Cfr., *Ibíd.*, pp. 471-475).

Es en este sentido como ha de entenderse la libertad, no como un puro capricho que se asemejaría al azar, sino como la posibilidad que tengo de nihilizar mi pasado —lo que he sido—, para modificar mi presente a la luz de la proyección de un *no-ser*; la libertad es entonces ese poder nihilizador que me pone una nada entre lo que fui y lo que soy, y entre lo que soy y lo que seré, una nada que se me presenta en forma de angustia. En seguida intentaremos esbozar el concepto de la angustia sartriano, ahora cabe resaltar que la ruptura con el pasado, implica también la captación de lo que Sartre llama: el coeficiente de adversidad del mundo. Digamos algo al respecto.

Hay cosas que pese a que yo sea un existente libre, me son imposibles de modificar, la facticidad del pasado resulta ser una barrera imposible de franquear, soy arrojado al mundo, cuando entro en él, nazco determinado, pertenezco a un país con determinadas características socio-culturales, hablo en un lenguaje que me ha sido impuesto, sufro de alguna enfermedad congénita, he aprendido a comportarme de determinada manera, han instalado en mi conciencia ciertos imaginarios colectivos, en fin, han moldeado mi ser; yo puedo, en el instante en que me concientizo de mi libertad por medio de mi angustia, renunciar a estos ideales que han impuesto en mí, pero no puedo renunciar al lenguaje, no puedo elegir dejar de padecer una enfermedad, no puedo desconocer que soy de determinada nacionalidad; todas estas determinaciones que constituyen la facticidad de mi pasado que son mi *en-sí*, reciben el nombre de coeficiente de adversidad. A la par, hay cosas (entorno, situación, prójimo, muerte) que en el presente se me presentan como adversas, puedo querer continuar mi marcha, pero al encontrarme que el camino que transito está atravesado por un río, mis deseos se truncan, pues soy un ser que no sabe nadar; estos coeficientes —los del presente— son mucho más fáciles de franquear, basta con percibir al río de forma diferente, basta con proyectar sobre él otros fines y percibirlo como una buena fuente de hidratación por ejemplo. Ya se ha ahondado bastante en eso, soy yo el que cualifico al fenómeno, soy yo el que elijo que éste se me presente como un obstáculo. Sin embargo, con el coeficiente de adversidad del pasado, las cosas se complican, pues aun cuando sí puedo desprenderme de él, aun cuando puedo resinificarlo, no puedo apartar de mí lo que he sido, no puedo desconocer que ese pasado soy yo aunque ya no lo sea en el presente; por eso Sartre nos invita a hacernos libres a partir de lo que el contexto ha hecho de nosotros, a eso se refiere cuando habla del *para-sí* como arrancamiento y exigencia de ser, el filósofo nos incita a buscar un ser distinto al que somos, a partir de lo que ya somos (*Cfr., Ibíd.*, pp. 514-529).

## **5. La angustia es la conciencia de la libertad, responsabilidad y absurdo**

Al referirse al concepto de la angustia, Sartre cita los aportes hechos por el filósofo danés Sören Kierkegaard, quien a juicio del francés, realizó valiosos aportes al estudio de esta actitud. Lo primero que hay que hacer para aventurarse a tratar el sentimiento de la angustia, es diferenciarlo del miedo, éste se presenta siempre como una reacción ante lo determinado, mientras que aquella es la manifestación del desconcierto que produce lo desconocido. El miedo es objetivo, relación con los fenómenos, la angustia subjetiva, nace cuando soy consciente de mi libertad. Veamos.

La sensación que como seres humanos sentimos ante situaciones que nos ponen en riesgo, merece ser llamada miedo en tanto el peligro que representa tal situación provenga de ésta, es decir, en tanto el peligro esté determinado por causas externas a nosotros mismos; pero cuando lo que se siente es indescriptible, cuando la causa es una nada, se habla de angustia, ésta se da ante lo indeterminado, precisamente porque es manifestación de la posibilidad, de lo que puede o no suceder; la angustia se manifiesta en el hombre libre, en el que entiende que la posibilidad está en él mismo y que nada determina su acción, que él es causa de su propio destino y por tanto depende de él alejarse o no de la situación que lo pone en riesgo.

Empero la angustia no se presenta sólo en situaciones de riesgo, si bien no la experimentamos frecuentemente, está presente en todas las acciones que realizo, lo que pasa es que muchos hemos elegido la mala fe, hemos optado por creer que nuestras acciones son determinadas a priori por los fenómenos. Esto es lo que Sartre ilustra con la historia del despertador y el hombre, según el filósofo, los individuos estamos habituados a creer que nuestro despertar es causado por el ruido del reloj, que es éste quien me obliga a levantarme para ir a trabajar; sin embargo, como hemos visto, esto no es así. Está en mí la decisión de prestarle atención al sonido del reloj y levantarme, o por el contrario apagarlo y continuar

durmiendo; es ahí cuando aparece la angustia, tan pronto como soy consciente del mar de posibilidades que se abre ante mis ojos, me doy cuenta de que nada está determinado y de que yo soy el fundamento de mis actos y elecciones, eso me angustia.

La angustia se incrementa cuando me doy cuenta de que ni siquiera mis decisiones (las posibilidades por las que ya he optado) son dueñas de un fundamento determinista, yo las sustento y yo soy en esencia un ser libre, puedo cambiar de parecer cuantas veces quiera y optar por una decisión contraria a la elegida ayer, mi pasado, lo que tengo de *en-sí*, no se queda en mi conciencia, de nuevo decimos, ella carece de contenidos, puedo tener imágenes de lo que he hecho antes, pero serán simples recuerdos que en nada me definirán. Si quiero ser el mismo que fui ayer, debo reasumir mis elecciones, volver a nihilizar mi ser y proyectarme una nada.

Igualmente en cuanto conciencia temporal, experimento una angustia ante mi futuro, lo que seré mañana está escindido de mí por un *no-ser*, hay entre mi futuro y yo un conjunto infinito de posibilidades, incluso está la posibilidad de cambiar de parecer, de elegir otro proyecto al cual seguir o de decidirme a usar estos móviles en vez de aquellos; lo que soy hoy es el pasado con relación a mi futuro y como ningún pasado puede determinar algún tipo de acción, nada me garantiza que mañana seré tal cual soy (*Cfr., Ibíd., p. 65-80* ).

Es por eso que es tan importante la existencia de un fin último, sin él, el hombre sería un ser de instantes, carecería de historicidad, y la libertad se despojaría de todo el contenido moral que se le ha venido dando; si los hombres no contaran con un proyecto inicial (*ser-en-sí*) que cobijara a todos los proyectos singulares que asume diariamente, se verían enfrentados a la instantaneidad y con esto a la ruptura constante de sus móviles y motivos, ya no tendrían que reasumir una

decisión sino tomar una nueva, es decir, volver a organizar su entorno en la forma de nuevos móviles y nuevos motivos (*Cfr., Ibíd., pp. 490-493*).

Verdad es que las decisiones deben reasumirse cada día, óigase bien, reasumirse, no cambiarse. Esa es la labor de mi proyecto inicial, hacer que aun cuando mi pasado no me determine, se manifieste en mi presente bajo la imagen de un recuerdo que aconseja, que me acuerda qué es lo que he elegido ser y cuál es el proyecto al que he decidido seguir. Obviamente la posibilidad de cambiar de parecer constantemente queda abierta, pero esto además de restarle importancia a la responsabilidad que acarrea la opción, no pasa de ser un caso aislado.

La responsabilidad radica en el compromiso que se asume con ese proyecto último, pero reside sobre todo en la acción misma y en las consecuencias que puede desencadenar, la libertad no es una mera voluntad caprichosa, así como el hombre se asume como existente actuante, así también debe asumirse como sujeto responsable; cuando se aventura a seguir un fin, sabe que aun cuando no pueda prever lo que sucederá después, ya que nada está determinado, es culpable de lo que pase, él es el fundamento de la acción y de sus efectos.

La angustia se nos ha aparecido entonces como la conciencia de libertad, el despertar a la acción gracias a una conciencia *no-tética* de mí, que me ha revelado como el fundamento de todos los actos y que a su vez, me ha presentado el mundo, no como un engranaje inquebrantable, sino como pura contingencia y absurdidad. Todo es un absurdo, las cosas acaecen de una manera pero bien podrían suceder de otra, nada tiene sentido si no es a la luz de un futuro que también es incierto, pues no es.

Finalicemos el presente capítulo con unas pequeñas conclusiones:

- ❖ Existen en el mundo dos clases de ser, el de los fenómenos o *en-sí* y el de los hombres o *para-sí*. Mientras el *en-sí* es, el *para-sí* no es, éste es puro arrancamiento de ser y presencia ante sí. El *para-sí* es vacío, su ser es trascendencia hacia los fenómenos y hacia el futuro, trascendencia que además lo lleva a originar una nada, pues lo obliga a proyectarse hacia un no ser, hacia un futuro, en el que aspira a encontrar su esencia. El *para-sí* es primero existencia y luego esencia.
- ❖ Pasado, presente y futuro, intervienen en la búsqueda de la esencia del ser humano. El pasado en la forma de *en-sí* o facticidad y el futuro en la de *no-ser* o proyección; por eso se dice que el hombre en el presente es una nada, carece de esencia, ya que se haya separado de su pasado pues éste ya fue y no tiende hacia un futuro que todavía no es.
- ❖ La proyección hacia el futuro excluye cualquier idea de determinismo—en la forma causa-efecto—, en las actitudes del hombre. Toda actuación es tendencia hacia un porvenir, luego nada hay en el pasado que sea causa de mi acción presente; el futuro se vuelve hacia el pasado del *para-sí* y ordena su presente en la forma de móviles y motivos que impulsan la acción.
- ❖ La libertad es el ser del *para-sí*, una posibilidad de nihilizar el pasado, de arrancarse del seno del ser para autocontemplarse, y de imaginarse un *no-ser* hacia el cual caminar. Incluso el no elegir es ya un acto de libertad, pues implica una elección: la de proyectarse como un ser de mala fe que ha optado por no elegir.
- ❖ La conciencia de la libertad es la angustia, surge cuando el *para-sí* se da cuenta de que la realidad es contingente (absurda) y de que él es el fundamento de todas sus posibilidades. El nombre determina la acción y por tanto debe responsabilizarse de las consecuencias de ésta.

### 3. MERSAULT EL EXTRAÑO QUE SE ASUME COMO PROYECTO DE SÍ

Contamos ya con las herramientas necesarias para demostrar la existencia de la diada filosofía-literatura, ya hemos justificado tal relación (capítulo I), y ya tenemos claras las bases filosóficas que esperan encontrar su punto de apoyo en la literatura (capítulo II), ahora lo que resta es abandonarnos al placer de la prosa narrativa y traer a escena a la maravillosa novela de Albert Camus *El extranjero*. Lo que este capítulo se propone hacer es aterrizar las nociones sartrianas explicadas anteriormente, en las acciones realizadas por el señor Mersault, para de esa forma, entender las elecciones tomadas por él.

El análisis que aquí se hará de *El extranjero* se presentará en 5 apartados que abordarán como lo dejan ver sus títulos, temas como la conciencia de mundo, indiferencia, el despertar a la acción-angustia, la exigencia de un determinismo y la ausencia de éste y la verdad del mundo como pura *absurdimidad*. Se recurrirá a citas extraídas de la novela en donde se hace evidente la estrecha relación que guarda Mersault con la realidad y la indiferencia que le causa el hecho de pensar que él es pura facticidad. Asimismo recordaremos el instante crucial que marca la trama de la novela: el asesinato del árabe, y lo estudiaremos no desde una perspectiva determinista, sino a la luz del existencialismo y de la proyección al futuro, también se considerará al acto cometido por Mersault como la única salida para escapar de la facticidad del *en-sí*, como conciencia de libertad y por tanto como pura angustia. Empecemos de una vez tan gratificante trabajo realizando una pequeña reseña de la novela.

Al inicio de la novela se comenta que Albert Camus empezó la escritura de *El extranjero* en 1937, cuando se hallaba convaleciente en un sanatorio a causa de la tuberculosis, la finalización de la obra no se produjo sino hasta 1940 y su publicación tuvo lugar en 1942, justo un año antes de que el mundo conociera *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* de Jean Paul Sartre. Muchos

aciertan en señalar que esta obra plasmo el desconcierto, la angustia y la decepción, que surgieron a raíz del conflicto que imperaba en la época; desde este contexto, Mersault, personaje principal de la novela, es descrito como el antihéroe por excelencia, un hombre que refleja la desesperanza en los ideales morales establecidos por la sociedad, un hombre que considera que de nada sirve vivir y que la mejor opción ante la insoportable existencia, es la simple indiferencia; no obstante, aquí nos proponemos brindar una explicación alterna, contando desde luego con la filosofía de la existencia sartriana. La idea que defenderemos será la de postular a Mersault como el paradigma del hombre existencial, como el ser humano que —parafraseando a Sartre— hace su ser apartir de lo que la sociedad ha hecho de él. Pero no nos adelantemos, empecemos por lo principal: una breve reseña de la novela, que ubique al lector en la narración que es objeto de nuestra investigación.

La historia del extranjero se desarrolla en los paisajes hechizantes de la ciudad de Argel, entre las luces nocturnales propias de una metrópoli y la brillantez natural del sol que baña con sus ostentosos rayos las costas de ésta. Argel se nos presenta entonces, como una ciudad tranquila en la que parece fácil ser feliz; sin embargo, el protagonista de esta historia, Mersault, nos demostrará que a veces el mismo espacio que para unos representa alegría y dicha, para otros se convierte en la más eterna melancolía. La novela abre y cierra su narración con la presencia de la muerte, es ésta la compañera silenciosa de cada uno de los personajes y la encargada de darle un giro a la vida del protagonista, quien pasa de asistir al entierro de su madre a ejecutar un asesinato.

La obra está dividida en dos partes, la primera consta de 6 capítulos en los que se describe a un Mersault indiferente que sin razón aparente, simplemente llevado por el puro instinto, entabla una relación amorosa con María, se hace amigo de su vecino Raimundo, no derrama ni una sola lagrima en el entierro de su madre y dispara cinco veces contra un árabe. La segunda parte relata en cinco capítulos,

las vicisitudes propias de un hombre en prisión, las dudas que le sugiere el encierro, el aburrimiento que experimenta ante el lento transcurrir del tiempo —al que termina acostumbrándose— y los recuerdos que gracias al arte de la imaginación se convierten en la única compañía. No asistimos nunca a la ejecución de Mersault, se nos informa sí de la condena a muerte que pesa sobre él, el autor decide entregarnos a un personaje que pese al miedo que le despierta la idea de la muerte, no se siente angustiado, un personaje que pone en duda desde los preceptos morales hasta la existencia de una entidad divina, un personaje que aunque parece derrotado no lo es tanto, pues es dueño de una verdad, ha comprendido la *absurdidad* del mundo. Veamos cómo se explican las acciones del señor Mersault a la luz de la filosofía.

### **1. Conciencia de mundo**

Apropósito de lo dicho acerca de la conciencia refleja y la reflexiva, el primer aspecto que hemos de analizar en Mersault, es el de la importancia que en él tiene la conciencia posicional de mundo, importancia que llega hasta el punto de hacerlo actuar de mala fe, es decir, de obligarlo a adoptar una actitud de indiferencia frente a su propia existencia.

Explicábamos en el capítulo anterior que hay en el hombre dos tipos de conciencias y que se necesita de ambas para que pueda darse cualquier tipo de conocimiento, también dijimos que el hombre puede arrancarse del ser y contemplarse a sí mismo, que puede hacer uso de su conciencia reflexiva para hacerse consciente de su propia existencia y para comprender que él es el fundamento de su esencia y que la elección que tome al construirla depende únicamente de él; hacíamos notar que dado que el hombre es en esencia un ser arrojado al mundo, éste (el mundo) opone a su realización (la del hombre) un coeficiente de adversidad, que en cierta medida condiciona la obtención de su fin último; además, que dicho coeficiente puede obligarlo a actuar de mala fe y con esto, a creerse un objeto del mundo cuya esencia es fijada y determinada por el

contexto sociopolítico en el que se encuentre; es por eso que nos encontramos con hombres que se definen por las relaciones que guardan con la realidad, así, hay hombres trabajadores, estudiantes o artistas, que piensan que su ser es ser el que trabaja, el que estudia o el que pinta y que consideran que nada pueden hacer contra esta determinación, puesto que no son más que marionetas pertenecientes al engranaje del mundo.

A la par, nos mostraba Sartre que ese abandonarse a las leyes establecidas por el mundo es ya una elección, no podemos no elegir, incluso el hecho de dejar en manos de los demás la determinación de mi esencia es ya haberme elegido como un ser de mala fe aun cuando no sea consciente de ello. Así no haya experimentado nunca la angustia ante mi libertad y por tanto no me haya visto forzado a actuar, he ejercido ya mi libertad en la forma del no decidir. Cabe preguntarse entonces ¿quién es Mersault? ¿Por cuál de las dos opciones ha optado? ¿Es un ser que ha renunciado a elegir o es un sujeto que se enfrenta continuamente al mar de posibilidades que se le revelan?

Consideremos el siguiente fragmento de la novela para poder responder las anteriores preguntas, ya que si lo que queremos es definir a Mersault, no encontraremos mejor respuesta si no recurrimos a la novela, la cual, valga decirlo, está escrita en primera persona, lo que permite suponer que es él mismo quien nos habla, quien nos convierte en sus confidentes y nos revela cierto aspecto de su ser. Esto es lo que pasa por la mente de Mersault instantes antes de que su madre sea enterrada, esto es lo que piensa mientras se dirige al cementerio:

Yo estaba un poco perdido entre el cielo azul y blanco y la monotonía de aquellos colores; negro viscoso del alquitrán abierto, negro opaco de las ropas, negro lustroso del coche. Todo esto, el sol, el olor del cuerpo y del estiércol del coche, el del barniz y el del incienso, y la fatiga de una noche de insomnio, me turbaba la mirada y las ideas (Camus, 2004, p. 25).

En el fragmento anterior, a quien vemos es a un sujeto que experimenta el mundo a través de su cuerpo, que se agota en la posición de su conciencia refleja y que se hace ser conciencia del mundo. Estamos como lectores frente a la representación de un hombre que no obstante la muerte de su madre, se interesa más por el paisaje que se le revela, por los colores que ve, por los aromas que percibe y por el clima al que se somete; un hombre que es puro cuerpo, pura facticidad, que se agota en el mundo como percepción, pero que no reconoce que es él el que pone esa percepción, que es él, su cuerpo, el que significa el paisaje, el que devela al sol como insoportable y al aroma como inaguantable, el que se ha elegido como cansado y aturdido; en últimas, que es él el culpable del develamiento del mundo. Mersault prefiere perderse en la realidad, prefiere creer que es ésta la que lo fatiga, elige omitir el hecho de que todas esas cosas sólo tienen significación en tanto aparezcan para él, y lo elige porque sabe que si se responsabiliza de esa revelación del mundo, se revelara a él mismo como conciencia y se enfrentará a la angustia de saberse libre de modificar su situación.

Recordemos que en Sartre todo acto es proyección hacia un fin, la acción no es más sino la herramienta que tengo para acercarme a la consecución de mi proyecto último y ningún movimiento por simple que parezca suceder por azar, pues toda acción es a la vez motivo y móvil de una meta futura. Existe una determinación que se fundamenta en el porvenir que me he imaginado y hacia el cual camino, por eso no ha de entenderse la fatiga de Mersault como consecuencia de una noche en vela, sino como la representación singular del proyecto que él ha decidido alcanzar, él ha resuelto elegirse como un hombre cansado y por eso ha develado al mundo como un obstáculo, le ha dado, la significación de insoportable al ambiente que lo rodea.

Hay más, la conducta de Mersault revela que él se ha entregado a la facticidad de su cuerpo, en busca de convertirse en *en-sí*, se desprendió de su conciencia no-

posicional —esa que lo hace concientizarse de sí— y se entregó a la comodidad que causa el saberse una existencia inerte a la que no le resta sino percibir el mundo; se convirtió en cosa a través de su cuerpo, pues el ser del hombre es ser acción y dado que él se niega a actuar puede asemejárselo a un objeto, eso es lo que nos revela la fatiga. Aquel que se presenta ante los otros como fatigado, aquel que ha decidido ser para siempre el que está cansado, ha elegido conscientemente —pese a que se niegue a reconocerlo— ser un cuerpo que cede al coeficiente de adversidad que el mundo le muestra. Coeficiente que por lo demás, y ya bastante hemos dicho al respecto, puede ser superado, es susceptible de una resignificación contraria, en la que se lo capte no ya como obstáculo sino como oportunidad de acción, tan pronto como comprendo que yo le doy sentido al mundo, comprendo que puedo resignificarlo cuantas veces quiera. He ahí la angustia de la libertad, todos los posibles pueden ser mis posibles, soy tan propenso a matar como a no hacerlo, recordemos esto.

## **2. Indiferencia**

Volvamos nuestra mirada al otro asunto que aquí nos convoca: la indiferencia, conducta similar —por no decir igual— a la de la mala fe, que se desprende de lo que ya hemos descrito, no será difícil entender que si Mersault cede a la adversidad del mundo es porque es dueño de una indiferencia frente a su existencia. A medida que se avanza en la lectura de la novela, presenciamos como lectores a un individuo que no se interesa por nada, asuntos como el amor, la amistad y el empleo, pasan desapercibidos para él, su actitud frente a la posibilidad de entablar un relación más seria con María nos lo demuestra: “María vino a buscarme por la tarde y me preguntó si quería casarme con ella. Dije que me era indiferente y que podríamos hacerlo si lo quería” (*Ibíd.*, p. 59) La misma respuesta obtiene Raimundo cuando le declara que ha empezado a considerarlo su amigo: ““Ahora eres un verdadero camarada”, me llamó la atención. Repitió la frase y dije: “Sí”. Me era indiferente ser su camarada y él realmente parecía desearlo” (*Ibíd.*, p. 46) Y sobre su jefe recae una sentencia similar, a Mersault

poco parece importarle la posibilidad de ascender en su trabajo ¿Por qué reacciona así? ¿Por qué parece restarle importancia a cuestiones tan significativas para los demás? Porque no se reconoce como ser para la acción, carece de conciencia de libertad de angustia.

El determinismo al que se ha arrojado Mersault, lo ha llevado a desconocer no sólo el hecho de que está en él la significación del mundo, sino también que en tanto ser humano las leyes de su accionar son establecidas por él. Acordémonos del ejemplo que utilizamos en el capítulo pasado para explicar el concepto de la angustia y a su vez, describir la escapatoria que encuentra el hombre para evadir el sentimiento que le despierta el sentirse responsable de una decisión, puesto que este ejemplo es perfectamente aplicable en Mersault; él también supone que su esencia está *a-priori* determinada por las leyes que rigen el acaecer del mundo, y concibe que sus acciones son el efecto de una causa exterior a él. Tal es la razón de la indiferencia ante sí, hemos reiterado, no pocas veces, que este personaje se niega a reconocer que él es el absoluto ante el cual todos los fenómenos se aparecen y en cambio sí admite que el mundo se revela por sí y que lo hace incluso en la ausencia de un *para-sí*, que el *en-sí* no sólo es lo que es, sino que a él pertenecen también características como la tolerancia, repugnancia y demás, todas estas salidas de la esfera humana.

Para el singular enajenado, es el objeto el que determina cómo es qué debe ser captado; el *en-sí* regula la percepción del *para-sí* y por consiguiente éste se mantiene en un estado de indiferencia, poco o nada importa su facultad de percibir, ya todo está previamente establecido; además, como el pasado es una forma de *en-sí*, entonces este momento temporal se convierte en la causa de mi presente y futuro, todo es plenitud, no hay fisura de ser y no existe la elección, soy el efecto de una cadena causal interminable. Desde esta perspectiva debe entenderse la indiferencia de Mersault, él es aquel singular enajenado, ilustrémoslo:

Cuando Raimundo me dio el revólver el sol resbaló encima. Sin embargo, quedamos aún inmóviles como si todo se hubiera vuelto a cerrar en torno de nosotros. Nos mirábamos sin bajar los ojos y todo se detenía aquí entre el mar, la arena y el sol, el doble silencio de la flauta y del agua. Pensé en ese momento que se podía tirar o no tirar y que lo mismo daba (*Ibíd.*, p. 76). Lo acompañe hasta la cabaña, y mientras trepaba por la escalera de madera quedé delante del primer peldaño, con la cabeza resonante de sol, desanimado ante el esfuerzo que era necesario hacer para subir al piso de madera y hablar otra vez con las mujeres. Pero el calor era tal que me resultaba penoso también permanecer inmóvil bajo la enceguecedora lluvia que caía del cielo. Quedar aquí o partir, lo mismo daba (*Ibíd.*, p. 76-77).

Las anteriores citas evidencian lo que hemos venido afirmando; Mersault permanece indiferente ante el acaecer del mundo, se agota en la percepción de éste, pero no se reconoce como aquel ante el cual todo comparece, como el creador de la fatiga, del calor insoportable y de las demás sensaciones que el experimenta. Él se cree parte de un supuesto engranaje del mundo y por eso considera que da lo mismo “tirar o no tirar”, “quedarse o partir”, pues todo está determinado, según él, por causas ajenas a él mismo, su elección no importa. Mersault es hasta aquí un ser enajenado que carece de la conciencia de su libertad.

### **3. El despertar de la acción, angustia**

No hemos hecho otra cosa distinta a describir a un Mersault alienado, que se ha elegido como pura conciencia refleja, que ha ignorado la posibilidad que tiene de nihilizarse, de presenciar su propia conciencia, de proyectarse hacia un futuro y de significar su realidad. Pero lastimosamente el hombre está condenado a la libertad, y es preciso que para que ésta exista, se dé también en el modo de una conciencia *de-sí*; ya sabemos que esa conciencia es la angustia, así que podemos

reconstruir el anterior apotegma y concluir que el hombre está condenado a ser un ser angustiado o mejor está condenado a tener conciencia de su libertad, por más que intente postergar el enfrentamiento con la angustia, tal encuentro ocurrirá tarde o temprano y ese despertar se presentará a manera de elección y acción. Mersault no escapa a esta regla, su conciencia de mundo y la experimentación de su cuerpo llegan a tal extremo que se ve obligado a actuar convirtiéndose en un asesino.

Cuando en la narración entran a escena la playa y el calor sofocante que allí hace, se descubre a un Mersault fastidiado, él experimenta hasta tal punto las inclemencias del clima, que termina haciéndose consciente de que su cuerpo — ese ente que padece calor—, es la forma en la que él existe, se concientiza de su propia existencia y se revela a sí. Las dos citas precedentes así nos lo demostraron; sin embargo, esto sólo no basta para incitar a la acción, la cual es el libre proyecto hacia un fin, aunque no podemos negar que es un paso muy importante, por sí solo no impulsa a nada; la conciencia de conciencia necesita, aparte de efectuar una ruptura en su ser, proyectarse a un futuro, representarse un deseo: “Tenía deseos de oír de nuevo el murmullo del agua, deseos de huir del sol, del esfuerzo y de los llantos de mujer, deseos, en fin, de alcanzar la sombra y su reposo. Pero cuando estuve más cerca vi que el individuo de Raimundo había vuelto” (Ibíd., p, 77). Un deseo que llama a la acción: “Pensé que me bastaba dar media vuelta y todo quedaría concluido. Pero toda una playa vibrante de sol apretábase detrás de mí” (Ibíd., p, 78).

La pesadez del sol se vuelve tan insoportable, que fuerza a Mersault a darse cuenta de que tiene que hacer algo para combatir esa sensación, él ha hallado un motivo que le justificará su acción. Como se estudió en el segundo capítulo de esta monografía, el motivo nace acompañado de la libre proyección de un futuro que resignifica al pasado ordenándolo en móviles y motivos; el fin al que Mersault apunta es la huida, desea escapar del sol y encontrar alivio en un lugar fresco y

tranquilo, es gracias a la proyección de esa idea que todavía *no-es*, que Mersault se asume como sujeto libre de actuar. Por supuesto su percepción del mundo ayudó, pero recordemos que los fenómenos sólo remiten a sí mismos, así que fue ese deseo de Mersault, el que lo hizo consciente de que la significación del mundo venía de él y que por tanto de él dependía modificarlo.

Mersault dejó de practicar la mala fe y emprendió una lucha contra el coeficiente de adversidad del mundo, comenzó a desencadenar una serie de actuaciones con el único fin de alcanzar su proyecto, se entregó a la libre tarea de hacer realizable su proyección y buscó en la realidad un lugar que se asemejara al que él había imaginado, un lugar que le brindara sombra, descanso y frescura. Dicha idea la vio materializada en un manantial, por supuesto corrió desesperado a buscarlo, pero éste le arrojó una adversidad con la que él no contaba: un intruso. Pese a esto, él ya se había entregado a la trascendencia, vio ante sí un sinnúmero de posibilidades, entre esas la muerte; la angustia le mostró que cualquiera de esas opciones podía ser la correcta, que de todas, obtendría el mismo resultado, a saber: la materialización de su fin, y él, como existente de libertad, como ser que actúa y decide, eligió a la muerte, decidió eliminar a ese obstáculo que se atravesaba entre él y su proyecto, un obstáculo que se presentó bajo una forma humana: un hombre árabe. Mersault disparó una, cinco veces, eso no importa, disparó porque quiso borrar cualquier coeficiente de adversidad que se opusiera a la materialización de su fin:

En el mismo instante el sudor amontonado en las cejas corrió de golpe sobre mis párpados y los recubrió con un velo tibio y espeso. Tenía los ojos ciegos detrás de esa cortina de lágrimas y de sal. No sentía más que los címbalos de sol bajo la frente e, indiscutiblemente, la refulgente lámina surgida del cuchillo, siempre delante de mí. La espada ardiente me roía las cejas y me penetraba en los ojos doloridos. Entonces todo vaciló. El mar cargó un soplo espeso y ardiente. Me pareció que el cielo se abría en toda

su extensión para dejar que lloviera fuego. Todo mi ser se distendió y crispé la mano sobre el revólver. El gatillo cedió, toqué el vientre pulido de la culata y allí, con el ruido seco y ensordecedor, todo comenzó” (*Ibíd.*, p. 79-80).

Mersault ha actuado en vistas a un fin proyectado por él mismo, ha organizado su entorno en forma de móviles y motivos y ha optado por la muerte. Sólo la idea de un lugar mejor: el manantial, le resignificó su presente, hasta el punto de captar al clima como insoportable, al árabe como obstáculo y al revólver como herramienta útil para satisfacer su deseo de bienestar.

#### **4. Exigencia de un determinismo y ausencia de éste**

Mersault ha actuado movido por un fin que le ha develado su situación con un nuevo significado, ha matado al árabe porque quería huir del sol y ese sujeto se le presento como un obstáculo que había que franquear, no es más, ya todo está resuelto, no obstante, la justicia exige explicaciones. En la segunda parte de la novela, con Mersault ya en la cárcel, nos enfrentamos con el relato de un juicio, citaciones y audiencias habitan por doquier. Abogados, jueces, periodistas y amigos se reúnen en torno a Mersault, para juzgarlo con base en un determinismo que nosotros ya sabemos que no existe, se escarba en su pasado buscando alguna actitud que justifique su inocencia o culpabilidad, según sea el caso.

Nosotros lector y autor, ya somos dueños de la verdad, ya encontramos el fin, los móviles y motivos que desencadenaron el homicidio, observemos ahora, convencidos de que nuestras reflexiones no sufrirán alteración alguna, el determinismo del que se vale el procurador para inclinar la balanza a su favor y demostrar la culpabilidad de Mersault:

Si he comprendido bien, el fondo de su pensamiento es que yo había premeditado el crimen. Por lo menos, trató de demostrarlo. Como él mismo decía: “lo probaré, señores, y lo probaré doblemente. Bajo la deslumbrante

claridad de los hechos, en primer término, y en seguida, en la oscura iluminación que me proporcionará la psicología de esta alma criminal”. Resumió los hechos a partir de la muerte de mamá. Recordó mi insensibilidad, mi ignorancia sobre la edad de mamá, el baño del día siguiente con una mujer, el cinematógrafo, Fernandel, y, por fin, el retorno con María (*Ibíd.*, p. 128).

La justificación de la culpabilidad de Mersault, se hace recurriendo, como bien lo dice el procurador a dos argumentos, pasado y psicoanálisis: “lo probaré, señores, y lo probaré doblemente. Bajo la deslumbrante claridad de los hechos, en primer término, y en seguida, en la oscura iluminación que me proporcionará la psicología de esta alma criminal” (*Ibíd.*, p. 128). Aludamos de nuevo a la crítica que Sartre hace del psicoanálisis tradicional ya que ésta sirve para desmentir los argumentos citados por el procurador. El filósofo elogia la capacidad de asombro que tienen los psicoanalistas, pues ellos no se valen de la casualidad para explicar la acción, lo que le disgusta es la dirección que toma su método es ahí en donde interviene la noción de pasado, la practica psicoanalítica, encuentra la causa de la acción presente en el tiempo pretérito, introduce al sujeto en un determinismo y de análisis en análisis, de retroceso en retroceso, termina concluyendo que la acción presente es el efecto de un trauma pasado.

Lastimosamente la justicia se vale del mismo método. “Reconstruye” los hechos para encontrar en ellos una determinación infinita al modo de causa-efecto, efecto que se transforma en causa de otro efecto y así sucesivamente; halla los motivos-móviles en el pasado, y juzga el presente a la luz de estos. Es por esa razón que el procurador habla de una predeterminación en la acción de Mersault, según él, no sólo la psicología demuestra que Mersault preparó previamente el homicidio, es decir, no es únicamente la actitud de indiferencia ante la pérdida de su madre lo que devela a Mersault como “una alma criminal”, sino también las acontecimientos que se sucedieron antes del asesinato: la pelea de Raimundo con la hermana de

los árabes, la riña que él sostiene con estos y la ayuda que Mersault le brinda al testificar a favor suyo. Todos, absolutamente todos estos actos que Mersault realizó mientras se proyectaba en el mundo como conciencia refleja, como pura indiferencia, le valieron a la justicia para condenarlo a la pena de muerte.

Nunca se comprendió que la culpabilidad de Mersault radicaba en su libertad, su acción sí estaba determinada, pero no por un efecto pasado, sino más bien por una proyección futura. El único crimen de Mersault fue saberse libre, entregarse a la angustia que produce ese saber y elegir mal, porque no lo negamos, Mersault eligió mal, no a la luz de su propio proyecto, pero sí a la luz de la moral que como humanos hemos establecido. Si se juzga a Mersault únicamente como existente libre, hemos de indultarlo. Recordemos: todo los posibles pueden ser mis posibles, incluso la opción de matar: “El presidente tosió un poco, y con voz muy baja me preguntó si no tenía nada que agregar. (...) antes de oír a mi abogado, le complacería que precisará los motivos que habían inspirado mi acto. Mezclando un poco las palabras y dándome cuenta del ridículo, dije rápidamente que había sido a causa del sol” (*Ibíd.*, p. 133). Éste fue el único argumento que Mersault usó a su favor, defensa que no convenció al juez y que sonó ridícula y extraña, pues quienes la oyeron, quienes tildaron a Mersault de extranjero en su propia tierra, eran todos, seres alienados que no conocían su condición de existentes libres y que por tal motivo, no se sentían capaces de poder elegir y actuar incitados por un fin.

##### **5. Una breve conclusión: el mundo es un absurdo**

Mersault se ha reconocido como proyecto de sí, ha aceptado la responsabilidad de su acción y no ha intentado defenderse, cuando habló dijo la verdad, pero nadie lo entendió; el título de la novela no es fortuito, él es un extranjero, un extraño en medio del tumulto de seres enajenados. Al reclamar su autenticidad, al salir en busca de su esencia y buscar en el mundo las posibilidades para alcanzarla, se fue moldeando su ser, ahora sólo le queda una verdad: el mundo es un absurdo,

carece de delimitación y cualquier cosa puede pasar, todo está suspendido entre el ser y la nada y nosotros no somos más que mera posibilidad. Lo único que tenemos seguro es nuestra libertad, ni Dios, ni el amor, son justificados. Estamos condenados a sentir la libertad, no podemos negarla, eso es todavía más absurdo, podemos elegir todo menos eso, somos libres, a partir de ahí haremos lo que sea, pero esa condena no la podemos desconocer.

La condena de la libertad no debe hacerse pesada, a eso nos invita Sartre y con eso cierra su narración Camus. Mersault entiende que su sentencia es injustificada, que sus actos cuentan con más peso que la condena de un juez, que su ejecución es producto del odio que inspira en los otros la valentía del existente singular: “me queda esperar que el día de mi ejecución haya muchos espectadores y que me reciban con gritos de odio” (*Ibíd.*, p. 157). La libertad en tanto que condena, ha de entenderse como una oportunidad de proyectar la autenticidad, de renunciar a la enajenación del mundo y de asumirnos como proyectos de nosotros mismos; si bien todo es absurdo porque todo puede suceder y una elección es tan justificada como cualquier otra, hagamos algo a partir de esa *absurdidad* y de esa condena, volvámonos extraños, responsabilicémonos de nuestro ser, entreguémonos a la angustia y lancémonos a la acción, para que al final podamos decir junto con Mersault, que hemos sido felices: “En fin, comprendía que había sido feliz y que lo era todavía” (*Ibíd.*, p. 157).

#### 4. CONCLUSIÓN

Hemos llegado así al término de nuestra investigación, creemos haber mostrado que la relación filosofía-literatura se justifica principalmente en el hecho de que ambas versan sobre el hombre en el mundo, las dos disciplinas centran sus esfuerzos en tratar de comprender y hacer comprensibles las actuaciones de los seres humanos. Aunque cada una de ellas cuente con métodos y conclusiones propias, no se puede desconocer que muchas veces se hace necesaria su unión, cuando lo que se quiere es obtener la atención del lector y propiciar en él una suerte de afectación, que sólo se consigue gracias al entendimiento.

Se entiende entonces que Filosofía y literatura hallan el substrato de sus teorías en la observación del hombre, y que la mezcla de ambos saberes constituye un valiosísimo aporte para el estudio de éste muchas veces enigmático e incoherente ser. La literatura consigue hacer más cercanos y menos abstractos los conceptos filosóficos, y la filosofía por su parte, inunda de contenido las narraciones ficticias propias de la prosa literaria; un claro ejemplo de esto lo constituye el personaje de Mersault, con él hemos sentido más cercanas las meditaciones sartrianas, gracias a él nociones como la proyección, nihilización, angustia y libertad, dejaron de ser ideas ininteligibles y se convirtieron en la justificación de la mayoría de nuestras acciones, del mismo modo que el conocimiento de la filosofía de Jean Paul Sartre, nos enseñó a ver en Mersault a un ser humano como cualquiera, a no juzgarlo con la injusticia que trae la inmediatez del determinismo, sino a comprender que él, al igual que todos nosotros, está condenado a ser por siempre un ser angustiado y libre . Hemos entendido, sin más rodeos, que Mersault es un híbrido, pues nace de la ficción y encuentra justificación en la especulación filosófica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1991) *Poética*, Traducción y notas de Ángel Capelletti, Caracas, Monte Ávila.
- Aristóteles (1985) *Ética Nicomáquea*, Traducción y notas de Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos.
- ARONSON, Ronald (2006) *Camus y Sartre*, Traducción de Juan Pérez Moreno, Valencia, publicaciones de la Universidad de Valencia (PUV).
- CALVINO, Italo (1994) “El libro, los libros”, En: *Leer y releer No 8* – Departamento de Bibliotecas, Universidad de Antioquia.
- CAMUS, Albert (2004) *El extranjero*, Traducción de Bonifacio del Carril, Buenos Aires, Emecé Editores.
- NUSSBAUM, Martha (2005) “Introducción: Forma y contenido. Filosofía y literatura”, en: *El conocimiento del amor. Ensayos sobre Filosofía y literatura*, traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, Madrid, Mínimo tránsito. A. Machado Libros.
- SARTRE, Jean Paul (2003) “¿Para quién se escribe?”, En: *¿Qué es la literatura?*, Traducción de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada.
- SARTRE, Jean Paul (1966) *El ser y la nada ensayo de ontología y fenomenología*, Traducción de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada.
- TRUEBA, Carmen (2004) “Poesía y Filosofía”, En: *Ética y Tragedia en Aristóteles*, Barcelona, Anthropos Editorial
- ZULETA, Estanislao (1992) “La Lectura”, En: *Ensayos Selectos*, Medellín, Autores Antioqueños.