



MAestría
EN FILOSOFÍA
DE LA CULTURA



UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

"HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA FINITUD: UNAMUNO Y CAMUS"

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

SUSTENTA:
SALVADOR VEGA VALLADARES

Asesor de tesis:
JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

Morelia, Michoacán, julio del 2013

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. LA FINITUD COMO TRAGEDIA	9
1.1. Problema	9
1.2. La interpretación desde la fe	10
1.3. La interpretación que deja a la muerte fuera del tiempo de la vida	13
1.4. La finitud como tragedia	16
CAPÍTULO II. LA FINITUD COMO LÍMITE EXISTENCIAL Y DE LA RAZÓN ----	22
2.1. Introducción	22
2.2. La finitud como límite existencial	24
2.3. La finitud como límite de la razón	34
2.3.1. La base afectiva	35
2.3.2. El objeto de la vida y el objeto de la razón positiva	42
2.3.3. Los <i>saltos y convenios</i> entre la vida y la razón ante el problema de la finitud	46
2.4. Conclusión	58
CAPÍTULO III. LA FINITUD COMO ESPERANZA INMANENTE Y TRASCENDENTE	60
3.1. Introducción	60
3.2. La creación significativa ante la finitud como des-velación de lo trágico y lo absurdo	62
3.2.1. El escollo existencial como punto de partida	79
3.3. La esperanza en lo inmanente y en lo trascendente ante la finitud	86
3.3.1. La agonía y la rebeldía como postura hermenéutica ante la finitud existencial	103
3.4. Conclusión	114

CAPÍTULO IV. LA FINITUD COMO ENCUENTRO DEL OTRO: HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA PRAXIS Y LO ESTÉTICO	118
4.1. Introducción	118
4.2. La finitud, un fundamento de la praxis	119
4.3. La finitud como encuentro con lo bello y anhelo de Lo Sagrado	137
CONCLUSIONES	153
BIBLIOGRAFIA	168

INTRODUCCIÓN

Cada uno debe de hacer verdad en sí mismo el principio de que su vida es algo caducado desde el primer momento en que empieza a vivirla, pero en este caso es necesario que tenga también la suficiente fuerza vital para matar esa muerte propia y convertirla en una vida auténtica.

Kierkegaard¹.

I.

Friedrich Nietzsche declaró a sus contemporáneos que Dios yacía muerto en el interior de la cultura occidental moderna: “¿Dónde se ha ido Dios?... ¡os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado...!”². Este grito fue la toma de consciencia sobre una realidad que había iniciado desde las entrañas de la modernidad, que impulsó a la razón sobre las demás dimensiones del hombre, la cual paulatinamente llegó a devenir en una razón instrumental, gestando a los grandes sistemas filosóficos e ideológicos positivo-pragmáticos, los cuales negaban, sutil o abiertamente, la veracidad y realidad descrita en los grandes relatos, mitos y religiones³.

Como consecuencia de este transcurso histórico nombrado como nihilismo, lo suprasensible fue negado y reconocido como superfluo, declarándose una emancipación del hombre respecto de lo divino. La

¹ Kierkegaard, *La repetición. Un ensayo de Psicología experimental* [en línea]. Argentina, JVE Psique, 1997,2013, [citado 08-05-2013], Disponible en Internet: <http://biblioteca.d2g.com>, p. 9

² F. Nietzsche, *La gaya ciencia*. México: Akal, 2001, p. 161.

³ Georg Simmel –entre muchos otros- reflexiona sobre este asunto, al adentrarse al problema religioso de la cultura occidental desde la perspectiva filosófica, afirmando que el racionalismo no ha podido suprimir los grandes anhelos del hombre: “Pues el racionalismo de las “luces” sería más bien ceguera si creyese que sólo con un par de siglos de crítica religiosa hubiera destruido un anhelo, sentido por la humanidad desde el alba de su historia y desde los pueblos más inferiores hasta las cimas supremas de la cultura”. Georg Simmel, *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo libros, p. 17.

bienfaisante certitude, la certeza bienhechora de la que habla A. Gehlen⁴, que funge como soporte, como poderes estabilizadores para los hombres, que dan certezas y objetivos, se fue diluyendo para mostrar una característica primigenia del individuo contemporáneo que Nietzsche nombraba, al tratar de definir al hombre: es un animal no fijado.

Este desarrollo del hombre significó, en alguna forma, la negación de una cultura que se vuelca contra sí misma al ostentar una racionalidad civilizada que se ha forjado con el pensamiento más certero, y que ha dado a luz a las más grandiosas disciplinas científicas y técnicas. Pero el individuo y sus necesidades fundamentales fueron mermando poco a poco, hasta el punto de ser completamente negadas. Por ello, el exceso de la cultura moderna occidental se alza sobre las ruinas de las verdades con las que un hombre vive, se consuela y le dan sentido; el individuo pierde valor al sentirse impotente en alcanzar metas consideradas ya agotadas, como la unidad, el absoluto, la justicia, la bondad, la inmortalidad.

La consciencia de una dicotomía en la naturaleza humana se hizo presente: por una parte se anhelaba trascendencia individual, conocimiento unitario y universal; por la otra, la exaltación de la razón positiva e instrumentalizada contradecía la posibilidad y realidad de esos anhelos profundos, abriendo un vacío de consuelo existencial y una sensación de absurdo. De esta forma, el extravío de la cultura moderna occidental mina precisamente a lo mismo que la sostiene y le da soporte: hombres que viven al resguardo de verdades y construcciones que le hacen llevadera la existencia, que le dan trascendencia a su ser y le otorgan valores innegables con los cuales vivir y con-vivir.

Esta desnudez de esperanza suprasensible empuja a algunos hombres a anhelar la nada, como es el caso de Schopenhauer que llega a decir que la vida es una perturbación inútil de la calma del no ser:

⁴ Cfr. A. Gehlen, *Antropología filosófica, del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 90.

Nada hay fijo en esta vida fugaz: ¡ni dolor infinito, ni alegría eterna, ni impresión permanente, ni entusiasmo verdadero, ni resolución elevada que pueda persistir la vida entera! Todo se disuelve en el torrente de los años. Los minutos, los innumerables átomos de pequeñas cosas, fragmentos de cada una de nuestras acciones, son los gusanos roedores que devastan todo lo que hay grande y atrevido...Nada se toma en serio en la vida humana: el polvo no merece la pena⁵.

Pero aun en este desarraigo del hombre, se sigue reconociendo, como afirmara Sartre, que en el fondo, el *para sí* no anhela más que otra cosa: ser; pero sin más esperanzas de su posibilidad, el hombre sólo es una pasión inútil:

Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escaparía a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil⁶.

Debido a esto, afirma Bochenski “[...] toda la vida consciente, incluida la razón, había que reducirla a elementos inferiores y subordinarla a las leyes vitales de la evolución: nada firme quedaba en pie, nada inmutable, ningún principio eterno, únicamente un ímpetu vital al servicio de la evolución de la vida”⁷. El nihilismo y el escepticismo se asentaron en la estructura del mundo contemporáneo, carcomiendo el sentido de la existencia, a la razón misma y a los parámetros de relación ética *ad intra* y *ad extra* de la cultura; y quizá un punto apremiante es que el sistema socioeconómico fomenta que el

⁵ Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres, la muerte y otros temas*. México: Porrúa, 1984, p. 296.

⁶ Jean- Paul Sartre, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Ed. Losada, 2088, p. 828.

⁷ I. M. Bochenski, *La filosofía actual*. México: F.C.E., 1980, p. 41.

individuo -o lo que Marcuse llama como el hombre unidimensional- viva dentro de una sociedad estructurada de una sola manera, sin oposición y que pondera la racionalidad tecnológica que no permite la crítica, influyendo a que los grupos sociales vivan embelesados en lo que éste les ofrece y promete.

Esta condición cultural descrita es el caldo en donde se gestan nihilismos, agnosticismos y dogmatismos extremos; donde el escepticismo no permite que nada dé sustento al individuo y a las normas de relación con el otro, pues si nada hay de permanente en el hombre, tampoco hay razones, valores ni deberes reales que puedan vincular al individuo con los demás: “Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y no podemos afirmar valor alguno, todo es posible y nada tiene importancia. [...] Se pueden atizar los crematorios como puede uno dedicarse al cuidado de los leprosos. Maldad y virtud son azar o capricho”⁸.

La interpretación occidental acerca de la finitud del hombre, sustentada desde la fe religiosa, la filosofía dualista-esencialista y doctrinas espiritualistas, ha estado en un proceso de deconstrucción, por lo que es necesario seguir por la vía de una razón sana, conocedora de sus límites, buscando y justificando renovadas razones desde lo que se sabe y desde lo que se anhela. Es menester construir nuevamente la afirmación de la finitud existencial del hombre y tomar una posición filosófica sobre ella.

Ante esta circunstancia cultural, ¿Cómo es que la filosofía puede ayudar a reflexionar en una búsqueda más auténtica y sincera de la condición del hombre y que continúe aportando vertientes de pensamiento que lo inquieran a irse construyendo una vida y estructuras culturales, en la deliberación de nuevos reconocimientos de su propia humanidad desde la afirmación de su finitud?; ¿qué es necesario enfrentar de nuestra realidad individual para hacer más auténticos nuestros vínculos culturales y éticos? Qué puede aportar la filosofía que invite al hombre a escudriñar en sí mismo, en búsqueda de una condición

⁸ Albert Camus, *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza editorial, 2008, p. 11. Camus, en su superación de lo absurdo con la rebeldía metafísica, afirma que el nihilismo termina por aceptar o ser indiferente ante el crimen.

común, de un sentido y de una lucha que sean punto de partida para destruir dogmatismos y escepticismos por igual, en pos de lo más auténtico de la tradición? Resumiendo: la reflexión sobre este problema, ¿es tarea de la filosofía? Y más puntualmente ¿de la filosofía de la cultura? Veamos. La filosofía parte de la cultura como su condición, pero tiende hacia ella como la finalidad de su reflexión. Es una actividad del hombre, es decir, de individuos concretos con problemas que los circunscriben y que determinan su manera de filosofar y de reconocer el mundo; que los retraen hacia su interior reconociendo en sí mismos su conflicto, y que a la vez los impulsa hacia el exterior que compele su circunstancia. Por esto la filosofía, como declara Luis Villoro, tiene el objetivo de estar al servicio de la vida misma y de la manera en cómo se le enfrenta: “[...] dar orientación a la vida y proporcionar una ventana hacia una sabiduría”⁹. Por esto se reconoce que la filosofía es un medio de la misma cultura (y de los hombres que la conforman) para comprenderse a sí misma¹⁰.

En este mismo tenor, se puede agregar que es la filosofía la que se pone en contacto con los conflictos de trasfondo que está padeciendo la misma cultura; es decir, articula y racionaliza aquello que está en lo hondo de ésta misma, dando pasos de apertura a la consciencia de aquello que se padece. Y una característica que se encuentra en lo profundo de la cultura occidental contemporánea es el sentimiento trágico y absurdo como corolario de la aceptación de una insuperable contradicción entre hombre y mundo. Es justo en este aspecto donde puede ser importante enmarcar a Don Miguel de Unamuno y a Albert Camus, como dos grandes pensadores que vivieron este mismo conflicto con una característica común: aceptaron radicalmente el conflicto como una realidad íntima del individuo contemporáneo occidental y consintieron, de distintos modos, vivir justamente de ese absurdo trágico.

⁹ Luis Villoro, “Sobre las tareas filosóficas del presente (Entrevista)”, en *Devenires*, Vol. I, 2000, p. 4.

¹⁰ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*. Morelia: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2005.

Cabe destacar que la importancia de una investigación sobre ambos filósofos es que las grandes conclusiones que cada uno obtiene por separado, concuerdan en un punto crucial del objetivo de la filosofía: aportar y orientar a la vida misma, a su sentido, al reconocimiento primigenio del otro que comparte una misma condición humana, a la búsqueda de verdades que hagan llevadera la vida desde la aceptación sentida y consciente de la finitud de ésta. “Se trata de vivir”¹¹, dirá Unamuno; la alegría del hombre absurdo es su libertad¹², exclamará Camus, aceptando positivamente la intrínseca condena en el hombre que Sartre había proclamado.

Y es precisamente en este aporte de Unamuno y Camus donde una investigación pueden orientar en la búsqueda de un nuevo sentido de lo finito, vivido desde un acercamiento a la sabiduría, que consienta lo trágico que muele las entrañas de la cultura occidental y occidentalizada, y lo emplace de base para la construcción de diversas vertientes de pensamiento, centrado en un reconocimiento radical y sentimental del acabamiento humano, pero que no se concilia con la muerte y la nada.

La hipótesis de la investigación se concentra en la mirada entrelazada sobre las principales posturas filosóficas de Unamuno y Camus, su afirmación de la finitud existencial, su tránsito de lo absurdo a lo vital, sus coincidencias y separaciones, puede ser pauta de una posición filosófica vitalista de la praxis del hombre. La primera variable: Una parte del conflicto del hombre moderno contemporáneo, resultado de la frustración de no encontrar relación racional entre el hombre y el mundo, se sintetiza en el reconocimiento consciente y en la solución que hace Miguel de Unamuno del sentimiento trágico, como el que efectúa Albert Camus sobre el absurdo. La segunda variable: Es posible

¹¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. México: Porrúa, 1983, p. 67.

¹² Cfr. Albert Camus, *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza editorial, 2008, p. 132.

colaborar en la construcción de una noción vitalista de lo humano que parta de un redescubrimiento común de su condición finita, que sirva como una base para la orientación de la existencia concreta del hombre, mediante el análisis de las principales tesis de Unamuno y Camus.

Desde el punto de vista metodológico, el estudio realizó un análisis hermenéutico de las principales posturas de Miguel de Unamuno y Albert Camus acerca de su pensamiento sobre la finitud; ambos construyen su filosofía desde una clara y abierta postura sobre la vida ante la muerte¹³. No se ha pretendido realizar una interpretación de Unamuno desde Camus o viceversa, sino plantear prístinamente la postura filosófica de ambos con respecto al tema que ocupa a la investigación; tampoco es la intención realizar un estudio comparativo *per se*, sino que a partir de él, obtener algunos lineamientos hermenéuticos que apunten y aporten en la construcción de un pensamiento finito.

Se ha logrado vincular a ambos autores en la temática general del estudio, mostrando sus principales tesis por separado, pero sincronizadas en el tema que ocupa a la investigación. Los lineamientos hermenéuticos nacen de este estudio paralelo, tomando o renunciando a algunos rasgos de los autores, y se han plasmado en las conclusiones que al final de cada tema se han ido construyendo.

Se ha buscado, a grandes rasgos, realizar una afirmación filosófica sobre la finitud, que se desvincule de la interpretación dogmática de la fe y de los excesos, tanto de una razón o sentimientos desmesurados, que afirmen en sus conclusiones un salto irracional. Y ante esta afirmación, buscar una postura únicamente filosófica. Aquí nos sumamos a la delimitación hecha por Heidegger en su análisis existencial de la muerte:

¹³ Ana Rosa Pérez y Antonio Ziri6n afirman esto del pensamiento final de Camus: "El pensamiento final de Albert Camus, es decir, lo esencial de su pensamiento unificado, se encuentra en el descubrimiento de esa doble determinaci6n esencial del hombre [...]. El hombre posee una naturaleza, pero esta naturaleza s6lo se realiza como rebeli6n y confrontaci6n con la muerte". Ana Rosa P6rez, Antonio Ziri6n, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. M6xico: UNAM, 1981, p. 277. Tambi6n afirman: "A lo mucho, creemos tambi6n demostrar con 6l que la perspectiva filos6fica global de Camus est6 determinada impl6citamente por la postura que adopta ante el hecho de la muerte". *Idem*, p. 33.

El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente –en el más acá-, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, se hace presente dentro de éste. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera preguntarse en forma metodológicamente segura qué hay después de la muerte [...] ¹⁴.

Paul Ricoeur ha ayudado a entender y determinar esto: “La finitud siempre es el reverso, mientras que la apertura es la significación primera y directa del ser humano en medio de los seres del mundo”¹⁵. La afirmación racional acerca de la finitud existencial del hombre ha representado este reverso; es decir, el fundamento hermenéutico que ha declinado de ciertas posturas, que ha hecho *tabla rasa*, y sobre el cual es posible construir. La significación es la apertura ante lo cerrado de la misma afirmación; es la posición filosófica que sintoniza la vida finita del hombre dentro de su acontecer en el mundo: ¿Cómo abrirse al sentido aun en lo cerrado que se muestra la finitud existencial?, ¿qué sentido podrían tener la acción y la solidaridad humana?

¹⁴ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Tr., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.). Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 248.

¹⁵ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Traducción de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni). Madrid: Trotta, 2004, p. 74.

CAPÍTULO I

LA FINITUD COMO TRAGEDIA

Y ¿Qué concordancia más legítima puede unir al hombre a la vida sino la doble conciencia de su deseo de duración y de su destino de muerte?

Albert Camus¹⁶.

Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ¿Cuánto durará? A lo sumo, lo que durare el linaje humano.

Miguel de Unamuno¹⁷.

1.1. Problema.

El tema de la muerte siempre es actual, aun cuando parezca que únicamente se hable de la vida. Tal parece que el vivir lleva siempre un estar ante la muerte y una comprensión de ella, manifiesta ya en la actitud existencial. Max Scheler, al hablar de la supervivencia, afirmaba que ésta está vinculada *a fortiori* a la muerte e incluso a nuestro concepto de persona: “Lo que el hombre vive segundo por segundo –sea la actitud que tome frente a su existencia y a la de su prójimo- lleva en sí ya la respuesta a la cuestión, al igual que la flor lleva ya en sí su fruto”¹⁸. La vida lleva la inclinación y la nostalgia de nuestra visión acerca de la muerte¹⁹.

¹⁶ Albert Camus *apud* Ana Rosa Pérez, Antonio Ziri6n, *Op. Cit.*, p. 31.

¹⁷ Miguel de Unamuno, “Del Sentimiento trágico de la vida”, *Op. cit.*, p. 41.

¹⁸ Max Scheler *apud* María Luisa Maillard García, “La muerte en la época actual”, en *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, Alberto Constante y Leticia Flores Farfán (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Ítaca, 2008, p.163.

¹⁹ Blas Pascal, al referirse al tema de la inmortalidad de la vida y que irremediablemente aparece al pensar la muerte –ya sea afirmándola o negándola- asevera que la interpretación de ésta media todo nuestro obrar. Cabe decir que Pascal aborda el tema no dando la inmortalidad como un hecho, sino más bien como una

La finitud se ha interpretado desde varias perspectiva y que aquí se aglutinan, sin pretensiones categóricas, en tres grandes visiones: a) la fe religiosa; b) la que deja a la muerte fuera del tiempo de la vida; c) la tragedia.

1.2. La interpretación desde la fe.

Es la perspectiva que desde las grandes narraciones culturales y religiosas dotan de sentido y significado a la muerte; la fe reviste de significado la vida finita por una resignación infinita. Sören Kierkegaard es un ejemplo de una búsqueda auténtica de vivir la finitud, más allá de la mera visión religiosa confesional, a través del salto absurdo que implica la fe. Representa firmemente una base filosófica fuerte de la primera postura; es por eso que aquí se expone brevemente: Lo que se encuentra allende la razón es lo desconocido, lo que es imposible explicar y demostrar a la manera en que la modernidad añora. En sus *Migajas* dice: “¿Qué es por lo tanto lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre [...] es lo diferente, lo absolutamente diferente”²⁰; esto sin que sea lo diferente su definición, pues la razón no puede pensar lo que es absolutamente distinto:

No es algo humano, puesto que lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a eso desconocido Dios. Esto que le damos es sólo un nombre. Querer probar que eso desconocido (Dios) existe, apenas se le ocurre a la razón. Si Dios no existe, entonces es imposible demostrarlo, pero si existe, entonces es una locura querer demostrarlo, pues en el momento en que comienzo la demostración, lo he supuesto no como algo dudoso –eso es lo que una suposición no puede ser, ya que es suposición-, sino como algo establecido, porque en caso contrario no hubiera comenzado, ya

apelación a pensar y a inquirir las propias creencias: “La inmortalidad del alma es una cosa que nos importa tanto, que nos toca tan profundamente, que es menester haber perdido todo sentimiento para quedar indiferente ante lo que sea de ella. Todas nuestras acciones y nuestros pensamientos habrán de emprender caminos tan diferentes, según haya bienes eternos que esperar o no, que es imposible dar un salto con sentido y juicio si no es regulado por la visión de este punto, que ha de ser nuestro último objeto”. Blas Pascal, *Pensamientos* (Tr. Xavier Zubiri). México: Espasa-Calpe, 1992, p. 43.

²⁰ Sören Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (edición y traducción de Rafael Larrañeta). Madrid: Editorial Trotta, 1997, p. 57.

que se entiende fácilmente que todo esto se haría imposible si Dios no existiera.²¹

El movimiento de la resignación infinita es el movimiento previo a la fe²². Éste inicia en el salto que se lanza al infinito y vive constantemente en virtud del absurdo. El valor de la eternidad individual aparece únicamente después de este movimiento que recupera la existencia fáctica de lo temporal: “Lo absurdo no se encuentra entre las diferencias comprendidas dentro del marco propio de la razón, ni es idéntico a lo increíble, inesperado e imprevisto. A partir de que el caballero se resigna, adquiere la certeza de la imposibilidad [...]”²³. La razón afirma que en el campo de lo finito el objeto de la fe es imposible²⁴. Mas el caballero de la fe tiene siempre presente y aceptada la imposibilidad y cree precisamente en ese absurdo. La resignación infinita trasforma a la melancolía de la propia existencia en una resignación sin límites, pues sabe lo que es el sufrimiento de renunciar a lo que más se ama en el mundo, pero que lo puede recobrar en virtud de creer en el absurdo sin perder la finitud, sino más bien recobrándola:

Sabe la dicha de lo infinito. Ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud que quien no conoció más alto, pues su acomodación en lo finito no permite descubrir hábitos de espanto o desasosiego, antes bien posee esa seguridad propia de quien goza de la certeza de lo cismundano²⁵.

Se ha de insistir, entonces, que esta resignación infinita nunca es una renuncia total a lo finito, sino que éste siempre es recobrado más allá de una visión estética y es revestida en su significación infinita: “Realiza incesablemente el movimiento del infinito, pero lo lleva a cabo con una corrección y una seguridad

²¹ *Ídem*, p. 53.

²² “La resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe”. Sören Kierkegaard, *Temor y Temblor* (tr. Vicente Simón Merchán). México: Distribuciones Fontamara, 1994, p. 110.

²³ *Ídem*, p. 111.

²⁴ “[...] la razón siempre ha contado con el derecho de afirmar que allí donde ella impera, en el mundo de lo finito, es y siempre será imposible”. *Ibidem*.

²⁵ *Ídem*, p. 103.

tales que expresa siempre lo finito, sin que por un solo instante deje entrever la existencia de otra cosa”²⁶.

Esta renuncia infinita está muy lejos de la idea nietzscheana que afirma, pensando en el mundo helénico y el cristianismo, que existe una escisión causante de dos mundos, y que el creyente renuncia al mundo terreno y finito en aspiración al sobrenatural²⁷. Kierkegaard insiste en que el mundo terreno es vivido en toda su maravilla justamente en ese salto infinito al absurdo, a lo desconocido, sin que ello signifique otra cosa, salvo que ese salto nuevamente cae sobre la tierra misma; es decir, el salto de la fe por la paradoja y lo infinito, es un salto temporal, mundano y finito y por ello es que los pies retornan a la tierra, ahora comprendida sin renunciaciones y vivida a través de creer, por la pasión, lo que está más allá de lo racional. Es por esto que la fe nunca va a ser producto de la reflexión, sino que es una consecuencia de la pasión²⁸, que sobrepasa a la razón: “Una paradoja que devuelve el hijo al padre; paradoja de la que no puede adueñarse la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”²⁹.

Kierkegaard afirma que todo intento de demostración es, finalmente, una mera explicación y despliegue de argumentos posteriores a una conclusión ya planteada previamente. Así, del choque entre razón y paradoja en el que ambos se comprenden mutuamente, surge la pasión de la fe:

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Es conocida la pretensión de F. Nietzsche por invertir los mundos de la metafísica cristiano-platónica y que tiene el sentido de valorar a la vida misma sin un fundamento teológico que le dé plenitud. Desde su postura, la afirmación de la vida requiere *a fortiori* una negación a Dios; las siguientes citas sirvan de muestra a esto: “Termina la vida allí donde empieza el ‘Reino de Dios’”. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. En el párrafo 3 de “¿Por qué soy tan inteligente?” de su obra *Ecce Homo* también dice: “¿Acaso yo mismo estoy un poco envidioso de Stendhal? Me quitó el mejor chiste de ateo, un chiste que precisamente yo habría podido hacer: ‘La única disculpa de Dios es que no existe’. Yo mismo he dicho en otro lugar: ¿cuál ha sido hasta ahora la máxima objeción contra la existencia? Dios”. F. Nietzsche, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser como se es*. México: Grupo editorial Tomo, 2005, p. 42.

²⁸ “Todo movimiento de lo infinito se lleva a término por la pasión, y nunca una reflexión podrá producir un movimiento”. *Ibid.*, p. 105. “La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión”. Kierkegaard, *Temor y Temblor*. *Op. cit.*, p. 138.

²⁹ *Ídem*, p. 120.

[...] cuando la razón se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma; y lo tercero en que esto acontece (porque no sucede en la razón que está despedida, ni tampoco en la paradoja que se ha abandonado, luego sucede en algo) es aquella feliz pasión a la que ahora deseamos dar un nombre, pese a que el nombre no nos interesa demasiado. La llamaremos fe³⁰.

La fe, luego, no es un conocimiento ni un acto de voluntad, sino algo tan paradójico como la misma paradoja³¹, pues tiene como objeto a la paradoja misma y se relaciona felizmente con ella. Es la fe una condición de certeza donde la incertidumbre está superada³²; es un acto de libertad, concatenación significativa del mero devenir, exclusión de aquella condición en donde se gestó su anhelo: la duda: “La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión; por ello la duda está excluida”³³.

1.3. La interpretación que deja a la muerte fuera del tiempo de la vida.

La visión contemporánea más recurrente o con mayor vigor es aquella que designa a la muerte fuera del tiempo de la vida del hombre³⁴. En esta postura, la vida es contraria a la muerte o se encuentran en distintas dimensiones antagónicas o en una heterogeneidad tan radical que es imposible concebirlas en

³⁰ Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía. Op. Cit.*, p. 70.

³¹ “¿No es entonces la fe tan paradójica como la paradoja? ¡Claro!”. *Ídem*, p. 75.

³² “[...] porque en la certeza de la fe está siempre presente como algo superado la incertidumbre”. *Ídem*, p. 85.

³³ *Ídem*, p. 90.

³⁴ La segunda postura coincide con el estado actual de la cuestión; aquí se concuerda con el diagnóstico que realiza María Luisa Maillard García en su artículo titulado *La muerte en la época actual (del simbolismo al eufemismo)*. Allí realiza un estudio sobre las vertientes que han dado paso a la concepción actual del tema que cuestiona sobre la finitud. Para esto toma como modelos a María Zambrano y a Ortega y Gasset, quienes a pesar de compartir el fuerte lazo que une al maestro y al discípulo, se distancian enormemente en su visión antropológica, precisamente porque ésta está determinada por su distinta visión sobre la muerte. María Luisa, refiriéndose a este punto dice: “Su maestro Ortega quien, como sabemos, fundamenta su filosofía en la vida humana como realidad radical, más acorde con la mentalidad que se ha impuesto en el mundo contemporáneo, separa la muerte del tiempo de la vida humana”. María Luisa, Maillard. *Op. cit.*, p. 163.

un mismo plano: la vida es un continuo presente vivido que no sabe nada de la muerte. Se ha planteado lo que aquí se vislumbra como el estado del problema que se involucra en la interpretación de la finitud y que, *grosso modo*, su característica más extensa es que se deja a la muerte fuera del tiempo de la vida humana. Aquí se encuentra latiendo el pensamiento clásico de Epicuro plasmado en su *Carta a Meneceo*, que deja a la muerte como aquello incapaz de ser sentido y, por ello, vivido. La muerte es nada, y no está presente en la vida: “Cuando somos la muerte no está y cuando ésta llega, ya nosotros no somos”³⁵. La muerte no es ni para los vivos ni para los muertos. Igualmente se encuentra mediando el espíritu de B. Spinoza y su posición ante la muerte: “Un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación, no acerca de la muerte, sino de la vida”³⁶. Pensar la muerte es una elisión de la vida por meditar en un hecho que nada tiene que ver con ella.

Hannah Arendt coloca a la muerte como contraria a la vida, contraponiéndose a ella. Alejándose de Heidegger con respecto a su postura ante la muerte, ella piensa que el morir es un dejar de estar entre los hombres, contrario al vivir que significa estar entre ellos. La inmortalidad se fragua y se construye en la memoria colectiva y es “duración en el tiempo, vida sin muerte en la Tierra y en el mundo”.³⁷ Se alcanza la inmortalidad en las obras humanas que quedan y en aquellos que rememoran su creación. El hombre es mortal, pero su capacidad de creación lo llevan a ser imperecedero: el hombre acaba, mas no así sus obras. El tiempo del hombre no pasa del todo, sino que queda en la memoria su acción y su discurso a manera de biografía³⁸.

Otro gran representante de esta postura es Paul Ricoeur, que al igual que Arendt, se aleja de la postura heideggeriana acerca de la muerte. El nacimiento y

³⁵ Epicuro *apud* Antonio Pasquali, *La moral de Epicuro*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970, p. 57.

³⁶ Spinoza, *Ética. Tratado Teológico-político*. México; Ed. Porrúa, 2007, p. 195.

³⁷ Hannah Arendt *apud* Dora Elvira García, “Reflexiones en torno al concepto de Muerte en Hannah Arendt”, en *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, *Op. cit.*, p. 81.

³⁸ Milán Kundera, en su novela *La inmortalidad*, imagina cómo es que se vive para esta trascendencia histórica: “La inmortalidad de la que habla Goethe no tiene, por supuesto, nada que ver con la fe religiosa en la inmortalidad del alma. Se trata de otra inmortalidad distinta, completamente terrenal, de la de quienes permanecerán tras su muerte en la memoria de la posteridad. Cualquiera puede alcanzar una inmortalidad mayor o menor, más corta o más larga, y desde muy joven le da vueltas al asunto en sus pensamientos”. Milán Kundera, *La inmortalidad* (Tr. Fernando Valenzuela). México: Tusquets Editores, 2009, p. 64.

la alegría de vivir son los poderes que se oponen a la muerte: “El júbilo fomentado por el deseo –que yo asumo- de permanecer vivo...y no para la muerte”³⁹. Al “tener” que morir se le contraponen el “querer” vivir; el primero es un saber muy distinto al segundo, el cual es el que mueve la vida, y la carne nada “sabe” de la muerte. El concepto heideggeriano de la muerte oculta un tipo de sabiduría que acepta el tener que morir:

En el límite, en el horizonte, amar la muerte como una hermana, al modo del *poverello* de Asís, sigue siendo un don que es propio de una economía inaccesible incluso a una experiencia existencial tan singular como el estoicismo aparente de un Heidegger, la economía que el Nuevo Testamento coloca bajo el término de *agapé*⁴⁰.

Ricoeur recuerda la sabiduría de Montaigne descrita en su ensayo *Filosofar es aprender a morir*⁴¹, donde el escritor coloca a la muerte como enemigo ineludible de la vida; ésta, para oponérsele, necesita convivir y acostumbrarse a ella en todas sus manifestaciones para terminar aceptándola y aprender a morir. Nuevamente se ve a la muerte como una fuerza contraria a la vida que es imposible identificarlas salvo como oponiéndose entre sí.

Al adentrarse Ricoeur en el papel del historiador dentro del ámbito de la muerte, se pregunta: “¿Cómo se podrá ignorar el simple hecho de que en la historia casi sólo se trata de los muertos de otro tiempo?”⁴². Más adelante él mismo plantea una posible salida: “Considerar la operación historiográfica como el equivalente escriturario del rito social de la sepultura”.⁴³ Así Ricoeur traspone el símbolo del acto de sepultar –en donde se guardan los restos de los vivos y que permanecen en el cementerio como señal de ausencia y de duelo-, al acto de la escritura de la historiografía: “La historia será ese ‘discurso’ que se organiza en torno a un ‘presente que falta’”⁴⁴. El discurso tiene el objetivo de ofrecer a los

³⁹ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*. México: FCE., 2004, p. 462.

⁴⁰ *Ídem*, p. 463.

⁴¹ Cfr. Michel de Montaigne, *Ensayos I*. Madrid: Cátedra, 2005.

⁴² *Ídem*, p. 471.

⁴³ *Ídem*, p. 472.

⁴⁴ *Ídem*, p. 473.

muertos una tumba y un espacio; además de un afán, de no un ser-para-la-muerte, sino un ser-contra-la-muerte. Así, los vivos y los muertos sólo están vinculados por la memoria: “¿Los vivos y los muertos? No: los vivos y el recuerdo de los muertos en la memoria de los vivos. Lazo de memoria. ¡Qué es el hombre, que te acuerdas de él! Sólo los enlutados serán consolados”⁴⁵.

1.4. La finitud como tragedia.

La tercera postura es la de la tragedia: la muerte conforma la vida y el vivir es la síntesis entre el ser y el no ser. Georg Simmel es un representante de esta forma de percibir la vida y la muerte; en su ensayo “Muerte e inmortalidad” afirma lo siguiente:

El misterio de la forma estriba en que ésta es límite; es al propio tiempo la cosa misma y la cesación de la cosa, la demarcación en que el ser y el ya-no-ser de la cosa son uno [...]. La circunstancia de que lo vivo perezca, del que el perecer esté ya puesto en su naturaleza misma (siendo indiferente que sea por necesidad comprendida o todavía no comprendida), hace que la vida adquiera una forma⁴⁶.

El tiempo en el hombre concreto es irreparable y la muerte no es aquello que se encuentra allende la vida, sino que se vive muriendo o se muere viviendo. Esta postura resguarda una sabiduría que podría ser fundamento filosófico de una solidaridad humana. Representantes de ésta han sido Heidegger, Camus, Sartre, Unamuno, Schopenhauer, entre otros. Desde esta posición reconocemos al hombre que intenta construir para la historia y la política, sin embargo olvida al sujeto íntimo que enfrenta concretamente, en su carne y en la de sus semejantes,

⁴⁵ Paul Ricoeur, *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. México: FCE., 2008, p. 30.

⁴⁶ Georg Simmel, *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005 p. 55. Actualmente, Marina López comenta lo mismo en un artículo titulado *Con los ojos abiertos. Una perspectiva de la muerte en Marguerite Yourcenar*: La muerte es una condición de la vida mientras que la vida lo es de la muerte”. Marina López, “Con los ojos abiertos. Una perspectiva de la muerte en Marguerite Yourcenar”, en *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, Op. Cit.,, p. 150.

el misterio de la muerte vivida o de la vida muriendo⁴⁷; deja de lado una sabiduría que encierra la tragedia de Antígona, quien está en el límite de toda existencia humana, que es el entrelazamiento de la vida con la muerte: “La tragedia revela lo imposible de la muerte, esa nada hacia lo que se dirige el hombre [...]”⁴⁸, y relega a la vida-muerte interpretada, no desde el espacio público⁴⁹ sino desde la profunda contradicción de la precariedad ontológica del ser del hombre, descrita ya por el mexicano Emilio Uranga:

[...] Zozobra, pena, fragilidad, accidentalidad, son otros tantos y graduados rasgos de nuestro ser. El común denominador es la insuficiencia, la carencia de un firme sostenimiento, de una sustancia [...]⁵⁰.

La perspectiva de la tragedia se distancia de la búsqueda de inmortalidad en la historia, exaltada por la visión contemporánea⁵¹. Unamuno afirma que, ante la incredulidad por la inmortalidad del alma, los hombres se afanan por preservarse en la carne, en el arte o en la historia⁵². Todos estos sucedáneos de

⁴⁷ En el sentido en que Lacan mira la tragedia de Antígona y que nos recuerda Rosario Herrera en *Antígona: Una (po) ética del crimen*: “[...] el horror al suplicio de Antígona: ser enterrada viva, padecer entre la vida y la muerte, una vida que va a confundirse con la muerte anticipada, una muerte invadida por la vida, una vida invadida por la muerte”. Rosario Herrera, “Antígona: Una (po) ética del crimen”, en *Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, *Op. Cit.*, p. 109.

⁴⁸ *Idem*, p. 111.

⁴⁹ Que es lo que la filósofa española, María Zambrano, insiste en recordar al respecto: “El lugar del individuo es la sociedad, pero el lugar de la persona es un íntimo espacio. Y en él sí, reside un absoluto. No es otro lugar de la realidad humana. Nada que en nosotros haya sido, nada que sea nuestro producto es absoluto, ni puede serlo. Sólo eso desconocido y sin nombre, que es soledad y libertad”. María Zambrano *apud* María Luisa, *Op. Cit.*, p. 154-155.

⁵⁰ Emilio Uranga *apud* Jaime Vieyra, “Emilio Uranga: la existencia como accidente”, en *Devenires*, año VIII, No. 16, julio 2007, p. 112-113.

⁵¹ María Luisa Maillard dice lo siguiente sobre esta sobrevaloración de la historia: “La acción, la resistencia, la intensificación del presente parecen ser las apuestas iniciales de sentido del hombre moderno frente al sinsentido de la muerte. Pero una vez que los grandes hombres de la rebelión contra la trascendencia dejaron su lugar en la historia parece que la orfandad se ha ceñido sobre el hombre occidental, que ha decidido omitir la realidad de la muerte concreta aunque clame a voz en grito la muerte de Dios y de todos aquellos iconos que fueron ocupando su lugar, la Razón, el Sujeto, La Historia”. María Luisa Maillard, *Op. Cit.*, p. 162.

⁵² En *El Diario íntimo* de Unamuno puede sentirse ese desconsuelo que le da al intentar vivir para la historia: “Vivía dormido, sin pensar en tales cosas, perdido en mis proyectos y mis estudios, confiado en la razón, como viven otros. Vivía alegre y animoso, sin pensar en la muerte más que como se piensa en una proposición científica y sin que su pensamiento me diera más frío ni calor que el que me da el de que el sol se apagará un día. He vivido como viven los más de mis amigos, dejándome vivir y soñando en dejar algo y

la inmortalidad -que él llama *sombras de inmortalidad*- empujan a los hombres a una lucha, aún más trágica, unos contra otros, por hacerse un espacio entre nombres y memorias; los vivos luchan entre ellos y aun con los muertos por quedarse en el recuerdo individual y colectivo. Esta oposición a quedar al menos en la historia, se pone del lado de los “sin historia”, de los que mueren sin un nombre que ser recordado por ningún imaginario colectivo, de las periferias en donde no hay nada que valga la pena ser recordado. Camus sabe esto: “Sólo hay conciencia en las calles, porque sólo en las calles hay historia: ese es el decreto”⁵³.

Elegir a los pensadores Miguel de Unamuno y Albert Camus ya lleva *per se* una posición frente a lo que hemos nombrado aquí como el estado actual de la cuestión⁵⁴. En ambos filósofos, el vivir es visto como síntesis entre el nacimiento y la muerte; no se comprende a la vida desde la muerte ni viceversa, sino abrazadas ambas realidades límites de la existencia y en donde se revela el profundo anhelo de vivir frente a la lucidez del tiempo del hombre que lleva en sus

en aportar mi partecilla a la obra del progreso. He vivido discutiendo de filosofía, artes y letras, y como si todo esto fuera eterno. He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando a la muerte como una ley natural y necesaria condición de la vida, Y he aquí que ahora no puedo vivir así y veo esos años de ánimo, de bríos de lucha, de proyectos y alegrías como unos años de muerte espiritual y de sueño. pero no puedo impedir cierta tristeza por ellos. He creído ser feliz y me veo arrancado de esa felicidad". Miguel de Unamuno, *Diario íntimo*. Barcelona: Folio, 2007, p. 95.

⁵³ Albert Camus, “El verano” en *Obras 3*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 575.

⁵⁴ Como se ha venido apuntando, la investigación ha tendido hacia una hermenéutica de la finitud, por lo que en el presente estudio se pretendió explorar las visiones de Unamuno y Camus con la intención de ir encontrando fórmulas para una posible fundamentación de una solidaridad humana, deslindada de lo religioso confesional, desde una antropología filosófica que vaya atenta a las fuerzas palpitantes en el hombre ante su finitud. Alicia Villar Ezcurra apunta claramente que la reflexión acerca de la muerte no es un punto central de la reflexión filosófica: “Por último, hay que observar que la reflexión sobre la muerte no suele estar presente en nuestros días, por mucho que sea un hecho ineludible ante al que hay que situarse y abordar interiormente. Pero, ¿es posible eludir el hecho del final de la propia existencia?”. Alicia Villar, “Muerte y pervivencia en Unamuno”, en *Contrastes. Revista internacional de filosofía*. Vol. XII, 2007, p. 250. Más que apuntar a dar respuestas acerca de ella se dirige a establecer puntos de reflexión filosófica sobre el sentido de la vida e investigar, no el asunto de la inmortalidad del alma o la pervivencia en otra vida, sino el alcance de las fuerzas del hombre por seguir siendo aun ante la muerte. Alicia Villar, sin realizar un estudio que investigue *ex professo* a Miguel de Unamuno y Albert Camus paralelamente, los une en un punto crucial, que es el asunto de la solidaridad humana que se va formando desde sus distintas apreciaciones de la finitud; refiriéndose al sentimiento trágico de Unamuno, apunta lo siguiente: “Si no hay finalidad fijada de antemano, al ser humano no le cabe más que reaccionar ante el absurdo y crear imaginativamente un sentido que oriente la existencia y unos valores que guíen la acción. Su postura anticipa la que años después adoptará Camus: ante el absurdo, se exige la rebelión y el compromiso en la transformación de la realidad injusta en la que ha tocado vivir”. *Ídem*, 251.

entrañas la muerte: “Y ¿qué concordancia más legítima puede unir al hombre a la vida sino la doble conciencia de su deseo de duración y de su destino de muerte?”⁵⁵. En Unamuno, el amor a la vida enredado con el temor a que la muerte sea el morir del todo, despierta una profunda rebeldía metafísica:

En una palabra: que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella⁵⁶.

Y sin embargo, dentro de esta posición de la tragedia, Unamuno y Camus representa dos posturas distintas en el punto de la esperanza. El filósofo español vive de manera radical con ese *anticiparse a la posibilidad* de la muerte y a lo que ésta puede significar. Siente angustia, *congoja espiritual*⁵⁷, mas no por la muerte en sí misma,⁵⁸ sino porque ésta sea la posibilidad de no poder-ser más, es decir, miedo ante la nada. Pero es esta circunstancia la que lo impulsa a mirar dentro de sí y reconocer lo que él llama la esencia del hombre concreto⁵⁹, la cual es su misma lucha por persistir, su ansia de vida plena enfrentada por la razón moderna que, abierta o tácitamente, niega la inmortalidad⁶⁰. Esta disposición afectiva, *el*

⁵⁵ Albert Camus *apud* Ana Rosa Pérez, Antonio Ziri6n, *Op. Cit.*, p. 31.

⁵⁶ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, en *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. México: Porrúa, 1999, p. 71.

⁵⁷ La congoja espiritual o angustia vital es, en Unamuno, la actitud dialéctica donde la ausencia de Dios lo deja desamparado, sin sentido y sin valor existencial. Pero es esta misma ausencia de significado verdadero y de un Dios que le garantice la inmoralidad la que le provoca la angustia espiritual y hace que el hombre se desborde en deseo de que Dios exista para que le dé real existencia a su ser.

⁵⁸ Aunque siempre provenga de esa anticipación de la muerte. Quizá no haya obra más sincera y clara de esta angustia ante la muerte que lo narrado en su novela (*novela*) *Niebla*, donde el dolor consecuente de prever concretamente su desaparición radical, el protagonista de la obra, Augusto, le grita al mismo Unamuno, su creador: “¡No quiere dejarme ser usted yo, salir de la niebla, vivir, vivir, vivir, oírme, tocarme, sentirme, dolerme, serme...Pues bien, mi señor creador don Miguel, también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió...!” Miguel de Unamuno, “*Niebla*”, en *Niebla. Abel Sánchez. Tres novelas ejemplares y un prólogo*. México: Porrúa, 1983, p. 100.

⁵⁹ “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, -sobre todo muere-, el que come, juega y bebe y duerme y piensa y quiere”. Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, *Op. cit.*, p. 3.

⁶⁰ “Sería no ya excusado, sino hasta ridículo el que nos extendiésemos aquí en exponer hasta qué punto la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo...y cómo todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos

sentimiento trágico de la vida en donde el sentido se encuentra nublado, es el punto de partida de su postura filosófica en el que la agonía (lucha) y la incertidumbre hacen emerger una ética de la compasión en la cual el hombre busca hacerse de un alma⁶¹.

En el caso del Albert Camus, su estar vuelto hacia la muerte y su continua anticipación a ella⁶², lo abre comprensivamente a lo que él considera un rompimiento con el sentimiento absurdo que debe prevalecer: la esperanza de inmortalidad. Pero este tipo de esperanza es considerada como una *elisión*,⁶³ pues la única valedera es la que espera solamente en la vida fáctica; es decir, aquella que se aferra a lo terrenal⁶⁴. Por ello la esperanza debe ser la absurda, es decir, sin esperar nada más: “Quiero saber si puedo vivir con lo que sé y con eso solamente...Yo quiero solamente mantenerme en este camino medio, en el que la inteligencia puede seguir siendo clara”⁶⁵. Es este sentimiento absurdo el que inspira su rebeldía metafísica por la condición humana y que lo lleva a interpretar que la fragilidad existencial del hombre puede ser base de una ética de la compasión y la solidaridad⁶⁶.

Es la consciencia experimentada del problema vida-muerte lo que los hace comprender e interpretar el mundo y la vida en su condición absurda y trágica, gestar una ética de la com-pasión y levantarse en agonía y rebeldía. Lo apremiante de la pregunta es el hilo de Ariadna que cada vez los abre y re-dirige a

ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional”. *Ídem*, p. 45.

⁶¹ María Zambrano considera que Unamuno no afronta el problema religioso desde la fe, como *salto*: “No se lanza a existir de un salto, en esto también muy diverso de Kierkegaard y de cualquier otro filósofo en quien el –salto existencial- se da de una manera o en otra”. María Zambrano, *Unamuno*. Barcelona: Debate, 2003, p. p. 191.

⁶² Al final de su clásica obra *EL extranjero*, el protagonista, Merseault, después de una discusión con el sacerdote que buscó asistirlo espiritualmente, afirma para sus adentros: “Me parecía tener las manos vacías. Pero estaba seguro de mí, seguro de todo...seguro de mi vida y de esta muerte que iba a llegar. Sí, no tenía más que esto. Pero, por lo menos, poseía esta verdad, tanto como ella me poseía a mí”. Albert Camus, *El extranjero*. Madrid: Alianza editorial, 1999, p. 122.

⁶³ “La elisión típica, la elisión mortal...es la esperanza: esperanza de otra vida que hay que –merecer- , o engaño de quienes viven no para la vida misma, sino para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da sentido y la traiciona”. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2002, p. 18

⁶⁴ Es claramente significativo que Camus use una la siguiente frase de Píndaro para introducir *El mito de Sísifo*: “Oh alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible”. *Ídem*, p. 9.

⁶⁵ *Ídem*, p. 50.

⁶⁶ Cfr. Albert Camus, *El hombre rebelde*. Madrid, Alianza editorial, 2008.

su poder-ser más original, a sus acuerdos y desacuerdos con el mundo. Y toda cuestión no es más que un problema, es decir, aquello que se nos resiste, que se intenta resolver o se ignora; pero sobretodo, es aquello ante lo que nunca se deja de tomar una posición. Camus toma la siguiente: “Morirá [la inteligencia] al mismo tiempo que este cuerpo. Pero su libertad consiste en saberlo”⁶⁷. Unamuno tomará la suya: “Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia”⁶⁸.

La investigación se circunscribe desde esta postura que no renuncia a mirar a la vida como una dialéctica entre los extremos de ella, el nacimiento y la muerte, y que por ello acentúa el matiz que resalta la condición finita del hombre, la cual es la que se intenta comprender filosóficamente desde los aportes de Unamuno y Camus. Mirar a la vida y la muerte, no desde la fe ni desde la historia, sino desde su concreto acabamiento, como pugna trágica y concreta revelada en el fenómeno del cuerpo, es el campo en donde se nutre este estudio y en donde se desglosan las visiones de estos dos filósofos en el camino hacia una hermenéutica de la finitud.

⁶⁷ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. Cit.*, p. 98.

⁶⁸ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 9.

CAPÍTULO II

LA FINITUD COMO LÍMITE EXISTENCIAL Y DE LA RAZÓN

No se muestra la grandeza situándose en un extremo, sino tocando ambos a la vez.

Pascal⁶⁹.

La época sigue siendo indigente, no solamente porque Dios ha muerto sino porque los mortales apenas conocen y saben lo que tienen de mortal. Los mortales no han llegado a tomar aún posesión de su esencia.

Heidegger⁷⁰.

2.1. Introducción.

En este capítulo se analiza, desde las principales visiones antropológicas y epistemológicas de Miguel de Unamuno y Albert Camus, lo que es la finitud en su sentido de límite, mostrando dos términos fundamentales: el existencial y el epistemológico. Se pretende ir construyendo la vía hacia una hermenéutica de la finitud desde el aspecto que representa ésta una desproporción, en el sentido que Paul Ricoeur lo refiere: la distancia entre lo que se es y lo que se quiere o pretende ser⁷¹. La finitud se constituye como límite existencial y racional; empero, se pretende mantener la hipótesis, que se irá justificando con ayuda de Camus y Unamuno, de no sostener el acento en su aspecto epistemológico -a la manera de

⁶⁹ Pascal *apud* Albert Camus en *Cartas a un amigo Alemán*. México: Tusquets Editores, 2012, p. 13.

⁷⁰ Heidegger *apud* Ana Rosa Pérez, Antonio Ziri6n en *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. *Op. cit.*, p. 277.

⁷¹ *Cfr.* Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. *Op.cit.*

Kant, Wittgenstein o del español, Eugenio Trías⁷² sino como límite constitutivo de la misma condición de la existencia humana, que se presenta en su extremo, y que no es posible sustentarle, esto es, justificar o dar sentido a través de la razón, no por mera imposibilidad o defecto de ella, sino por la misma limitación existencial en la que se sustenta. No es que pese o se sufra, en cierto modo, la imposibilidad o los límites epistemológicos, o los alcances de la razón, sino que más bien, son los límites estructurales de la existencia –que aquí nombramos como la finitud existencial- que implica a los de la razón. Y sin embargo, se pretende ir aclarando que estos límites de la misma existencia no son un defecto, sino únicamente aquello que nos constituye y ante lo cual, irremediablemente, se toma una posición.

La finitud se muestra, entonces, como límite fundamental e infranqueable de la condición existencial del hombre. Y dentro de este límite es que la razón muestra nítidamente sus propias fronteras y limitaciones al tratar de justificar o buscar salidas que otorgan sentido más allá de la finitud del hombre. Así, la finitud, que es límite, se revelará como consciencia de temporalidad, de acabamiento, frente al impulso más fuerte de la vida: deseo de ser. Y este límite, y su consciencia sobre él, se muestran en Unamuno y en Camus, como una frontera inexpugnable de la existencia individual y concreta, y se erige constitutivamente al hombre; el intento de la razón por justificar el deseo vital-afectivo de ser incluso ante la muerte, lleva a un desierto epistemológico y a un fondo sentimental. Esta base afectiva – que es deseo de durar y de ser, de unidad, de sentido absoluto, de acuerdo entre el hombre y sus deseos profundos frente al mundo- se pone delante de la finitud humana, que es acabamiento, y se intenta apoyar, o de su propio impulso, o de la razón, para que ésta le sustente su anhelo: aquí se gesta el sentimiento trágico y absurdo de la vida. El espíritu humano busca construir acuerdos entre el deseo de durar y la razón que fuerzan el corazón del hombre sincero, que no puede encontrar verdadero consuelo –esto es, verdadera

⁷² Trías afirma abiertamente, cuando explica lo que él llama su *filosofía del límite*, que se basa en autores como Kant y Wittgenstein y sus posiciones acerca de los límites de la razón y el lenguaje, para desarrollar su pensamiento fronterizo, que se sustenta en lo simbólico. Este estudio pretende, por ahora, desligarse de este acento epistemológico y apoyarse más en el aspecto de la finitud, como límite de la existencia.

justificación racional o vivir de las meras razones- entre acuerdos y saltos del espíritu por encontrar una unidad.

2.2. La finitud como límite existencial.

Conozco otra evidencia: me dice que el hombre es mortal. Sin embargo se cuentan con los dedos de la mano las personas que han sacado de ella sus últimas consecuencias.

Albert Camus⁷³.

Eterna paradoja, sí, esto de que ser sea dejar de ser, esto de que vivir sea ir muriendo.

Miguel de Unamuno⁷⁴

La finitud existencial es abordada por Camus y Unamuno sin ninguna evasión; es decir, sin dejar de lado u olvidar alguno de los extremos de la vida: el nacimiento y la muerte. Ambos extremos luchan dialécticamente: la vida es una pugna contra la muerte pues ésta empuja y la invade en todo momento. No se deja a la muerte en el plano de lo incognoscible, pues ella se deja experimentar cotidianamente por la empatía, en la compasión, en la desesperación⁷⁵, en la muerte del ser amado, en lo que no llega a ser... Es, finalmente, una forma de la nada. Daniel Mundo -en el prólogo que hace a la obra *El problema religioso*, de Georg Simmel-, dice:

⁷³ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. Op. Cit., p. 31.

⁷⁴ Miguel de Unamuno, "De la correspondencia de un luchador" en *Mi religión y otros ensayos breves*. Op. cit., p. 24.

⁷⁵ En el sentido kierkegaardiano.

Erradicar la muerte de la vida, convertirla en el exterior incognoscible que tan sólo roza en un punto de la vida terrena, es la máscara de un mundo que perdió la fe fundamental que entrelazó durante siglos a las distintas culturas - que colaboran de diverso modo a lo que hoy, en una atmosfera kantiana, se llamaría humanidad⁷⁶.

La vida es finita; esto sólo quiere decir, en este momento del estudio, que, a pesar de ser la vida una dialéctica entre el nacimiento y la muerte que se revela como un continuo morir y renacer, está destinada inexorablemente al acabamiento singular y concreto. Esta es una de las verdades más graves y determinantes que todo hombre descubre, pero que es llevada al plano de lo mero abstracto, de la evasión o de la interpretación pública. La muerte, invadiendo la vida y ésta luchando contra aquella, es el límite de la condición humana y que la razón erige como límite de ella misma. La finitud y la consciencia de ella desvela una suprema contradicción: la muerte trasluce lo extraordinario del nacimiento, así como su gravedad; y, sin embargo, también lo muestra en su desnudez y necesidad de significado ante su acabamiento. Aún más; la contradicción más grande se halla en el deseo de ser –inserto en lo más profundo de la vida- frente a la muerte.

Camus designa a la condición finita del hombre, su acabamiento que está enraizado a la misma esencia de la temporalidad, como algo constitutivo: “Mas, de todas maneras, se trata de morir. Porque el actor está sin duda en todas partes pero el tiempo lo arrastra también y ejerce su efecto sobre él”⁷⁷. Y este camino a la consciencia de la finitud, como se irá justificando, es una de las vías por las que el hombre descubre lo absurdo.

La finitud, entendida como límite existencial, es decir, como existencia constreñida por su propia condición contingente, va revelando el camino para que el hombre vaya haciendo consciencia de ella; y al hacer esto, lo que al principio parece ser una mera inquietud, se revela como angustia -que ya era, pero encubierta-, como sensación de la absurdidad. Describe estos símbolos así:

⁷⁶ Daniel Mundo en Georg Simmel, *El problema religioso. Op. Cit.*, p. 11.

⁷⁷ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 109.

En ciertas situaciones un hombre puede fingir al contestar <nada> a una pregunta sobre la índole de sus pensamientos. Los seres amados lo saben bien. Pero si esa respuesta es sincera, si representa ese singular estado de ánimo en el que el vacío se vuelve elocuente, en el que la cadena de gestos cotidianos se rompe, en el que el corazón busca en vano el eslabón que la reanude, entonces es como el primer signo de la absurdidad⁷⁸.

El cansancio, la lasitud aparece entre la vida maquinal cotidiana y el comienzo de la conciencia. Llama a esta conciencia de la condición mortal del hombre, como el proceso de la lucidez. Y el acento está en la conciencia: “Porque todo comienza por la conciencia y nada vale sino por ella”⁷⁹. Una clara muestra de que cotidianamente el hombre no atiende a esta condición finita, es el hecho de que se deja llevar por el tiempo sin que asuma y reconozca que es él quien debe tomar control de su tiempo. El hombre pospone su vida misma para después; su felicidad, su compromiso consigo mismo, los confía en las manos de la postergación y deja de vivir su vida, acumulando rutinas de inercia, aguardando para el porvenir el momento de apropiarse de sí mismo. La sensación de lo absurdo lo inquiere a tomar control sobre su propio destino, a asumir de manera auténtica su libertad, a tomar decisiones sobre lo primordial de su vida. Una vida postergada que se encamina, sin ser vívida, a lo irremediable e ineludible: la muerte. Ante esa mirada de reconocimiento, el individuo asume de manera diversa al tiempo y al porvenir: la postergación y el dejarse llevar por la corriente del tiempo en el que es arrastrado; o asumir esta luz descubierta y mostrarse de acuerdo con ella, para mirar en el tiempo a un enemigo del que hay que tomar el control posible. El mañana es lo que se debe evitar, pues está lleno de temporalidad, de aquella esencia misma de su finitud, que va apareciendo como precariedad y que lo va llevando al extremo de la muerte: “Pertenece al tiempo y, en el horror que lo atrapa, reconoce a su peor enemigo. Mañana, ansiaba el

⁷⁸ Albert Camus, *El mito de Sísifo. Op. Cit.*, p. 24. Y es la consciencia de la muerte la que permite vislumbrar lo auténtico de la vida: “Tan próxima la muerte, mamá debió sentirse liberada de ella y dispuesta a revivirlo todo.” Albert Camus, *El extranjero*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 124.

⁷⁹ *Ídem*, p. 25.

mañana, cuando todo él hubiera debido rechazarlo. Esta rebelión de la carne es lo absurdo”⁸⁰.

Otra sensación de lo absurdo se encuentra en la pérdida de significado de la acción misma del hombre. No sólo el mundo es inhumano, lo otro, sino que el hombre mismo aparece de esa misma forma. Su gesticulación raya en lo ridículo; sus ritos, sus pantomimas, su diario y cotidiano actuar lo encuentra totalmente ajeno a sí, a tal grado que encuentra casi insufrible a las costumbres y al hombre mismo⁸¹.

La finitud es, ante todo, el límite desnudo, marcado por el nacimiento y la muerte, sin ninguna “sospecha” más allá de sus propias líneas. La novela *La peste* es una alegoría que muestra magníficamente los parámetros infranqueables de la existencia que representan la finitud. La ciudad de Orán evidencia la actitud de esta mirada que vive sin “la sospecha”:

Sin duda, nada más natural hoy en día que ver a las gentes trabajar de la mañana a la noche y enseguida elegir, entre el café, el juego y la charla, el modo de perder el tiempo que les queda por vivir. Pero hay ciudades y países donde las gentes tienen, de cuando en cuando, la sospecha de que existe otra cosa. En general, esto no hace cambiar sus vidas, pero al menos han tenido la sospecha y eso es su ganancia. Orán, por el contrario, es en apariencia una ciudad sin ninguna sospecha, es decir, una ciudad enteramente moderna⁸².

⁸⁰ *Ídem*, p. 26.

⁸¹ Camus recuerda a J. P. Sartre y a su novela *La náusea* y afirma que ahí se describe claramente esta sensación de lo absurdo.

⁸² Albert Camus, *La peste*. México: Editorial Azteca, 1956, p. 6.

La peste que cae sobre esa ciudad representa la condición y el orden del mundo: la esencial estructura mortal, finita del ser humano; esto es, la vida misma: “Pero, ¿qué quiere decir la peste? Es la vida y nada más”⁸³.

Las fronteras de la existencia están determinadas dentro de este orden, que es esencialmente mortal. El protagonista de la famosa novela, *El extranjero*, afirma en este sentido:

No ignoraba, en el fondo, que morir a los treinta o los setenta años no tiene gran importancia porque naturalmente, en ambos casos, otros hombres y otras mujeres vivirían, y así durante miles de millones de años. Nada resultaba más evidente, en realidad. Era siempre yo el que moría, ahora o dentro de veinte años⁸⁴.

Igualmente en su novela póstuma, *El primer hombre* afirma:

De la oscuridad que había en Jaques, nacía ese ardor hambriento, esa locura de vivir que siempre lo había habitado y que aún hoy conservaba su ser intacto, haciendo simplemente más amargo -en medio de su familia recuperada y frente a las imágenes de su infancia- el sentimiento de pronto terrible de que el tiempo de la juventud huía [...] ⁸⁵.

Y esta parte de la pugna camusiana se remite a dirigir a una mirada que apele a la conciencia de ello: “Pero yo estaba seguro de mi vida y de esa muerte que iba a llegar. Sí, era lo único que tenía”⁸⁶. La consciencia de la finitud es consciencia de exilio, de una condición de prisionero o condenado en el que todas las ilusiones y débiles esperanzas humanas se derrumban; es, ante todo, una mirada que no puede esquivar al presente:

Entonces aceptábamos nuestra condición de prisioneros, quedábamos reducidos a nuestro pasado, y si algunos tenían la tentación de vivir

⁸³ Albert Camus, *La peste*, *Op. Cit.*, p. 214.

⁸⁴ Albert Camus, *El extranjero*. *Op. Cit.*, p. 115-116. I

⁸⁵ Albert Camus, *El primer hombre*. México: Fábula Tusquets, 2009, p. 238.

⁸⁶ Albert Camus, *El extranjero*. *Op. Cit.*, p. 122.

en el futuro, tenían que renunciar muy pronto, al menos en la medida de lo posible, sufriendo finalmente las heridas que la imaginación inflige a los que se confían a ella⁸⁷.

El hombre, su existencia y su tiempo están indisolublemente unidos por su condición finita. Mas es la muerte, el punto extremo de la finitud existencial, lo que desvela el más alto grado de lo absurdo: “Del mismo modo, enteramente vuelto hacia la muerte (tomada aquí como la absurdidad más evidente) el hombre absurdo se siente desprendido de todo lo que no sea esa atención apasionada que cristaliza en él”⁸⁸. La consciencia de la finitud es la mirada lúcida de la realidad de la condición del hombre: “Conozco otra evidencia: me dice que el hombre es mortal. Sin embargo se cuentan con los dedos de la mano las personas que han sacado de ella las últimas consecuencias”⁸⁹. Esta lucidez devasta la vida maquinal del hombre y su ingenua creencia de libertad y de control sobre su vida⁹⁰: “La idea de que <existo>, mi forma de obrar como si todo tuviera un sentido (aún, cuando llegado el caso, dijera que nada lo tiene), todo esto resulta desmentido por la absurdidad de una posible muerte”⁹¹. No se cuenta, incluso, con la libertad de existir; y la única verdad figura como el extremo último de la finitud, la muerte: “La muerte está ahí como única realidad”⁹². En esta aceptación profunda de la condición finita, se encuentra toda la lucidez y toda la visión absurda que el hombre puede formarse en pos de una rebelión metafísica por su propia condición:⁹³

Y después he tenido que ver lo que es morir.
¿Sabe usted que hay gentes que se niegan a

⁸⁷ Albert Camus, *La peste. Op. Cit.*, p. 53.

⁸⁸ Albert Camus, *El mito de Sísifo. Op. Cit.*, p. 78.

⁸⁹ *Ídem*, p. 31.

⁹⁰ *La peste* es una magistral descripción de esto. La gente, ante la creciente posibilidad de enfrentarse ante el mal y la muerte, termina por desvanecer toda ese constructo social y rutinario al que estaba fuertemente ligado.

⁹¹ *Ídem*, p. 76.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Antonio Ziri6n y Ana Rosa P6rez afirman en las conclusiones de su estudio acerca de la muerte en el pensamiento de Camus: “Asumir el absurdo en su verdad plena, que en el fondo es enfrentamiento del hombre con su muerte, significa rebelarse [...]. La rebeli6n, as6 entendida, exige sobretodo lucidez, lucidez que es tambi6n esencialmente lucidez o conciencia de la propia muerte, y conforma un modo de existencia aut6ntica”. Ana Rosa P6rez, Antonio Ziri6n, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus. Op. Cit.*, p. 74.

morir? Yo sí. Y me di cuenta en seguida de que no podría acostumbrarme a ello. Entonces yo era muy joven y me parecía que mi repugnancia alcanzaba al orden mismo del mundo. Luego, me he vuelto más modesto. Simplemente, no me acostumbro a ver morir. No sé más⁹⁴.

Las principales aseveraciones de Don Miguel de Unamuno nacen casi siempre de una visión tenaz y permanente de la condición mortal -es decir, finita- del hombre. Y no sólo del hombre concreto, sino de todas sus obras y construcciones:

¿He de volver a repetir lo que aquí he dicho sobre todo eso de fraguar cultura, de progresar, de realizar el bien, la verdad y la belleza, de traer la justicia a la Tierra, de hacer mejor la vida para los que nos sucedan, de servir a no sé qué destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros? ¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia..., de todas esas hermosas concepciones, si al fin y al cabo, dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos –que para el caso es igual-, no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia y todo lo demás así?⁹⁵.

En este sentido, se puede observar nítidamente la mirada tenaz y empeñada de Unamuno, no sólo hacia la condición finita del hombre, sino de todas sus obras y sus acciones. Todo hombre es, con el tiempo y en su quehacer, una “vacante”, un espacio que quedará vacío: “Y Emeterio huyó, pensando en la vacante. Y ya toda su preocupación, bajo la sombra nebulosa en la que se le iban

⁹⁴ Albert Camus, *La peste. Op. Cit.*, p. 91.

⁹⁵ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, en *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. México: Porrúa, 1999, p. 68-69.

fundiendo sus ajados recuerdos, era la vacante. Y para distraerse, para olvidar que envejecía, para no pensar en que algún día habría de jubilarse [...]”⁹⁶.

Pensar la muerte es llevar la reflexión, acerca de finitud, a su punto más álgido y acercarlo violentamente a lo más íntimo y concreto: “Vivía alegre y animosos, sin pensar en la muerte más que como se piensa en una proposición científica y sin que su pensamiento me diera más frío ni calor que el que me da el que el Sol se apagará un día”⁹⁷. Desde esta postura, la condición finita del hombre convierte a éste, desde su nacimiento, en un condenado a muerte⁹⁸. Y sin embargo, la conjetura que concluye esto, hace que se tome este hecho desde un modo abstracto que obstruye la consciencia de la propia muerte:

El <todos hemos de morir> embota y borra el terrible <tengo que morir>; parece que al extenderse la proposición y hacerse de individual a universal se hace más abstracta, más fría, más matemática, menos tangible y viva y real. Se dice <todos moriremos> como se dice que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, como si aquello no trajera una tremenda realidad a nuestra vida⁹⁹.

Y con la muerte viene el fin de todo el mundo personal, sin importar la permanencia del mundo y de todos quienes sobreviven en él. No es consuelo el que sobreviva el mundo, los hijos y las obras: “Porque los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad”¹⁰⁰. El miedo a la nada frente al impulso por seguir siendo indeterminadamente, representa el límite

⁹⁶ Miguel de Unamuno, “Un pobre hombre rico”, en *Cómo se hace una novela*, La tía Tula, San Manuel Bueno, Mártir, Y tres historias más. México: Editorial Porrúa, 2008, p. 219.

⁹⁷ Miguel de Unamuno, *Diario íntimo. Op. Cit.*, p. 95.

⁹⁸ “Cuando uno está tísico evita su familia el decírselo y trata por todos los medios engañarle para no decirle que le queda un año, meses de vida. ¿Contamos con ellos? ¿Es más cuatro, cinco, diez años, que uno? ¿No somos tísicos? Pocos piensan en la tabla de mortalidad y en la vida probable que les queda; pocos en que todos somos condenados a muerte. Sí, condenados a muerte todos”. *Ídem*, p. 113.

⁹⁹ *Ídem*, p. 114.

¹⁰⁰ Miguel de Unamuno, “La agonía del cristianismo”, en *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. México: Porrúa, 1999, p. *Agonía del cristianismo*, p. 245.

unamuniano de la existencia, la cual es misterio, “niebla”: “Y la vida es esto, la niebla. La vida es una nebulosa”¹⁰¹.

El tiempo está indisolublemente ligado a la existencia y su límite; la tragedia humana se encuentra en esto:

En estos días he leído a Proust, prototipo de escritores y de solitarios y ¡qué tragedia la de su soledad! Lo que le acongoja, lo que le permite sondear los abismos de la tragedia humana es su sentimiento de la muerte, pero de la muerte de cada instante, en que se siente morir momento a momento, que diseña el cadáver de su alma, y ¡con qué minuciosidad! ¡A la rebusca del tiempo perdido! Siempre se pierde el tiempo. Lo que se llama ganar tiempo es perderlo. El tiempo: he aquí la tragedia¹⁰².

La novela, la que lleva el furor de la eternización, es una metáfora de la vida: su inicio marca irremediamente la muerte, individual y social: “Y sobre la congoja del posible acabamiento de mi novela, sobre y bajo ella, sigue acongojándome la congoja del posible acabamiento de la novela de la humanidad.”¹⁰³ La mirada más honda a la existencia lleva a reconocerla limitada por sus extremos, en pugna, en renacimiento y acabamiento. Matilde, la triste protagonista de *El espejo de la muerte*, al mirarse al espejo miraba a la muerte, a su propio pasar y a su suma fragilidad; y esto lo hacía con un gran extrañamiento: “¿qué es esto...?” La muerte se presenta como la indiferencia absoluta del mundo para con el individuo: la vida sigue, pero con ella la muerte.¹⁰⁴ Y así, como la vida es sueño, ésta está limitada, constreñida por quien la sueña. En uno de los momentos literarios más inverosímiles de la historia de la novela, Augusto Pérez,

¹⁰¹ Miguel de Unamuno, *Niebla*, Op. Cit., p. 7. Es una de las más grandes características de Unamuno la influencia que ejerció en él Calderón de la Barba y el mismo Schopenhauer en su interpretación de la vida como niebla o sueño, en donde nada está predeterminado y el azar y el misterio actúan en toda ella: “La vida, que es todo, y que por serlo todo se reduce a nada, es sueño, o acaso sombra de un sueño [...]”. Miguel de Unamuno, “Cómo se hace una novela”, *Op. cit.*, p. XXV.

¹⁰² *Idem.*, p. 19.

¹⁰³ Miguel de Unamuno, “Cómo se hace una novela”. *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁰⁴ Cfr. “El espejo de la muerte. Historia muy vulgar” en *El espejo de la muerte*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

personaje de *Niebla*, le grita desde el centro de su vida ficticia a su mismo creador, Miguel de Unamuno:

-¿Con que no, eh? –Me dijo-, ¿con que no? No quiere dejarme ser yo, salir de la niebla, vivir, vivir, vivir, verme, oírme, tocarme, sentirme, dolerme, serme: ¿conque no lo quiere?, ¿con que he de morir, ente de ficción? Pues bien, mi señor creador don Miguel, ¡también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió...! ¡Dios dejará de soñarle! Se morirá usted, sí, se morirá, aunque no lo quiera; se morirá usted y se morirán todos los que lean mi historia, todos, todos, todos, sin quedar uno!¹⁰⁵.

La finitud es la dinámica desarrollada entre los extremos del nacimiento y la muerte; tanto uno como otro pugnan y se resisten a su contrario. La mirada dialéctica de estos extremos resalta lo esencial de la finitud: “[...] y a la luz de la muerte es como hay que mirar la vida [...]. En la muerte se revela el misterio de la vida, su secreto fondo.”¹⁰⁶ La condición finita es esencialmente una lucha dialéctica entre la vida y la muerte, un continuo nacer, morir y renacer:

Y entonces podemos decir que tenemos plena y verdadera conciencia de la vida, dado que es ésta un continuo irse muriendo [...]. Vivimos muriendo, a cada momento morimos y renacemos, el fugitivo presente fluye entre la muerte del pasado y el nacimiento del porvenir. Y este nacimiento es, como el nuestro, peligro de muerte¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Miguel de Unamuno, “Niebla”. *Op. Cit.*, p. 100.

¹⁰⁶ Miguel de Unamuno, “Vida de Don Quijote y Sancho” en *Vida de Don Quijote y Sancho, En Torno al Casticismo*. México: Editorial Porrúa, 1983, p. 154.

¹⁰⁷ Miguel de Unamuno, *Diario íntimo*. *Op. Cit.*, p. 61. Aquí mismo acentúa esto: “Cuanto más se piensa en la muerte más serena calma se saca para la vida. Vivir en la muerte, he aquí el único modo de (*sic*) morir en vida y en vida eterna”. *Ídem*, p. 69. También dice, en este tenor, en *La agonía del cristianismo*: “[...] es la vida en la muerte, la vida de la muerte y la muerte de la vida, que es agonía.” Miguel de Unamuno, “La agonía del cristianismo”. *Op. Cit.*, p. 237. Ahí mismo, asevera: “[...] el cuerpo donde el alma nace y desnace, muere y desmuere. Desnacer es morir y desmorir es nacer. Y todo esto es una dialéctica de agonía”. *Ídem*, p. 241.

2.3. La finitud como límite de la razón.

Tanto Miguel de Unamuno como Albert Camus analizan el tránsito de lo que respectivamente cada uno llama como el sentimiento trágico y absurdo. No exclusivo de ellos o de algunos individuos, sino que está en el corazón de su época y en lo esencial de su pueblo¹⁰⁸. Esta consciencia, como se ha visto al inicio del capítulo, es una inquietud que se intenta disimular o apagar con otros temas, está ligada constitutivamente a la finitud como límite de la existencia humana. El reconocimiento sentido de la vida que se acaba irremediabilmente desata todas las dimensiones del hombre por intentar una salida a ese acabamiento; una salida que no es otra cosa que una búsqueda de sentido; es decir, un *¿para qué?* circunscrito en el *aquí y en ahora*, aunque sin despegarse –sobre todo en el caso de Unamuno- del problema del porvenir y de la praxis. Estas fuerzas latentes en el hombre se alzan en busca de sentido ante la finitud contraponiéndose entre ellas para llevarlo a un plano irresoluble y nostálgico que se nombra como el sentimiento trágico y absurdo de la vida y de los pueblos.

El análisis de las principales posturas epistemológicas, que sin ser grandemente desarrolladas a la manera de otros filósofos de más alcance, sí dejan muy clara su posición al respecto. Se puede observar claramente la preeminencia de una base o constitución afectiva sobre la que se fundan todas las otras dimensiones y cualidades humanas. Y no es sólo que se fundan en esa base, sino que las demás dimensiones están dirigidas o comprendidas desde ella, tratando de dar justificación o confirmación para crear una unidad de sentido alrededor de ella.

Tratar de comprender la finitud, entonces, des-ata los impulsos del hombre, sus deseos profundos con la razón y lo que ésta aporta en la búsqueda de significados que le den una solución al problema. La vida –sus impulsos y deseos- buscan apoyarse en el conocimiento. Y Camus y Unamuno entienden el

¹⁰⁸ En el caso de Camus, es necesario apuntar claramente que él no es el *profeta* o el *apologeta* de lo absurdo, sino que él lo descubre impregnado entre sus contemporáneos, como deja ver en la nota introductoria de “El mito de Sísifo”: “Estas páginas que siguen tratan de una sensibilidad absurda que podemos encontrar dispersa en el siglo [...]”. Albert Camus, *El mito de Sísifo. Op. Cit.*, p. 11.

conocimiento en una doble condición¹⁰⁹: a la manera de Blas Pascal¹¹⁰, afirmando que el conocimiento conlleva una escisión tan profunda en sus motivos y en sus tipos, al grado de no haber posibilidad de reconocimiento entre las partes. Por un lado está el conocimiento para cuyo acceso es necesario pasar a través de la estricta verificación de la razón moderna occidental; por otro, el conocimiento que da sentido al impulso de la vida y su obrar; el primero es estricto, *puro*, circunscribe al mundo y a la realidad a la veracidad de su verificación y esto lo aleja de la vida; el segundo es impulsado por la vida en su deseo de unidad, duración y finalidad ante la muerte, pero no puede justificarse ante el primero. En ambos filósofos hay una exaltación del empuje de la vida para conocer, unida con la irrenunciable necesidad de justificación. Es necesario desglosar esto en sus partes.

2.3.1. La base afectiva.

En el caso del filósofo franco-argelino, Albert Camus, el análisis que hace del suicidio en el *Mito de Sísifo*, refleja claramente la manera en que opera el hombre: sobre o desde una base afectiva llevada por la vida misma; y otra dimensión racional o lógica. Ante el sentimiento absurdo que está impregnado en su época, estudia la relación entre éste y el suicidio. En el análisis que realiza, observa que operan, en contraposición, la fuerza de la vida contra lo que la razón le puede asegurar acerca del mundo. El acto suicida lleva una verdad o una

¹⁰⁹ Una de las principales líneas de investigación que el filósofo mexicano, Luis Villoro, realiza en su obra "Creer, saber y conocer" es el asunto de los *motivos para conocer*, y, como no hay conocimiento general sino tipos de conocimientos, es necesaria la *phrónesis* en el enfrentamiento entre ellos. En su análisis del "Teetetes" y el "Menón" muestra una distinción que se podría nombrar aquí como una doble condición del conocimiento: la del conocimiento puramente intelectual y la del que se encuentra proyectado hacia fines prácticos, es decir, a la vida y a la acción que emprendemos en el mundo. Cfr. Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores, 2009.

¹¹⁰ Es conocida la posición de Pascal acerca de la distinción de *razones*, que aunque se necesita un equilibrio entre ellas, hay ciertos aspectos comunicables entre ellas. En *Pensamientos* expresa la famosa frase: "El corazón tiene razones que la razón no conoce"; más adelante afirma también: "Y es tan inútil y ridículo que la razón pida al corazón prueba de sus primeros principios, para poder asentir a ellos, como lo sería que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra, para querer recibirlas". Blas Pascal, *Pensamientos*. Op. Cit., p.58-59.

declaración en la acción misma: “Matarse es, en cierto sentido y como en el melodrama, confesar. Es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos”¹¹¹. El suicidio es un caso extremo de ponerse frente al problema de la finitud: si todo está ya de por sí destinado al acabamiento y a la muerte, y ante la ausencia de una realidad que falta; arrojarse a este final por cuenta propia es una manera de resolver el sufrimiento y la falta de sustentos hondos en la inercia de vivir.

En el análisis de la relación entre el absurdo y el suicidio que realiza el franco-argelino, está de fondo el estudio de las fuerzas que operan en el hombre; y es que él está distinguiendo una base afectiva y otra racional¹¹²: “Se trata de evidencias sensibles al corazón, mas es preciso profundizar en ellas para que el espíritu las haga claras”.¹¹³ Entender la vida en su condición más determinante, que es la finitud, es lo primordial para Camus, y por eso el énfasis del suicidio en su estudio. Por ello rechaza que esta acción sea dirigida por la parte racional y lógica del hombre, que provee un particular tipo de verdad que regularmente no impulsa los motivos importantes de la vida del hombre¹¹⁴:

Nunca he visto a nadie morir por el argumento ontológico. Galileo, en posesión de una importante verdad científica, abjuró de ella con toda tranquilidad cuando puso su vida en peligro. En cierto sentido, hizo bien. Aquella verdad no valía la hoguera. Es profundamente indiferente saber cuál gira alrededor del otro, si la tierra o el sol. ... En cambio, veo que mucha gente muere porque considera que la vida no merece la pena

¹¹¹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 16.

¹¹² Camus diferencia o distingue distintos matices de la dimensión racional; v. g. los términos de *inteligencia* o *espíritu* con el de la *razón ciega*. Esta última es la que se encuentra ligada al optimismo del racionalista, del cientificismo, de la “Razón Pura” o del que identifica el Universo y a la Razón. La inteligencia también interpreta la realidad, pero su conclusión, como veremos en el siguiente capítulo, es el absurdo, es decir, la consciencia de la total disparidad entre lo que es el mundo y lo que el hombre espera y quiere de él.

¹¹³ *Ídem*, p. 13.

¹¹⁴ Luis Villoro realiza una separación entre lo que él llama como un saber personal y otro impersonal, colocando a la sabiduría en el primero y a la ciencia en el segundo. Sin embargo media en él media la prudencia y mantiene un noble equilibrio que permite a los dos ideales que cada conocimiento se sujete en el ejercicio de la *phrónesis*: “Para acceder al mundo en su dimensión valorativa tenemos que sacrificar la seguridad que suministra la objetividad; pero sólo así podemos orientar la vida, en la práctica, por lo valioso. Ciencia y sabiduría son imprescindibles, porque ambas cumplen una necesidad de la especie: orientar la vida de modo que nuestra acción sea acertada, por acorde con la realidad, y tenga sentido, por valiosa”. Luis Villoro, *Op. Cit.*, p. 233.

de ser vivida. Veo a otras que, paradójicamente, se hacen matar por las ideas o las ilusiones que les dan una razón para vivir (lo que se llama una razón para vivir es, al mismo tiempo, una excelente razón para morir). Juzgo, pues, que el sentido de la vida es la más apremiante de las cuestiones¹¹⁵.

Es de notar estas *distintas* razones para vivir y morir; razones obtenidas desde distintas vías: unas impulsadas por la razón y otras desde un empuje más primitivo de la vida misma. Camus va dirigiendo su estudio al punto de ir negando la posibilidad del suicidio -y por ello, de verdadero sentido de la vida- a la lógica pura¹¹⁶ y apuntala una fuerza más real y concreta que sostiene o que acaba con la vida:

En el apego de un hombre a su vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo. El juicio del cuerpo vale tanto como el del espíritu y el cuerpo retrocede a la aniquilación. Cogemos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar¹¹⁷.

En estos cimientos de la vida es en donde se da la fractura que crea una inclinación afectiva y que lleva la inercia que desemboca en el suicidio. Esto representa un punto esencial que se irá tratando más adelante, que es lo que Camus va a llamar como un “quiebro” y que básicamente es un encuentro paradójico entre la inclinación de la vida por sí misma y el extremo de ella: la muerte. Y sin embargo, en el por qué del suicidio, asevera que es el fondo sentimental el que va guiando a aquellos que deciden en algún momento su propia muerte.¹¹⁸ Y en esta muerte hay una confesión que afirma desde lo profundo del hombre, que es preferible la muerte a seguir con lo que se tiene; es la salida o la

¹¹⁵ Albert Camus, *Op. cit.* p.13-14. Miguel de Unamuno utiliza un argumento muy similar al que utiliza aquí Camus: “Apenas hay quien sacrificara la vida para mantener que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, pues tal verdad no necesita del sacrificio de nuestra vida: mas, en cambio, muchos han perdido la vida por mantener su fe religiosa”. Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. Cit.*, p. 134.

¹¹⁶ Afirma Camus: “Es un lugar común comparar las teorías filosóficas con la conducta de quienes la profesan”. Albert Camus, *Mito de Sísifo. Op. Cit.*, p. 17-18.

¹¹⁷ *Ídem*, p. 18.

¹¹⁸ “Los hombres que mueren por sus propias manos siguen así hasta su final la pendiente de su sufrimiento”. *Ídem*, p. 20.

negación a las propias circunstancias que lo circunscriben y que se reconocen como imposibles de seguir por la vida cargando por la vida, pues la fuerza y el sentido que la sostiene ha sido carcomida desde lo profundo del corazón del hombre. Es en el pensamiento individual, aquel que tiene su sedimento en el corazón profundo del hombre, en donde aparece esta relación con el suicidio. Se minan, se destruyen lentamente las bases del pensamiento que mantienen vivo, por su inercia misma, a un hombre. Cuando esta inercia por vivir desapareciera, debido a la acción del pensamiento hondo, el suicidio podría darse: “El gusano se encuentra en el corazón del hombre”¹¹⁹; y él se alimenta de la angustia y de los despojos de certezas que el *silencio del mundo*¹²⁰ va consumiendo junto con la base en donde se sustentan los motivos y la fuerza cotidiana que sostiene a la vida de la persona. Y es que la base afectiva discierne y guía la dimensión racional del hombre: “El pensamiento de un hombre es ante todo su nostalgia”¹²¹.

En el caso del filósofo español, Miguel de Unamuno, se da la misma tendencia de afirmar una base afectiva que circunscribe todo el pensamiento de los hombres. La vida y sus impulsos –que son ya *per se* una pre-comprensión que el hombre tiene sobre sí mismo y el mundo-, además de la razón, que aporta el conocimiento objetivo de la realidad, es su base epistemológica. Al igual que Camus, contrapone siempre la vida concreta a la abstracta, en donde la segunda recrea ideas y conceptos desencajados de su raíz vital, de la vida concreta y palpitante de la conciencia sintiente¹²². Como se ha venido apuntando, lo central para entender a Unamuno desde su postura filosófica, es que el problema al que él se enfrenta no es al de tratar de dar respuesta al asunto de la inmortalidad del alma, sino dar cuenta y significado de las fuerzas que operan en el hombre ante la consciencia de su condición más extrema: la finitud. Estas fuerzas son la vida y la razón que se manifiestan llanamente en el análisis que realiza del *hombre concreto*:

¹¹⁹ *Ídem*, p. 15.

¹²⁰ Se ahondará en el significado que Camus da a este término en el siguiente capítulo.

¹²¹ *Ídem*, p. 66.

¹²² Esta postura es una característica no solo de las filosofías existencialistas sino de la fenomenología de Husserl y de la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere-, el que come y bebe, y juega y duerme y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano¹²³.

Es el hombre real que se siente así mismo, mas no en el solipsismo existencial del *Dasein*¹²⁴, o el racional de Descartes, sino el reconocido en el otro –“a quien se oye”- en uno mismo. Lo que acontece en lo íntimo del hombre concreto es, paradójicamente, lo universal: “Si son hombres, no puede dolerles sino lo que a mí me duele. No necesito meterme en ellos; me basta sumergirme en mí mismo para encontrarlos. Las raíces comunes las lleva en lo profundo de sí mismo cada uno de nosotros”¹²⁵. Las filosofías mejor formuladas son aquellas que han surgido y se han mantenido fieles a los anhelos de los hombres que las han construido. Los sistemas filosóficos están más cerca de los conceptos abstractos que de lo humano. No es en la abstracción del hombre, en sus fórmulas que pretenden ser universales e inmutables en donde se encuentra realmente un fondo común que une a los hombres; es en el sentir concreto y profundo el que realmente nos vincula a todos¹²⁶. Y aun el pensador abstracto piensa para su propia vida o para olvidar que tendrá que dejar de existir; es decir, que el sustento del pensamiento abstracto está en los problemas vitales: “Ved, pues, cómo para justificarme forjo teorías. Es lo humano”¹²⁷.

De este modo, se puede determinar que el hombre de Unamuno se encuentra dividido en dos: el externo o el proyectado hacia afuera, hacia lo

¹²³ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. Cit.* p. 3.

¹²⁴ Miguel García-Baró muestra un rechazo y realiza un “vituperio” a Heidegger, no sólo por lo que él llama la extrema facticidad y la única posibilidad del *Dasein* de una vida auténtica en el estar vuelto hacia la muerte; el *Dasein* heideggeriano son todos y ninguno de los hombres, lo cual no quiere decir más que la exaltación de la abstracción del hombre. *Cfr.* Miguel García-Baró, *El dolor, La Verdad y El Bien*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

¹²⁵ Miguel de Unamuno, *Soliloquios y Conversaciones*. España: Espasa-Calpe, 1956, p. 31.

¹²⁶ Escribe Unamuno: “[...] cosa terrible tener que escribir cuando se siente uno dominado por una potencia lírica, cuando la intimidad le rebasa, cuando no son noticias ni ideas o frases repetibles lo que se quiere decir, sino íntimas preocupaciones personales, de esas que por ser de cada uno lo son de todos”. *Ídem*, p. 54.

¹²⁷ *Ídem*, p. 73.

abstracto; y el interno, proyectado hacia adentro, lo concreto. Y la finitud despierta en este hombre el deseo de conocimiento, mas no del saber por el saber, del aristotélico que aspira al conocimiento por sí mismo. El conocimiento es esencialmente un vehículo de la vida: conocer para vivir. El motor del conocimiento está en las fibras de la vida misma, y ésta tiene sus propios empeños. Las razones suelen estar desencarnadas de las fuerzas que brotan de lo profundo del corazón: “Porque las razones no son más que razones, es decir, ni siquiera son verdades”¹²⁸. Con ellas únicamente se construyen definiciones. Afirma que *pensar* puede ser, o desde el cerebro o desde las entrañas mismas de la vida; es decir desde lo abstracto o desde lo concreto. Así, el conocimiento se bifurca en deseo y necesidad. El primero está ligado al conocimiento como virtud en sí mismo; el segundo está entrelazado a la concreta vida¹²⁹, está al servicio de las necesidades físicas y todos los procesos de asimilación de la realidad; *verbi gratia*, la percepción, que está inseparablemente fusionada a la continuidad de la vida: “Los seres dotados de percepción perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben”¹³⁰.

El conocer por el conocimiento mismo no es algo del hombre concreto,¹³¹ del hombre de *carne y hueso*, puesto todo el intento de saber del hombre, incluso el que se pudiera encontrar cercano al científico, lleva la búsqueda de lo vital: “[...] y los hombres creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad”¹³². La genealogía del conocimiento se encuentra en la base afectiva constitutiva al individuo¹³³. Esta es una de las grandes posturas

¹²⁸ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, *Op. Cit.*, p. 11.

¹²⁹ Al igual que Camus, este conocimiento afectivo es previo al racional y está fraguado en los impulsos vitales. Unamuno lo liga a lo más primitivo de los seres vivos: “[...] podría llamarse conocimiento inconsciente, es común al hombre con los animales, mientras que lo que nos distingue de éstos es el conocimiento reflexivo, el conocer del conocer mismo”. Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. Cit.*, p., 17.

¹³⁰ *Ídem*, p., 17.

¹³¹ Afirma Unamuno que, más que una realidad, es un ideal: “Todo conocimiento tiene una finalidad. Lo de saber para saber no es, dígame lo que se quiera, sino una tétrica petición de principio”. *Ídem*, p., 12.

¹³² *Ídem*, p., 17.

¹³³ Sin pretender realizar una ontología, como en el caso de Heidegger y su “disposición afectiva aperiente”, Unamuno también se encuentra este comprender el mundo desde una base afectiva que determina la comprensión del mundo y de las ideas que se van construyendo para justificarlas: “No suelen ser nuestras

unamunianas¹³⁴ y que repite constantemente en sus obras: no son las ideas o las doctrinas las que determinan el pensamiento del hombre, sino una constitución afectiva que, *a priori*, cimenta el constructo ideológico que se adhiere a él. Incluso la conducta y la moral son una formulación que justifica una genealogía sustentada en lo afectivo¹³⁵.

Realiza un escrito sobre el suicidio del escritor latinoamericano, José Asunción Silva, donde dice que a pesar de que mostró una gran influencia y veneración a Schopenhauer, a quien llamaba maestro, no fueron las ideas de éste las que lo llevaron a la decisión final, sino esa pendiente afectiva que busca justificación racional:

Y no digo yo que Schopenhauer le suicidase o contribuyera a hacerlo, porque estoy convencido de que no son los escritores pesimistas o desesperanzados los que entristecen o amargan las almas como Silva, sino que más bien son sus almas desesperadas y tristes las que buscan alimento en tales escritores¹³⁶.

Así, se puede observar claramente que, tanto Unamuno como Camus, conciben una genealogía del conocimiento arraigado a la inercia de la vida y de la que se van desprendiendo las ideas, las construcciones lógicas e incluso los sistemas filosóficos más elaborados. La vida abre el mundo en su comprensión más profunda y se va bifurcando, desenredando toda una gama de construcciones. Sin embargo, la vida tiene su contraparte: el mundo y lo que la razón puede darnos a conocer de él. La vida lleva en su cauce sus propios anhelos, y el mundo, es decir, la realidad exterior comprendida desde la razón

ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas". *Ídem*, p. 4.

¹³⁴ En el cuento "Ver con los ojos", le hace decir a su personaje: "Si no tengo nada... si estoy triste será porque así nací...; unos ven en claro, otros en negro". Miguel de Unamuno, *Cuentos de mí mismo*. España: Edición digital: Adrastea, 2007, p. 18.

¹³⁵ "Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas en general no suelen ser sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta, de nuestros actos. Nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar". Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida". Op. Cit., p., 181.

¹³⁶ Miguel de Unamuno, *Contra esto y aquello*. España: Espasa-Calpe, 1945, p., 32.

objetiva, tiene sus alcances y determinaciones. Entender la condición humana es su estado de finitud, enfrenta estas dos constituciones del hombre: la vida y su nostalgia con el mundo y su comprensión racional.

2.3.2. El objeto de la vida y el objeto de la razón positiva.

Para Camus, la vida tiende ineluctablemente a ella misma, a continuar y a protegerse contra aquello que la amenace¹³⁷; y sobre este estado primigenio lleva la pendiente, no de encontrar sentido, sino más bien de sentirse parte coherente de un todo y de comprenderse a sí mismo alojado en él: “El deseo profundo del espíritu, incluso de sus operaciones más evolucionadas, coincide con el sentimiento inconsciente del hombre frente a su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad”¹³⁸. Esta es la exigencia profunda que se atisba en las honduras del deseo radical del hombre; deseo que se convierte en nostalgia por la consciencia de la finitud y la imposibilidad de la razón por encontrar coherencia y finalidad universal al hombre en el mundo. La razón, con su objetividad, su abstracción y su desmesura en el positivismo y en su intención de explicar al mundo, polariza al hombre quien, por una parte, aspira a la familiaridad y por otra, la razón y la ciencia, aunque intente, le es imposible justificársela¹³⁹.

Unamuno cree, junto con Baruch Spinoza, que el hombre, al igual que cada ser, se esfuerza por persistir, por seguir siendo, y este esfuerzo es la esencia del hombre mismo¹⁴⁰. Es por esto que el esfuerzo, el *conatus*, que define al hombre mismo, lo entiende Unamuno así: “Quiere decirse que tu esencia, lector, la del

¹³⁷ “El juicio del cuerpo vale tanto como el del espíritu y el cuerpo retrocede ante la aniquilación. Cogemos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar”. Albert Camus, *Mito de Sísifo*. Op. Cit., p., 18.

¹³⁸ *Ídem*, p. 29-30.

¹³⁹ Luis Villoro, recordando a Husserl en la “Crisis de la ciencia europea”, trae la advertencia que éste formula acerca de la fractura de la ciencia con aquello vital con lo que se había gestado y, por ello “[...] corre el riesgo de convertirse en un conocimiento desligado del hombre concreto y de su vida moral”. Luis Villoro, *Op. Cit.* p. 295.

¹⁴⁰ Unamuno se basa en la metafísica de B. Spinoza desplegada en su *Ética*, proposición sexta de la parte III: “unaquaeque res, quatenus in se est, in suo ese perseverare conatur”; es decir: “Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser”. En la siguiente proposición dice: “Conatus, quo unaquaeque rei suo ese perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam”. Baruch Spinoza, *Ética*. México: Porrúa, 2007, pp. 96-97.

hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que se pone en seguir siendo hombre, en no morir”¹⁴¹. Y siguiendo a Spinoza en donde afirma que ese esfuerzo no está circunscrito en tiempo finito, sino infinito, lo interpreta como el deseo de no morirnos nunca y que ese deseo representa en el tiempo actual nuestra esencia misma. Mas a ese deseo se le interpone la muerte que, para decirlo en términos heideggerianos, es la “posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general”¹⁴². Es decir, que la muerte sea la posibilidad de morir del todo.

Unamuno y Camus afirman este deseo de duración y de unidad¹⁴³. Las distintas formas de expresarse que ha tenido la razón moderna occidental (racionalismo, ciencia, positivismo, idealismo, empirismo, etc.) responden a esta inclinación de la vida. La razón positiva sembró la sospecha en las creencias de las sabidurías que habían estado sosteniendo la vida y a su actuar; la sospecha devino en duda, en necesidad de justificarse, pero para ello debía salir de sí misma y buscar razones que la sostuvieran; sin embargo, las únicas razones, la única lógica que encuentra es precisamente aquella que había sembrado la sospecha: la razón desmesurada¹⁴⁴.

El filósofo franco-argelino afirma que en el intento del hombre por sentirse vinculado con el mundo a través de la ciencia, es fallido. En algunos momentos privilegiados el mundo es imposible de ser negado desde el corazón, desde los sentidos y en la manera en que se le experimenta; y aun así: “Y sin embargo, toda la ciencia de esta tierra no me dará nada que garantice que este mundo es mío. Me lo describís y me lo enseñáis a clasificarlo. Enumeráis sus leyes, en mi sed de saber, admito que son ciertas: Desmontáis su mecanismo y mi esperanza

¹⁴¹ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. Cit.*, p. 7.

¹⁴² Heidegger afirma esto: “La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real. Cuanto más desveladamente se comprenda esta posibilidad, tanto más libremente penetrará el comprender en la posibilidad en cuanto posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general”. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 278.

¹⁴³ Y que se analizará más abiertamente en el siguiente capítulo.

¹⁴⁴ Luis Villoro afirma en este sentido: “La sospecha de la falsedad de una creencia supone, por tanto, el reconocimiento de que el mundo creído y el mundo real no son necesariamente el mismo, que hace falta algo más que la mera creencia para saber si el hecho creído es también el hecho realmente existente”. Luis Villoro, *Op. Cit.*, p., 81-82.

aumenta”¹⁴⁵. Pero esto no le es suficiente al corazón sincero, pues la ciencia termina explicando con imágenes, es decir, metafóricamente el orden del mundo.¹⁴⁶ Y después, una nueva teoría: “Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez se sume en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en obra de arte. ¿Qué necesidad tenía yo de tantos esfuerzos? Las suaves líneas de estas colinas y la mano de la tarde sobre este corazón agitado me enseñan mucho más”¹⁴⁷. La ciencia es una descripción de los fenómenos que va de teoría en teoría, pero nada enseña o en nada reafirma los deseos profundos de la vida; lo cierto de ella en nada aporta al deseo de unidad, y cuando intenta dar unidad al universo, fracasa y queda sólo en teorías. Lo más honroso de la ciencia es cuando acepta sus propios límites y se dedica a la mera descripción¹⁴⁸.

Así, Camus concluye que desde la ciencia no hay posibilidad de un conocimiento verdadero que geste la unión de la vida con el conocimiento: “Puedo tocar el mundo y juzgar también que existe. En eso se detiene toda mi ciencia, el resto es construcción”¹⁴⁹.

Para Don Miguel de Unamuno, aun cuando la ciencia cumple un papel sumamente importante en la vida y en el pensamiento, su propósito es objetivo; es decir, que está fuera de lo que considera los intereses del hombre concreto; es, en el último de los términos, asunto de economía. La ciencia instrumentalizada sólo es cuestión de mecánica, de crear objetos que sirven para algo, de lo que está a la mano. La ciencia se diversifica en sus especializaciones diferenciadas, sin embargo el hombre concreto desea un pensamiento que le unifique la realidad; la ciencia busca generación de conocimientos prácticos o seguir acumulando conocimientos que se unan a los otros ya generados, mas el hombre concreto

¹⁴⁵ Albert Camus, *Mito de Sísifo. Op. Cit.*, p. 32-33.

¹⁴⁶ “Me explicáis ese mundo con una imagen: Reconozco entonces que habéis ido a parar a la poesía”. *Ídem*, p. 33.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ “También la ciencia, llegada al término de sus paradojas, cesa de proponer y se detiene a contemplar y dibujar el paisaje siempre virgen de los fenómenos”. *Ídem*, p. 125.

¹⁴⁹ *Ídem*, p. 32.

está inclinado a saber algo acerca de nuestro destino, sobre nuestra vida frente al Universo. El método de la ciencia lleva a ésta a intentar desencajarse de lo vital, buscar lo muerto, pues lo vivo no está a su alcance¹⁵⁰.

La ciencia pretende olvidarse de que todo conocimiento está esencialmente inclinado a la necesidad de vivir; sin embargo esto no es posible, pues le va implícito a todo conocimiento:

[...] el hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir, y este es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se pongan al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad¹⁵¹.

Así, todas las disciplinas de la ciencia están ligadas a la vida y la relación que tiene ésta con el mundo; y los hombres que hacen ciencia, de manera consciente o inconsciente, trabajan, o para los poderosos o para confirmar los anhelos de la vida. Y sin embargo, la ciencia no podrá, aunque lo intente, dar finalidad al hombre en el Universo;¹⁵² en esto siempre ha fracasado: “Expresiones como la de Bruneti'ere <bancarrota de la ciencia> significan que el conocer científico no puede ser un fin por sí mismo, es decir, el conocimiento es para la vida y no la vida para el conocimiento”¹⁵³.

Hasta ahora se ha observado en Camus y Unamuno que, a pesar de que el hombre se encuentra en contradicción profunda con lo que desea y el hecho de su condición finita, nunca ha dejado de hacer *saltos* o *convenios* entre sus aspiraciones hondas y la razón que une los hilos del mundo para encontrar, dar

¹⁵⁰ “La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida.” Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. Cit.*, p. 64.

¹⁵¹ *Ídem*, p. 17.

¹⁵² “La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas o volitivas”. *Ídem*, p. 74.

¹⁵³ Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna* (Edición y traducción de Sandro Borzoni). Madrid: Trotta, 2011, p. 46.

forma y sentido a su subterránea contradicción. En esto se puede ir definiendo el aspecto filosófico del tratamiento del problema de la finitud, lo cual consiste precisamente en el apego irrestricto que hacen ambos filósofos a no renunciar a la razón, a lo caer en lo que ellos mismos llaman como *suicidio filosófico o del pensamiento*; esto puede ir llevando a formular algunas posturas hermenéuticas sobre el problema de la finitud del hombre.

2.3.3. Los *saltos y convenios* entre la vida y la razón ante el problema de la finitud.

Hay en Miguel de Unamuno y Albert Camus un análisis crítico de los pactos y saltos que se han dado en las soluciones de algunos filósofos que habiéndose lanzado a aceptar primeramente la contradicción del hombre, después realizan un “salto” de lirismo, o un “pacto” o exacerbamiento de la razón para escapar de los *desiertos* –injustificadamente-, y para atar cabos que le regresen al hombre a un estado de finalidad y familiaridad.

Estos hombres han atisbado lo absurdo y lo trágico que puede resultar del enfrentamiento del hombre ante la consciencia y certeza de la finitud, la incompatibilidad entre lo que aspira la vida y lo que la razón le puede afirmar lógicamente de esa aspiración. Pero no les es posible permanecer en este estado y realizan una elisión que les devuelva el sentido de la vida, mediante la exaltación desmesurada del sentimiento o de la razón, y les permita reunirlos para aliviar la angustia y el exilio que habían descubierto.

Don Miguel de Unamuno encuentra saltos y evasiones en los que la sed de la vida por durar busca sustentarse racionalmente¹⁵⁴. Desde el catolicismo y su racionalización de la fe, hasta algunas formas manifiestas en la historia de la filosofía, se ha buscado afianzar la veracidad de la posibilidad de lo eterno.

¹⁵⁴ Unamuno piensa que la gente sencilla logra afianzar este deseo en la fe religiosa, sin embargo esto no es posible para todos: “Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa, pero no a todos es dado beber de ella.” Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. Cit.*, p. 42.

La religión católica, que para Unamuno es esencialmente fe en la inmortalidad del alma personal, busca en la teología y en los dogmas, o defenderse del racionalismo o pactar con la razón para crear una base abstracta que dé sustento a la vida¹⁵⁵. “Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea, sirviéndose de lo racional, su enemigo, todo una construcción dogmática [...]”¹⁵⁶. En general, los Padres de la Iglesia iniciaron el intento de liar la fe a la razón, la existencia de Dios a principios racionales que sirvieron de sustento. A pesar de esto, Unamuno no se detiene a realizar una crítica detallada a las pruebas lógicas de la existencia de Dios pues considera que esto ya fue lo suficientemente tratado por Kant. Afirma que Dios representa la posibilidad de realidad del anhelo de la vida, pues Él sería el garante de la duración personal; así que la vida empuja a la razón a crear un constructo lógico que garantice su existencia. Sin embargo, la idea que la razón crea de Dios es sólo eso: una Idea, la cual es diferente cada vez que se piensa y que morirá junto con el hombre¹⁵⁷:

El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquél que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *viae negationis, eminentiae, causalitatis*, no es más que una idea de Dios, algo muerto¹⁵⁸.

Y este Dios que es pura idea y que por ello llega ser impensable, se asemeja a la nada y no aporta en lo absoluto a conocer la finalidad del hombre concreto en el Universo.

El deseo de durar, el deseo de la vida no le es por sí mismo suficiente al hombre y busca apoyarse en la razón -que fue precisamente la desmesurada confianza en ella lo que había llevado a dudar de la veracidad y realidad de las posibilidades de los deseos subterráneos de la vida- para fundar la teología escolástica:

¹⁵⁵ La fe y el anhelo de persistencia del “yo”, muchas veces significan lo mismo lo mismo en Unamuno: la fe es el deseo de creer en la inmortalidad, lo cual se empareja con el deseo de la vida por seguir siendo.

¹⁵⁶ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. Cit.*, p. 52.

¹⁵⁷ “Pero ese Dios así obtenido, y que no es sin la razón hipnotizada y proyectada al infinito, no hay manera de sentirlo como algo vivo y real y ni aun de concebirlo sino como una mera idea que con nosotros morirá”. *Ídem*, p. 115.

¹⁵⁸ *Ídem*, p. 113.

[...] la razón ataca, y la fe, que no se siente sin ella segura, tiene que pactar con ella. Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y los desgarros de conciencia. Necesitamos seguridad, certezas, señales, y se va a los *motiva credibilitatis*, a los motivos de credibilidad, para fundar el *rationale obsequium*, y aunque la fe precede a la razón, *fides paecedit rationem*, según San Agustín, este mismo doctor y obispo quería ir por la fe a la inteligencia, *per fidem ad intellectum*, creer para entender, *credo ut intellegam*¹⁵⁹.

La vida busca precisamente el apoyo de su contrario, es decir, de la razón, y pactó con ella para instalar sobre su lógica las posibilidades de la duración de la vida. Y es en este pacto en donde se encontraba el triunfo tomista¹⁶⁰, haciendo del catolicismo una “ciencia religionizada” o una “religión científicada”. Con todo, este pacto no satisface a la vida ni a la razón: “Pero al querer racionalizarla [a la vida] con la teología dogmática, no satisface a la razón. Y ésta tiene sus exigencias, tan imperiosas como la vida. No sirve querer forzarse a reconocer sobre-racional lo que claramente se nos aparece contra-racional”¹⁶¹.

En sus análisis, distingue claramente el fondo vital que media en los sistemas filosóficos. El punto central de las observaciones que realiza a éstos, se enfoca en el concepto tradicional de “sustancia”, que es en donde se puede salvar una permanencia de la individual en la tormenta infinita del cambio y el devenir y que termina por llevar todo al olvido. Para ello clasifica en dos todos los sistemas filosóficos: monistas y dualistas. El primero es fundamentalmente racionalista¹⁶² y en él hay implícitamente un rechazo a cualquier persistencia más allá de la materia; es decir, niega cualquier posibilidad de que la muerte no sea más que definitiva, sin persistencia individual alguna. Es en los sistemas dualistas “[...] los

¹⁵⁹ *Ídem*, p. 53.

¹⁶⁰ Y desde la postura de Unamuno, también sus excesos: “Y ya no bastaba creer en la existencia de Dios, sino que cae anatema sobre quien, aun creyendo en ella, no cree que esa su existencia sea por razones demostrable [...]”. *Ídem*, p. 55.

¹⁶¹ *Ídem*, p. 53.

¹⁶² Unamuno vincula constitutivamente al racionalismo con el materialismo: “[...] el racionalismo, y por éste entiendo la doctrina que no se atiene sino a la razón, a la verdad objetiva, es forzosamente materialista. Y que no se escandalicen los idealistas”. *Ídem*, p. 57.

que nos enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas”¹⁶³. Así que toda doctrina dualista –fallida desde la perspectiva unamuniana- es apologética de la sustancia y que construye sobre la razón su soporte, lleva el impulso vital de salvar la persistencia de la conciencia individual ante el problema de la finitud: “Todas las sofisterías que tienden a probar que el alma es sustancia simple e incorruptible proceden de ese mismo origen”¹⁶⁴. Existe en la significación del término *sustancia*, sobre todo en la filosofía escolástica, un salto teológico para afirmar la inmortalidad del alma, pues se concibe como algo distinto del cuerpo y, por ello, imperecedero aún en el extremo de la finitud humana: la muerte.

No se le otorgó primeramente sustancialidad a las cosas, sino más bien ésta se gestó y se le adjudicó a la interioridad del hombre, movido por el anhelo de duración, que intenta salvarse ante la evidencia de la muerte del cuerpo.¹⁶⁵ Empero, es un mal razonamiento pretender concluir la simplicidad del alma – defendida por Santo Tomás- por la supuesta unidad del pensamiento, pues éste es múltiple y el alma, vista desde la razón, no es más que “[...] la sucesión de estados de conciencia coordinados entre sí”¹⁶⁶. Las psicologías espiritualistas que mantienen la tesis de que es la sustancia un supuesto principio que “piensa, quiere y siente”, no hacen otra cosa que una petición de principio, pues es el cuerpo vivo quien “piensa, quiere y siente” y esto no constituye algo distinto y permanente del cuerpo vivo. Al argumento que dice que “el alma es el principio de la vida”, Unamuno responde que el término *alma* no deja de ser un mero concepto que no tiene realidad fuera del mismo fenómeno de la vida misma:

Todos los esfuerzos por sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión - recuérdese que Descartes oponía el pensamiento a la extensión- no son sino sofísticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal¹⁶⁷.

¹⁶³ *Ídem*, p. 58.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ “Por sentirme sustancia, es decir, permanente en medio de mis cambios, es por lo que atribuyo sustancialidad a los agentes que fuera de mí, en medio de sus cambios, permanecen”. *Ídem*, p. 59.

¹⁶⁶ *Ídem*, p. 60.

¹⁶⁷ *Ídem*, p. 62.

Racionalmente no se puede afirmar la realidad de la sustancia por la mera observación de la unidad de la conciencia, pues ésta es una unidad fenoménica y en este plano no es posible determinarla, sino en lo trascendental, lo cual es incognoscible, es decir, irracional.

Con respecto a Jorge Berkeley y su intención de dar una demostración a los escépticos de la existencia de Dios y de la realidad de la inmortalidad del alma¹⁶⁸ en su *Tratado referente a los principios del conocimiento humano*, Unamuno se refiriere a lo que el filósofo inglés afirma acerca de que los hombres llegan a tener una noción de los demás espíritus a través del propio; y dando un rodeo, afirma que de ahí se puede demostrar la inmortalidad natural del alma:

Y después de haber establecido como *per saltum* la inmortalidad del alma, porque esta no es pasiva, como los cuerpos, cuando pasa en el capítulo CXLVII a decirnos que la existencia de Dios es más evidente que la del hombre. ¡Y decir que hay quien, a pesar de esto, duda de ella!”¹⁶⁹.

Esta doctrina de Berkeley que afirma que el alma es el punto en donde se juntan las funciones del hombre no es, desde lo racional, sino meras confusiones, pues el alma sin el cuerpo no puede tenerlas en ella misma.

Ni los intentos que se dieron en el Renacimiento y desde el empirismo por demostrar la continuidad de la conciencia en la muerte, logran superar lo que Unamuno llama como un “error de método, de lógica”. El panteísmo spinoziano anega la conciencia individual a un Todo divino, lo cual sólo le significa una vuelta a la nada¹⁷⁰. Y es que en el fondo, los intentos fallidos y pretendidos como racionales que buscan sustentar la posibilidad certera al empuje de la vida, no son

¹⁶⁸ No es difícil encontrar en algunos filósofos la intención de afirmar la fe desde la razón. Obviamente esta intención está en toda la escolástica; y sin embargo, el mismo Descartes afirma lo siguiente en sus *Meditaciones Metafísicas*: “[...] finalmente, todos se rendirán a la vista de tantos testimonios y nadie se atreverá a dudar de la existencia de Dios y de la distinción real y verdadera entre el alma humana y el cuerpo”. René Descartes, “Meditaciones metafísicas” en *Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la dirección del Espíritu, Principios de la filosofía*. México: Porrúa, 2010, p. 54.

¹⁶⁹ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 62.

¹⁷⁰ “Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo, pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir a donde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera”. *Ídem*, p. 63.

más que un ardid sofista o de abogados, que nada tiene que ver con la meta racional que parte de los hechos. Y es la *Summa Theológica* el gran monumento de la abogacía católica en el que lo único en que se permite dudar es en la razón¹⁷¹ y que defiende de antemano una idea *a priori* o una solución ya vislumbrada de antemano. Refiriéndose en este sentido a la obra de Santo Tomás, dice:

Y en el fondo de una gran parte, acaso de la mayoría de los argumentos hallaréis una falacia lógica que puede expresarse *more scholastico* con este silogismo: Yo no comprendo este hecho sino dándole esta explicación; es así que tengo que comprenderlo. La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar y a ignorar; la abogacía no duda ni cree que ignora. Necesita una solución¹⁷².

Tampoco está de acuerdo con aquellos que quieren encontrar consuelo en lo que dicta la razón, como si con ello se eliminara el deseo profundo de la vida por seguir siendo; ni epicúreos ni estoicos dan alivio desde sus razonamientos¹⁷³; ni el intelectualismo de Spinoza que trata de respaldar racionalmente la felicidad en la virtud misma y no como consecuencia de ésta; ni F. Nietzsche que “[...] inventó *matemáticamente* (!!!) aquel remedo de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna”¹⁷⁴. Y es que la razón no es una facultad que dé consuelo, sino que únicamente puede dar como verdadero aquello que puede demostrar, consuele o no. Es por ello que en pensadores como Pascal y Kierkegaard¹⁷⁵ hay

¹⁷¹ Unamuno afirma que el término *escepticismo* toma aquí la acepción que refiere a dudar de la razón y que pierde su connotación originaria de re-búsqueda, investigación.

¹⁷² *Ídem*, p. 66.

¹⁷³ Piensa Unamuno: “Ambas posiciones tienen una base en común, y lo mismo es el placer por el placer mismo que el deber por el deber mismo”. *Ídem*, p. 69.

¹⁷⁴ *Ídem*, p. 71.

¹⁷⁵ Acerca de Pascal, Unamuno piensa que su inteligencia no le permitía y facilitaba la fe de los sencillos, y de ahí su salida desesperada: “¿Y qué sino la incertidumbre, la duda, la voz de la razón, era el abismo, el *gouffre* terrible ante que temblaba Pascal? Y ello fue lo que le llevó a formular su terrible sentencia: *il faut s’abêtir, ¡hay que atontarse!*”. *Ídem*, p. 87. Unamuno también cree que Kierkegaard y su abandono a la razón lo llevaron a una certeza sobre la eternidad que lo lanza en algunos momentos a los abismos de la fantasía: “Porque, aun venciendo, por un poderosos esfuerzo de fe, a la razón que nos dice y nos enseña que el alma no es sino una función de cuerpo organizado, queda luego el imaginarnos que puede ser una vida inmortal y eterna del alma. En esta imaginación las contradicciones y los absurdos se multiplican y se llega, acaso, a la conclusión de Kierkegaard, y es que si es tan terrible la mortalidad del alma, no menos terrible es su inmortalidad”. *Ídem*, p. 88. Y hay continuamente estos abandonos de la razón desde la religión, como el

un suicidio de la razón, pues en la desesperación de no encontrar el sostén que necesariamente necesita la vida, se abandona a la razón.

Sin embargo reconoce la fuerza del fundamental anhelo de la vida que mueve a todos estos pensamientos a encontrarle un sustento racional¹⁷⁶ y una solución a la contradicción profunda del hombre en su deseo de ser y la consciencia de la muerte. Pero encontrar una *solución*, afirma, suele ser precisamente una manera de negar el problema: “Y veremos cómo la solución a este íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, es que tiñe todo el resto de la filosofía”¹⁷⁷.

Albert Camus identifica igualmente a algunos hombres y lo que él llama, *el pensamiento humillado*, que intenta poner en tela de juicio los alcances de la razón, no por mera crítica, sino por darle fuerza a las esperanzas que lleva la vida¹⁷⁸. “En el plano de la historia, esta constancia de dos actitudes ilustra la pasión esencial del hombre desgarrado entre su tendencia a la unidad y la clara visión que puede tener de los muros que lo encierran.”¹⁷⁹ Estudia principalmente a Kierkegaard¹⁸⁰, Chestov, Jaspers y Husserl. Todos ellos dan cuenta de la contradicción del hombre, pero no permanecen en ella¹⁸¹. El abandono de la razón

calvinismo, jansenismo y el catolicismo; v. g. de éste último, Unamuno recuerda a Íñigo de Loyola quien mató a la razón en la obediencia. Cfr. el capítulo VI, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. Cit.*

¹⁷⁶ “[...] tenían corazón, sentimiento y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad”. *Ídem*, p. 71-72.

¹⁷⁷ *Ídem*, p. 26.

¹⁷⁸ G. Simmel afirma al respecto que, al final de cuentas y de fondo, toda crítica a la razón lleva la intención de suprimirla y darle valía o esperanza a los anhelos de duración de la vida, de inmortalidad y trascendencia. Cfr. Georg Simmel, *Op. cit.*

¹⁷⁹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. Cit.*, p. 36.

¹⁸⁰ Camus cita a Nietzsche y a Kierkegaard como ejemplos de pensamientos que, realizando una crítica a la razón, reconocen lo absurdo: “Pero quizá nunca haya sido tan vivo como en nuestro tiempo el ataque a la razón. Desde el gran grito de Zaratustra: -‘Por acaso’-ésta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas al enseñar que por encima de ellas no hay ninguna ‘voluntad eterna’ que quiera-, desde la enfermedad mortal de Kierkegaard, -ese mal que conduce a la muerte sin nada después de ella-, se han sucedido los temas significativos y torturadores del pensamiento absurdo”. *Ibidem*.

¹⁸¹ El interés de Camus no es el de realizar un estudio minucioso de las posturas filosóficas de estos pensadores, sino dar cuenta del fondo común de sus conclusiones: “Quizá nunca haya habido ingenios tan diferentes. Y sin embargo, reconocemos como idénticos los paisajes espirituales por donde transitan [...] Se

“[...] por el cual un pensamiento se niega a sí mismo y tiende a superarse en lo que constituye su negación”¹⁸², y que lo nombra como “suicidio filosófico”, no es el único modo de salto, pues lo esencial de éste es el rodeo que lleva a reconocer un orden superior, sea religioso o racional, que pretende lo eterno.

En el estudio que realiza sobre Karl Jaspers reconoce en éste su posición acerca de la imposibilidad de toda ontología ante la razón moderna, que no puede afirmar ningún sustento más allá de las apariencias: “Sabe que el final del espíritu es el fracaso. Se entretiene con las aventuras espirituales que nos entrega la historia y descubre despiadadamente el fallo de cada sistema, la ilusión que lo ha salvado todo [...]”¹⁸³. En medio de la desesperación epistemológica que descubre a la nada como lo único certero, decide no vivir de esas conclusiones y busca conexiones de sentido. Es así como juzga Camus que Jasper realiza un *salto* para librarse de aquella realidad antes descubierta:

No obstante, sin justificación, como él mismo dice, afirma de un tirón a la vez lo trascendente, el ser de la experiencia y el sentido sobrehumano de la vida cuando escribe: -El fracaso no muestra, más allá de toda explicación y de toda interpretación posible, la nada, sino el ser de la trascendencia-¹⁸⁴.

Así, este ser es el vínculo que conecta toda la realidad en un sentido más allá de lo comprensible; y esta misma incapacidad de comprensión es justamente aquello que explica todo. La irracionalidad del mundo sirve de sostén para la revelación de lo trascendente.

Con respecto a León Chestov, piensa que una de las intenciones más profundas del escritor ruso es evidenciar la dicotomía entre el racionalismo y la irracionalidad del mundo: “[...] descubre, ilumina y magnifica la rebelión humana contra lo irremediable. Le niega a la razón sus razones y sólo empieza a encaminar sus pasos con cierta decisión en medio de ese desierto sin colores

advierte perfectamente que hay un clima común a los ingenios que acabamos de recordar. Decir que ese clima es mortífero es apenas jugar con las palabras”. *Ídem*, p. 43.

¹⁸² *Ídem*, p. 58.

¹⁸³ *Ídem*, p. 38.

¹⁸⁴ *Ídem*, p., 48.

donde todas las certidumbres se han convertido en piedras”¹⁸⁵. Sin embargo, de este campo estéril, de este camino sin salida, Chestov toma impulso y salta: es en esta absurdidad, en este imposible en donde es necesario Dios; es decir, que el absurdo toma el rostro de Dios que está más allá de lo meramente racional. Es necesario, para llegar a Él, el abandono de la razón¹⁸⁶. De esta manera, lo que hace Chestov es demostrar el absurdo -contrario a la esperanza- sólo con la intención de eliminarlo. Este salto que realizó el escritor ruso, eliminando la lucha que implica el absurdo, por el consuelo de una esperanza irracional: “La embriaguez de lo irracional y la voluntad de éxtasis apartan de lo absurdo a un espíritu clarividente. Para Chestov, la razón es vana, pero hay algo más allá de la razón. Para un espíritu absurdo la razón es vana y no hay nada más allá de la razón”¹⁸⁷. El salto radica que en el choque entre el deseo de finalidad y la razón, ésta es negada para que en el irracionalismo sea afirmada la nostalgia. Así, eliminando uno de los términos, se sacrifica lo racional, y con ello, la lucha.

Al referirse al filósofo considerado el padre del existencialismo, Sören Kierkegaard¹⁸⁸, el análisis que realiza parte de la negación que establece el danés acerca de que la verdad no puede ser absoluta, el rechazo a las ilusiones de los falsos consuelos y la aceptación de la angustia: “Ese rostro a la vez tierno y sarcástico, esas piruetas seguidas por un grito salido del fondo del alma, es el mismo espíritu absurdo enfrentado a una realidad que lo supera”¹⁸⁹. El pensamiento kierkegaardiano prorrumpen de la incompreensión personal del mundo, y esto lo aleja y le hace sentirse ajeno a él. No obstante, termina revelándose lo religioso justamente en la paradoja; es decir, que aquello que primeramente se evidenció como ausencia de sentido, se convierte en presencia de una verdad unificadora de todo. Y esto sólo es posible con un salto que

¹⁸⁵ *Ídem*, p., 39.

¹⁸⁶ “Hay que lanzarse a él y, con ese salto, desembarazarse de las ilusiones racionales”. *Ídem*, p., 50.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Camus lo considera de suma importancia en su estudio por una particularidad: “Kierkegaard, quizá el más interesante de todos, a causa de una parte de su existencia al menos, hace algo más que descubrir el absurdo, lo vive”. *Ídem*, p. 39.

¹⁸⁹ *Ídem*, p. 40.

sacrifica a la razón¹⁹⁰: “Hace del absurdo el criterio del otro mundo cuando es solamente un residuo de la experiencia de este mundo. ‘En su fracaso -dice Kierkegaard- el creyente encuentra su triunfo’”¹⁹¹. La paradoja reconocida por Kierkegaard es sostén para afirmar lo irracional y dar un rodeo en el que la nostalgia de la vida es afirmada en él. La fuerza de la vida -que era desesperación en la paradoja- rompe el equilibrio en este movimiento desmesurado en el que el filósofo danés se cura de la angustia y en donde el escepticismo y la desconfianza en la razón dan pie para ser demostrado todo. Incluso la muerte, desde el salto de fe de Kierkegaard, es llevada primeramente al plano de lo irracional para después encontrarle justificación:

Sin embargo el mismo hombre hace suyo [...] el grito de esperanza que ha atravesado tantos siglos y animado tantos corazones, salvo el del hombre absurdo. “Pero para el cristiano la muerte no es en modo alguno el final de todo e implica infinitamente más esperanza que la que entraña la vida, inclusive la desbordante de salud y de fuerza”¹⁹².

El análisis que realiza Camus al filósofo Edmund Husserl, deja en claro que éste se encuentra en un ámbito distinto a los anteriores pensadores, que es el método fenomenológico, y que “[...] restituye el mundo en su diversidad y niegan el poder trascendente de la razón”¹⁹³. Desde la fenomenología, el pensamiento ya no intenta unificar y concebir el mundo desde un inamovible principio, sino que con la conciencia intencionada, todas las imágenes comparten un mismo privilegio. Considera que este sistema renuncia, en sus orígenes, a exaltar la finalidad para darle prioridad a los medios; es decir, “Se trata solamente <de una actitud para conocer> y no de consuelo”¹⁹⁴. La fenomenología es la descripción de lo experimentado que no pretende dar explicación del mundo, en donde no existe la Verdad, sino que cada cosa tiene su verdad específica y particular, iluminada por

¹⁹⁰ “El cristianismo es el escándalo y lo que Kierkegaard reclama sin rodeos es el tercer sacrificio exigido por Ignacio de Loyola, el que más alegra a Dios: -El sacrificio del Intelecto-”. *Ídem*, p. 53.

¹⁹¹ *Ídem*, p. 54.

¹⁹² *Ídem*, p., 55-56.

¹⁹³ *Ídem*, p., 40.

¹⁹⁴ *Ídem*, p., 41.

la atención de la conciencia y que con ello no le da forma al objeto, sino que congela y aísla imágenes: “Es esta intención la que caracteriza a la conciencia. Pero la palabra no implica ninguna idea de finalidad; está tomada en su sentido de <dirección>, tiene sólo un valor topográfico”¹⁹⁵.

Sin embargo, intenta exponer que este inicio de Husserl que no pretendía darle un significado a la realidad, termina encontrándole una coherencia y estratos al mundo. Lo que en su origen mostraba una medida del pensamiento, una congruencia con el espíritu absurdo con la única aspiración de enumerar lo vivido sin ninguna trascendencia, consolándose únicamente con ello, termina cuando intenta fundar racionalmente la “esencia” de las cosas, otorgándole de esta manera estratos al mundo. Camus recuerda a Platón con las “esencias extratemporales” de Husserl:

Porque Husserl habla también de <esencias extratemporales> que la intención saca a la luz, y creemos oír a Platón. No se explican todas las cosas por una sola, sino por todas. No veo la diferencia [...]. Ya no hay una sola idea que lo exprese todo, sino una infinidad de esencias que dan sentido a una infinidad de objetos. El mundo se inmoviliza pero se aclara. El realismo platónico se hace intuitivo pero sigue siendo realismo¹⁹⁶.

El pensamiento, de esta forma, ya no le rinde culto a un único principio sino a un abstracto poli-principio en donde, incluso las alucinaciones, tienen “esencias extratemporales.” Afirma que los métodos del pensamiento siempre son, o psicológicos o metafísicos; en su origen, la fenomenología en su aspecto psicológico está de acuerdo con el pensamiento absurdo en donde todos los objetos son privilegiados; mas se aparta del aspecto metafísico del método husserliano que hace recordar a Platón y en donde “La trascendencia había sido eliminada, sin duda, pero un grito del pensamiento vuelve a introducir en el mundo una especie de inmanencia fragmentaria que restituye al universo su profundidad”¹⁹⁷.

¹⁹⁵ *Ídem*, p., 60.

¹⁹⁶ *Ídem*, p., 61.

¹⁹⁷ *Ídem*, p., 62.

En este estudio, dice encontrar también en Husserl un salto, a pesar de que éste sea en lo abstracto, pues deja precisamente aquello que había sido lucidez y en donde no había honduras en el mundo: “[...] Husserl exclama: <Si todas las masas sometidas a la abstracción desapareciesen, la ley de la atracción no resultaría destruida: simplemente quedaría sin aplicación posible>, sé que me encuentro frente a una metafísica de consuelo”¹⁹⁸. De esta forma, desde la postura de Camus -la cual es fundamentalmente la de identificar cierto rodeo que elude la lucidez de los límites de la razón o la medida del sentimiento, y que va a parar a la proclamación de lo eterno-, Husserl termina alejándose de lo evidente¹⁹⁹ y declarando la permanencia más allá de ello: “Comprendo entonces que Husserl pretende convertir una verdad psicológica en una regla racional: tras haber negado el poder integrador de la razón humana, salta mediante ese sesgo a la Razón eterna”²⁰⁰. Incluso el “universo concreto” del fenomenólogo no deja de ser más que un exacerbado intelectualismo²⁰¹ en donde lo concreto se generaliza.

De este modo, intenta poner al des-cubierto cómo es que el pensamiento de estos hombres, a través del “sentimiento humillado”²⁰² o la exaltación de la razón, dan un salto que conduce a un abandono del equilibrio y la tensión que produce la consciencia de la contradicción del hombre en el problema de la finitud:

No hay una distancia tan grande entre el dios abstracto de Husserl y el dios fulgurante de Kierkegaard. La razón y lo irracional llevan a la misma predicación [...]. El filósofo abstracto y el filósofo religioso parten del mismo desconcierto y se apoyan de la misma angustia²⁰³.

¹⁹⁸ *Ídem*, p., 63.

¹⁹⁹ “Y si quiero descubrir el recodo donde el pensamiento abandona el camino de la evidencia, no tengo más que releer el razonamiento paralelo de Husserl a propósito del espíritu: <Si pudiéramos contemplar claramente las leyes de los procesos psíquicos, éstas se mostrarían tan eternas e invariables como las leyes fundamentales de las ciencias naturales teóricas. Y por ende sería válidas aunque no hubiera ningún proceso psíquico>. ¡Aunque no existiera el espíritu seguirías sus leyes!”. *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ídem*, p. 63.

²⁰¹ “La razón en Husserl termina por no tener límites”. *Ídem*, p. 66.

²⁰² *Verbi gratia*, Camus refiriéndose a Kierkegaard y su posición frente a la razón, dice: “Kierkegaard, por otra parte, afirma que un solo límite basta para negarla”. *Ibidem*.

²⁰³ *Ídem*, p. 65.

2.4. Conclusión.

Como se ha descrito, Unamuno y Camus denuncian estos saltos y pactos ante el problema de la contradicción del hombre en el asunto de la finitud –el deseo vital frente a la conciencia de la muerte- no por una mera crítica académica a estos pensadores, sino porque sus soluciones no dejan de ser una creativa forma de eludir y no afrontar esta fundamental cuestión humana. Denuncian el apaciguamiento, la deshonestidad, los errores de lógica que se realizan a favor de zanjarse la mirada concreta y lúcida del hombre ante su propio acabamiento; pero exaltan el impulso vital y la valentía que los llevó a evidenciar los más áridos desiertos de la existencia y del pensamiento. Y en esta postura de ambos pensadores va quedando implícita la forma de afrontar filosóficamente, es decir, hermenéuticamente, la finitud, la cual se puede dar ya ahora como las primeras premisas y resultados del estudio sobre Unamuno y Camus, que es la de no vacilar en llevar la reflexión hermenéutica de esta condición humana hasta las fronteras del pensamiento, para después, en un intento de consolación, elisión o de encontrar un pseudo-sentido totalizador, de construir allende la razón un sistema que no permita la auto-reflexión y se abandone la lucidez que se va gestando en la resistencia del problema de la finitud; es decir, que la reflexión filosófica-hermenéutica debe centrarse en esa imposibilidad de comprender un sentido más allá de ella misma, e incluso debe determinar si realmente existe una contradicción en el hombre de tal magnitud que hay que resolver. El fondo del *sin-sentido* es el desvelamiento de la incongruencia, de la desproporción existencial del hombre situado en los extremos: ser-nada, vida-muerte, finitud-infinitud.

Se reconocen algunas *reglas de desciframiento* hermenéutico sobre lo que hasta ahora se ha tratado, como la ponderación afectiva que se realiza sobre el problema de la finitud sin que se renuncie en ningún momento a cualquier abandono de lo racional; es decir, hay todavía una permanencia o cierta fidelidad a denotar la contradicción o *desproporción* en el hombre: su deseo de durar ante la conciencia racional de la finitud. Esta va encaminando a los autores a un encuentro profundo con esta contradicción a la que van a llamar *el sentimiento*

trágico y absurdo de la vida: esto es el encuentro profundo del hombre ante su condición finita. Representa lo que Ricoeur llama el *reverso*²⁰⁴ y que va creando las condiciones, igualmente profundas, para la creación de sentido²⁰⁵.

²⁰⁴ “La finitud siempre es el reverso, mientras que la apertura es la significación primera y directa del ser humano en medio de los seres del mundo”. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. p. 74.

²⁰⁵ Que hasta ahora puede ser anti-ético o ético, dependiendo de la hermenéutica de este fondo de desproporción

CAPÍTULO III

LA FINITUD COMO ESPERANZA INMANENTE Y TRASCENDENTE

No te afanes alma mía, por una vida
inmortal, apura el recurso hacedero.

Píndaro²⁰⁶.

Mi salud y mi fortaleza me empujan a
perpetuarme. ¡Esa es doctrina que
aspiran a ser fuertes, pero no de fuertes
que son! Sólo los débiles se resignan a
la muerte final, y sustituyen por otro el
anhelo de inmortalidad personal.

Miguel de Unamuno²⁰⁷.

3.1. Introducción.

En el presente capítulo se profundiza sobre el extremo de la desproporción del hombre que se ha estado vislumbrando desde el principio del estudio: los sentimientos profundos de la vida del hombre concreto por ser y el conocimiento racional. Luis Villoro advierte del riesgo del encuentro desmedido entre la sabiduría, que atiende a lo vital, y la razón, que hace por lo objetivo: "Exigir de ella [de la sabiduría] una justificación *objetiva*, sólo tiene un resultado: la pérdida del sentido de nuestra acción"²⁰⁸. En este fondo de desproporción, la finitud existencial media en lo que se va definiendo como el sentimiento trágico y absurdo de la vida de Miguel de Unamuno y Albert Camus, y que, lejos de ser un fin en sí mismo, funge de duda, no metódica sino vital, y que va destruyendo los principios dogmáticos más arraigados en la cultura occidental que han servido de

²⁰⁶ Píndaro *apud* Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 12.

²⁰⁷ Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", *Op. cit.*, p. 38.

²⁰⁸ Luis Villoro, *Op. Cit.* p., 283.

interpretación del hombre ante su finitud. Los límites de razón y la desesperación sentimental se encuentran en un abrazo dialéctico que invita, o al precipicio filosófico y existencial del nihilismo o a un resurgimiento de nuevas razones, de un nuevo escepticismo que investigue y re-cree nuevos hilos de sentido. Es así que lo trágico y lo absurdo sirven de punto de partida para la re-construcción y creación de sentido ante las desmesuras de la primera mitad del siglo y la pérdida de fundamentos éticos que no sean una mera abstracción y la apelación al deber *per se*.

Además, este capítulo tiene una importancia fundamental pues se adentra en el punto crucial del estudio sobre la hermenéutica de la finitud al que se han venido construyendo las pautas. La finitud que se revela para Unamuno y Camus como verdadera e ineludible, aparece con un sesgo fundamental: si es o no definitiva. Y es en este extremo de la interpretación sobre la finitud en el que ambos filósofos se unen y se separan y en el que el sesgo se encamina hacia un problema filosófico de la religión y de lo ético que se nombra en Unamuno como *agonía* y en Camus como *rebelión*.

El reconocimiento más profundo de la finitud lleva también la consciencia de un estado de profunda contradicción en la constitución humana. El deseo de ser, de durar se opone al evidente límite existencial de la muerte. La *desproporción* entre el deseo –que en Unamuno y Camus es deseo de durar y de absoluto- llega al límite en lo que ellos han descrito como aquello que media en el fondo de su época y en ellos mismos como individuos, y que ellos nombran como el sentimiento trágico y absurdo de la vida. Es el fondo de desproporción intuido y pensado por Pascal.

Pero al pensar más detenidamente y cuando después de haber encontrado las causas de todas nuestras desgracias he querido encontrar su razón, me he encontrado con que hay una muy efectiva, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición flaca y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando nos paramos a pensar en ella²⁰⁹.

²⁰⁹ Blas Pascal, *Op. Cit.*, p. 36.

El fondo de la desproporción es el reconocimiento claro y profundo de esta condición *flaca y mortal* a la que hace referencia Pascal, y que no es más que la conciencia lúcida de los límites existenciales del hombre: primeramente de su condición finita ante su deseo de durar, y después de los límites de la razón para superar esta contradicción existencial. Sin embargo, el reconocimiento de la finitud no es un escollo que sepulta al hombre en un nihilismo infértil, sino la supresión de los supuestos racionales y afectivos que median en la comprensión del hombre acerca de sí mismo y del mundo; hace las veces del *cogito ergo sum* en el sentido de hacer *tabula rasa*, mas no desde la duda metódica, sino desde la duda vital, más cercana a la de Pascal que a la de Descartes. Es la formulación de un punto de partida, que no es otra cosa que la creación generosa en los mismos desiertos del pensamiento y en las tormentas de lo afectivo; de búsqueda de lo hondamente humano, sobre su vida finita -y por ello preciosa- y de las fuerzas y esperanzas que dan pie a una lucha del hombre concreto por hacerse de una moral asentada en su contradicción existencial.

3.2. La creación significativa ante la finitud como des-velación de lo trágico y lo absurdo.

Miguel de Unamuno y Albert Camus sostienen su pensamiento filosófico, como se ha venido apuntado, en la posición que tienen ante la muerte; es decir, que una enorme fuente de sus posturas y creaciones son producto de este enfrentamiento que tienen ante el problema de la condición finita del hombre. En este intento por comprender se puede percibir claramente la vena nietzscheana que insta por una actitud honesta de búsqueda de la verdad, aunque ésta no dé consuelo; es el compromiso a no tergiversarla y que se acomode a lo que la vida empuja en su deseo²¹⁰. Y como el conocimiento, para Unamuno y Camus, no es

²¹⁰ Nietzsche apunta en *Humano, demasiado humano*: "El hambre no prueba que haya un alimento para satisfacerlo, pero lo desea. -Presentir- no significa reconocer en algún grado la existencia de una cosa, sino

un natural deseo de saber, una actividad natural que se busca y se complace a sí misma sin otro *telos* que el placer por el saber, sino una ascesis²¹¹, un renunciamiento a la pasividad y a la comodidad que da el sostenerse, *aunque sea con malas razones*, o en la deshonesto aceptación de los reales impulsos vitales.

La renuncia a dar un *salto* o realizar un acuerdo que desmienta a la razón o a los profundos anhelos del hombre llevan a Camus y a Unamuno a un creciente despojo de sustento que va revelando esa angustia que es contenida en los dogmas racionalistas o fideístas que poco exigen justificación o acomodan la lógica a su favor que no pueda concluir otra cosa que no sea sus mismos principios. La comprensión de la finitud existencial los lleva a abandonar el suelo seguro en el que las imágenes del hombre sobre sí mismo le ocultan su desnuda condición²¹². Con todo, el fondo de lo absurdo y lo trágico, de la desmesura²¹³, de la *desproporción*, no es un fin en sí mismo, sino un punto firme que despoja de dogmatismos acerca de la constitución del hombre y de su acción en el mundo; es sólo un reconocimiento que esencialmente busca negar el nihilismo y empuja a la creación de sentido; una base originariamente filosófica: incierta, llena de dudas y

tenerla como posible en la medida en que uno la desea o la teme; el –presentimiento– no hace avanzar un paso en el país de la certidumbre. Se cree involuntariamente que las partes de una filosofía que lleva consigo un colorido de religión son mejor probadas que las demás; pero en el fondo es lo contrario; se tiene solamente el íntimo deseo de que pueda ser así, y por lo tanto, que aquello que haga dichoso sea lo verdadero. Ese deseo nos conduce a comprar como buenas razones que son malas”. Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1986, p. 50.

²¹¹ Luis Villoro con esta mediación acerca del conocimiento pues también él piensa que el conocimiento *per se* es más la preocupación de un ideal que de una realidad. Tener éxito y encontrar sentido es el motor primigenio del conocimiento. Los encuentros con la verdad no siempre se acomodan a nuestros anhelos; puede incluso frustrarlos y despojar al hombre de la seguridad de las creencias protectoras que alivian una angustia que puede revelarse. *Cfr.* Luis Villoro. *Op. Cit.*

²¹² Luis Villoro afirma, siguiéndolo en este tenor, lo siguiente: “Poner al descubierto nuestra fragilidad y nuestra ignorancia es la otra cara del encuentro con la verdad, y ese rostro no deja de ser ingrato”. Luis Villoro, *Op. Cit.*, p. 264. Afirma el filósofo mexicano que lo alcanzado por la verdad puede desarraigarnos y fracturarnos; antes que placer, nos puede causar sufrimiento. Y es que para Villoro, la búsqueda de la verdad, es decir, el proceso para conocer es una auto-imposición, una lucha que se lleva a cabo dialécticamente desde lo interior y lo exterior del hombre. Villoro se aventura a decir que Freud tiene razón frente a Aristóteles, pues el conocimiento implica una cierta ascesis, es decir, una renuncia a la inclinación por el placer. Y todo esto por encontrarle a la vida una orientación, un sentido y una adecuación de las creencias con la realidad.

²¹³ Para decirlo en términos heideggerianos, en su estar vuelto hacia la muerte, el Dasein se descubre en su condición de *arrojado*, en el cual se encuentra “oculto en su de-donde y a-donde”. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo. Op. Cit.*, p. 139.

paradojas pero con el dinámico envite de lo más hondamente humano para hacerse de una conciencia de sí y de lo otro.

Llegar a este fondo de desproporción al que Unamuno llama *el sentimiento trágico de la vida* y al que Camus describe como *el sentimiento absurdo*, implica seguir ahondando en los términos que no pueden llegar a entenderse en el intento de comprender la finitud del hombre: el deseo de la vida por durar y trascender frente a la razón que muestra su real limitación para comprender un sentido absoluto y trascendente al hombre. Y la muerte, la finitud existencial se encuentra de fondo como aquello totalmente trágico y absurdo; es decir, inaceptable pero ineludible e incomprensible; la conciencia de ello es el detonante de la profunda contradicción humana entre el sentimiento y el conocimiento racional.

En Albert Camus es clara la actitud nietzscheana que distingue entre lo que es deseable para la vida y lo que la verdad racional aporta como lucidez. Este impulso lo lleva a ir distinguiendo las ilusiones, producto de los excesos del lirismo y los abandonos o errores del pensamiento que buscan dar consuelo o armonizar con la vida, dándole un sentido superior a ésta: “Un mundo que podemos explicar, aunque sea con malas razones, es un mundo familiar”²¹⁴. Mas en este acuerdo, como se había apuntado, hay una exacerbación engañosa que busca en la ilusión un mundo donde el hombre encuentra una lógica entre su deseo de durar y la muerte, y en el que media, de fondo, un autoengaño que sólo se rompe con la voluntad de conocer: “Buscar lo que es verdadero no es buscar lo deseable”²¹⁵.

Hay, entonces, una contraposición entre lo deseable para la vida y lo que la razón determina como verdadero. La vida se vuelca hacia ella misma, en su duración; la razón circunscribe ese anhelo a lo que ella puede discernir²¹⁶. En los

²¹⁴ *Ídem*, p. 16.

²¹⁵ *Ídem*, p. 57.

²¹⁶ En su conocida novela, *El extranjero*, un diálogo entre el protagonista, Meursault, y el capellán que le asiste en su celda, se encuentra en este tenor: “<<No, no puedo creerle. Estoy seguro de que ha sentido alguna vez el deseo de otra vida>>. Respondí que era natural, pero que eso no tenía más importancia que el deseo de ser rico, de nadar con mucha rapidez o de tener la boca mejor hecha”. Albert Camus, *El extranjero*. *Op. Cit.*, p. 121.

escritos más íntimos del filósofo franco-argelino se puede observar la insistencia que pone en afirmar este empuje de la vida por ser, frente al silencio del mundo, que es la imposibilidad de conocer un sentido mediador entre el universo y la aspiración de la vida. En *El verano* termina afirmando esto:

El espacio y el silencio pesan juntos sobre el corazón. Un brusco amor, una gran obra, un acto decisivo, un pensamiento que transfigura, provocan en ciertos momentos la misma intolerable ansiedad, reforzada por una atracción irresistible. Deliciosa angustia de ser, proximidad exquisita de un peligro cuyo nombre no conocemos²¹⁷.

La contradicción, la desproporción íntima del hombre se fragua en este deseo de la vida del hombre que le empuja a preguntar y que, sin embargo, lo único que encuentra es *el silencio* que se va transformando en una intolerable ansiedad por no saber, por falta de unidad ante aquella atracción irresistible de ser. Y es justamente la finitud existencial, lo constitutivamente perecedero, lo que es empujado a su contrario, la duración indefinida: “Todo lo que es perecedero desea durar. Digamos, pues, que todo quiere durar. Las obras humanas no significan ninguna otra cosa [...]”²¹⁸. La discrepancia entre el querer ser y lo que la razón concluye como verdadero y real, se encuentra en la constitución finita del hombre y su extremo final que es la muerte; ésta desvela –sin ser lo único, pues la felicidad consciente de la finitud y del mal, también lo hace– lo absurdo: “Del mismo modo, enteramente vuelto hacia la muerte (tomada aquí como la absurdidad más evidente), el hombre absurdo se siente desprendido de todo lo que no sea esa atención apasionada que cristaliza en él”²¹⁹.

En su análisis, intenta hacer una “definición práctica” del sentimiento absurdo atendiendo a los sentimientos irracionales. Para ello reúne la suma de las consecuencias que la inteligencia puede apreciar para dar cuenta de sus aspectos. Y para esto aclara que el método con el que trata de definir al

²¹⁷ Albert Camus, “El Verano”, *Op. Cit.*, p. 611.

²¹⁸ *Ídem*, p. 542.

²¹⁹ *Ídem*, p. 78.

sentimiento absurdo lleva ya una inclinación: una sospecha de que el verdadero conocimiento no es posible. Es un método que cierra la puerta a la búsqueda de Principios Universales, unitarios y absolutos. Hay en él una renuncia inamovible de colocarse en una actitud que intente vérselas con traspasar los límites de lo realmente cognoscible; es decir, se mueve bajo los límites y fronteras de la razón sin ninguna intención de rebasarlos. Su método es, en este sentido, escéptico y no busca otra cosa salvo describir las consecuencias y repercusiones alrededor del sentimiento absurdo.

La conciencia de la finitud es primeramente el reconocimiento de lo absurdo: la temporalidad, la angustia, el vacío del corazón que no encuentra significado, la pérdida de sentido de la acción misma del hombre, la muerte. Todo ello se encuentra en las sensaciones de lo absurdo que el hombre, en algún momento de su vida, identifica en sí mismo; se percibe como extraño, *extranjero*²²⁰ a cuento le rodea, extraviado de su lugar en el mundo: “El mundo se nos escapa y después vuelve a ser él”²²¹. En ese momento en el que “se escapa”, es el mundo que se destruye junto con los símbolos y creencias que lo humanizaban; el mundo vuelve a ser caótico, deja de ser reconocido como propio; ya no es el hogar, es el mundo *en sí*, sin aquello que lo ligaba en una lógica y sentido trascendente a él mismo; es el mundo desnudo que ha sido despojado de aquello con lo que el hombre lo había revestido para reconocerlo y hacerlo familiar; se le aparece, ahora, únicamente como materia, como sólo elemento; deja de ver un *espíritu* que le sostenía y le daba significado y belleza para quedar desguarnecido de trascendencia y absoluto. Es un mundo privado de sentido en el que el hombre se siente extranjero. A esto es a lo que va nombrando como el sentimiento absurdo.

La muerte aparece como uno de los términos que van llevando irremediablemente a la noción de lo absurdo. No ahonda en el tema pues lo cree tratado *in extenso* a lo largo de la historia del pensamiento²²². “Sin embargo nunca

²²⁰ Se puede observar claramente este dejo de extrañamiento y enajenación del protagonista de la novela *El extranjero*, en donde lo que le acontece es interpretado desde la indiferencia, desde la in-significación de la vida, y ésta es llevada por las fuerzas de la inercia cotidiana, de la naturaleza hasta las puertas del crimen y a la ejecución. Cfr. Albert Camus, *El extranjero*. Op. cit.

²²¹ *Ídem.*, p. 26.

²²² Y recientemente, sus contemporáneos: Martin Heidegger en *Ser y tiempo*; J. P. Sartre en *El ser y la nada*.

nos asombrará lo bastante que todo el mundo viva como si nadie <supiera>”²²³. Camus, que resalta la conciencia de la muerte, le parece sorprendente la inconsciencia con la que la mayoría de las personas vive, como si la muerte les fuera totalmente ajena a ellos²²⁴. Justifica, de alguna manera, la indiferencia hacia la muerte por la falta de experiencia de ella; de la muerte se sabe, afirma, porque les acaece a los otros; así que lo que comúnmente queda, es hablar de ella. Pero con todo, el tiempo acomete en el hombre y convierte a la muerte en una realidad ineludible: “El horror proviene en realidad del lado matemático del suceso”²²⁵. Toda retórica sobre el alma queda negada en la evidencia del cuerpo inerte:

El alma ha desaparecido de este cuerpo inerte donde una bofetada no deja huella. Ese lado elemental y definitivo de la aventura constituye el contenido del sentimiento absurdo. Bajo la mortal iluminación de este destino aparece la inutilidad. Ninguna moral ni ningún esfuerzo son justificables *a priori* ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición²²⁶.

El fondo del sentimiento absurdo se encuentra en esta conclusión evidente de la condición finita de la existencia que es iluminada por la misma muerte y que circunscribe al hombre a un sino ineludible. Descubrimiento que realiza uno de sus personajes, *Calígula*, de esa verdad elemental, pero que no es fácil acceder a ella y mucho menos afrontar sus consecuencias: “Los hombres mueren y no son felices”²²⁷.

La muerte, apreciada aquí como el extremo de la finitud existencial del hombre, aparece como un término sustancial del sentimiento absurdo y que se coloca entre la razón y el sentimiento vital. Es entonces que el espíritu y su proceso se lanzan a buscar comprender, y en su primera operación trata de

²²³ *Ibidem*, p. 27.

²²⁴ Mario Benedetti afirma magistralmente en *La tregua* en este tenor: “[...] ver cómo se precipitan hacia sus destinos, en insaciada turbulencia, con espléndido apuro, y darme cuenta de cómo avanzan, inconscientes de su brevedad, de su insignificancia [...]”. Mario Benedetti, *La tregua*. Uruguay: Alfaguara, 2005, p. 150.

²²⁵ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. Cit.*, p. 28.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Albert Camus, *Calígula*. México: Alianza-Losada, 1984, p. 18. La mortalidad del hombre, su precariedad y acabamiento median en todo el obrar humano que, desde esta postura, dejan ver su semilla de inutilidad.

discernir entre lo falso y lo verdadero. No obstante, la razón encuentra dificultades cuando se objetiviza ella misma; el autoanálisis del pensamiento le lleva inevitablemente a la contradicción. Por esto, recuerda a Aristóteles²²⁸ para decir que nadie ha explicado mejor que él, con tanta elegancia y claridad, el hecho del que el pensamiento se convierta en sujeto-objeto de sí mismo para caer en una serie de contradicciones insolubles que se convierten en un “círculo vicioso”. Y esto es porque el espíritu trata de comprender unificando la interminable multiformidad de la realidad; intenta superar la extrañeza de lo exterior en un simple significado único con el que apropiárselo; intenta empatarse entre él y lo exterior. De este modo, considera que el pensamiento sólo se siente satisfecho hasta que logra hacer suya la realidad en el ámbito mismo del pensamiento; pero critica esta postura al dejar ver que si el hombre comprendiera al mundo desde otros ámbitos, como el amor y el sufrimiento, el hombre y el universo recuperarían una fraternidad olvidada²²⁹.

Y es que este impulso del pensamiento tiene su fuerza desde las profundas nostalgias de la vida, que aspira a la unidad entre sus deseos y su conocimiento:

Si el pensamiento descubriera en los cambiantes espejos de los fenómenos unas realidades eternas que pudiesen resumirlos y resumirse ellas mismas en un principio único, cabría hablar de una felicidad espiritual de la que el mito de los bienaventurados no sería sino ridículo remedo. Esta nostalgia de unidad, de apatito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano²³⁰.

Es en esta base afectiva, la nostalgia, en la que el hombre parece lanzado hacia lo imposible, hacia la concordancia entre él y el universo, entre sus

²²⁸ Camus cita a Aristóteles: “A todas esas doctrinas les ocurre lo que ya repetimos una y otra vez, que no se destruyen a sí mismas. Y es que quien afirma que todas las cosas son verdaderas convierte en verdadero también el enunciado contrario al suyo propio y, por lo tanto, convierte el suyo propio en no verdadero (ya que el enunciado contrario dice de éste que no es verdadero); por su parte, el <enunciado> que afirma que todas las cosas son falsas lo afirma también de sí mismo. Pero si se proponen como excepciones, el uno, el enunciado contrario <diciendo> que no es falso, en no menor grado les sucederá que, de hecho, están pidiendo <que se admitan> infinitos enunciados verdaderos y falsos; y es que la afirmación de que <este enunciado es verdadero> es, verdadera, y esto da lugar a un proceso infinito”. Albert Camus, *El mito de Sísifo. Op. Cit.*, p. 29.

²²⁹ “Si el hombre reconociera que también el universo puede amar y sufrir, se reconciliaría”. *Ídem*, p. 30.

²³⁰ *Ídem*, p. 30.

inclinaciones vitales y la realidad manifiesta por lo racional; es allí donde reside el *drama humano*. No obstante, cualquier intento de unificación cae en las oscuridades de la contradicción profunda del pensamiento mismo: “Este otro círculo vicioso basta para ahogar nuestras esperanzas”²³¹. Entonces, las paradojas racionales-lingüísticas que resultan de las afirmaciones o negaciones categóricas que evidencian los límites de la razón, son suficientes para dejar de intentar de esperar en esta tan ansiada y honda aspiración de la unidad del sentimiento y el pensamiento racional.

Metodológicamente, Camus intenta que se tenga siempre presente la separación que realmente existe entre los consentimientos prácticos y la ignorancia que es simulada, entre aquello que se imagina saber con lo que realmente se sabe. Es en estas aristas del conocimiento en donde se forman aquellas certezas que ocultan la duda y la angustia vital: “Ante esta inextricable contradicción del espíritu, aprehendemos plenamente el divorcio que nos separa de nuestras propias creaciones”²³². Es decir, que el sentimiento absurdo va formando una brecha infranqueable entre las ideas, supuestos y creencias en las que cotidianamente el hombre se apoya y la validación interior habitual que se le da.

El pensamiento rompe la armonía de instantes privilegiados de silencio y concordancia entre el hombre y el mundo. Cualquier concepción de la unidad, cualquier acuerdo interior e individual en el que se afirme algo a través de la palabra se desmorona en el sinfín de la contradicción. Incluso la historia del pensamiento es una irrevocable demostración de la infértil pugna por encontrarle un lugar propio al hombre en el universo. El individuo sólo puede afirmar, más allá de toda duda, su existencia y el mundo; todo lo demás que se deriva de este único conocimiento verdadero no son más que construcciones consecuentes, edificaciones para hacer práctica la comunicación y el acuerdo. El “yo” se fragmenta y disuelve cuando se objetiviza a sí mismo en el intento de abstraerlo,

²³¹ *Ibidem.*

²³² *Ibidem.*

de definirlo y capturarlo con la razón. Sin embargo, la vida empuja a la razón a un propósito que va más allá de sus posibilidades:

Quiero que me lo expliquen todo, o nada. Y la razón es impotente ante este grito del corazón. La mente desesperada por esta exigencia busca y no encuentra sino contradicciones y desatinos. Lo que yo no comprendo carece de razón. El mundo está poblado de estas irracionalidades [...]. Si pudiera decir una sola vez: <esto está claro>, todo se salvaría²³³.

De este modo, separa los términos de *inteligencia, espíritu* con el de *razón ciega*. Esta última se refiere a la actitud cientificista, es decir, al exceso de optimismo del hombre moderno por lo racional; en cambio, la inteligencia que quiere interpretar la realidad, concluye con la noción del absurdo, de la disparidad de lo que es mundo y lo que el hombre espera y quiere de él: “Lo racional, la nostalgia humana y lo absurdo que surge de su cara a cara, he aquí los tres personajes del drama que debe terminar necesariamente con toda lógica de que es capaz una existencia”²³⁴. El universo se erige totalmente irracional e imposible de enraizar lo humano y todo lo que a éste le importa; su fin último se encuentra fuera de la comprensión intelectual. El mundo se torna irracional; es decir, libre de leyes, categorías y explicaciones. En donde reside el absurdo es en la inclinación del hombre por durar, por sentido absoluto frente a los límites de la razón; aparece en las distancias o incongruencias entre dos términos, es decir, en una comparación desproporcionada. No se encuentra en un hecho “[...] sino que brota de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera. Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro lado de los términos comparados. Nace de la confrontación”²³⁵.

El mundo no es absurdo, más bien éste es irracional²³⁶; tampoco está en el hombre *per se*, sino en su mutuo enfrentamiento. Al mundo es imposible

²³³ *Ídem*, p. 41.

²³⁴ *Ídem*, p. 42.

²³⁵ *Ídem*, p. 45.

²³⁶ La inteligencia es la que lo ordena. En este tenor, José Saramago le hace decir a uno de sus personajes de la novela *La balsa de piedra*: “[...] eso que llamamos sentido no pasará de ser un conjunto fugaz de imágenes

circunscribirlo a un principio racional, por ello el absurdo está en el intento de empatar el hondo anhelo de claridad con la irracionalidad. En este fondo que se va convirtiendo en un estado afectivo del hombre, es en donde se asienta lo absurdo:

Pero en cambio en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero. Es un destierro sin remedio, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza o de la esperanza de una tierra prometida. Este divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo²³⁷.

La muerte, los límites de la razón, el impulso de la vida por ser y el espíritu que desea lo absoluto son los términos de la extrema desproporción que sufre el hombre que reconoce la incompatibilidad entre ellos: “Es el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena”²³⁸. Y en esta base de desesperación es en donde se encuentra todo el sentido del estudio que hace Camus sobre el suicidio. ¿Es éste la consecuencia de lo absurdo?²³⁹ La desproporción es de tal magnitud que parece abrir una única salida: el suicidio, físico o racional.

Don Miguel de Unamuno busca incansablemente la verdad que él identifica como sinceridad y aceptación de la realidad, aunque ésta no consuele. La filosofía misma va dirigida en contra del sentido común, de la mera curiosidad y de la defensa falaz de las ideologías: “La filosofía es saber por saber mismo. ¿Y esto satisface? No, no satisface”²⁴⁰.

que en cierto momento parecen armoniosas, o en la que la inteligencia, presa del pánico, intentó poner razón, orden, coherencia”. José Saramago, *La balsa de piedra*. México: Punto de Lectura, 2005, p. 469.

²³⁷ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 16.

²³⁸ *Ídem*, p. 67.

²³⁹ Camus inicia *El mito de Sísifo* con esta famosa consideración que únicamente se entiende con en análisis de lo absurdo: “No hay sin un problema filosófico realmente serio: el suicidio”. *Ídem*, p. 13.

²⁴⁰ Miguel de Unamuno, *Contra esto y aquello*, *Op. cit.*, p. 27.

Una de sus más importantes convicciones es que la más grande de las virtudes es la sinceridad y, por ende, la mentira es el peor de los vicios. Él mismo se pone como lema: *veritas primus pax*²⁴¹, y en él va implícita toda la ascesis de la búsqueda de la verdad que renuncia a la tranquilidad, a la paz, a la ilusión consoladora por la búsqueda sincera de la verdad. En su ensayo “¿Qué es la verdad?”²⁴², desglosa esta apología a la sinceridad, a creer realmente lo que se afirma y obrar conforme a ello. La mentira es la base de la desesperación, sobre todo aquella de quien intenta engañarse a sí mismo: “[...] pero sí creo que el mentirse a sí mismo es peor aún que mentir a los demás. Y hay gentes que viven en perpetua mentira íntima, tratando de acallar la verdad que del fondo del corazón les brota”²⁴³. Las más de las discusiones de quienes dicen luchar por la verdad, suelen ser mentiras que inventaron para argumentar sus propios deseos; por ello piensa que la verdad debe ser primeramente una convicción personal de optar por la sinceridad: “En todas las órdenes, la muerte es la mentira, y la verdad es la vida”²⁴⁴. Y es que lo se nombra como *verdad objetiva* va ligada a la *verdad subjetiva*, a la que realmente brota del interior. Por eso, las verdades colectivamente aceptadas deben ser sometidas a la vida²⁴⁵, es decir, buscar aquello que se revela como mentira o verdad de acuerdo a su utilidad para lo vital. La verdad sólo aparece en la aceptación sincera de lo que acontece en el interior del hombre y es llevado a la palabra-acción: “El creyente que se resiste a examinar los fundamentos de sus creencias es un hombre que vive en la insinceridad y en la mentira. El hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos, es un embustero y nada más que un embustero”²⁴⁶. Es por esto que Unamuno no predica la paz, pues ésta se confunde con la pasividad, con la cómoda aceptación de ideas en las que el hombre oculta su angustia y sus dudas vitales que le hacen buscar la verdad; la paz es la aceptación de las ilusiones y las

²⁴¹ Miguel de Unamuno, “A mis lectores” en *Soliloquios. Op. cit.*, p. 38.

²⁴² Miguel de Unamuno, “¿Qué es la verdad?” en *Soledad*, Madrid: Espasa-Calpe, 1957, pp. 145-165.

²⁴³ *Ídem*, p. 158.

²⁴⁴ *Ídem*, p. 162.

²⁴⁵ Cfr. “Verdad y vida” en *Mi religión y otros ensayos breves*. México: Editorial Espasa-Calpe, 1994.

²⁴⁶ *Ídem.*, p. 22.

mentiras: “Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. Antes quiero verdad en guerra que no mentira en paz”²⁴⁷.

Y por problemas íntimos, eternos, Unamuno entiende especialmente uno: el problema vital, la verdadera cuestión humana que es el empuje soterrado que aspira a seguir siendo indefinida y concretamente, enfrentado a la evidente finitud existencial. Este problema se le presenta como el primordial para ser atendido:

Lo que hay es que estoy convencido de que no hay más que un solo afán, uno solo y el mismo para los hombres todos, [...] y nunca lo siento ni lo comprendo más hondamente que cuando estoy más solo. Cada día creo menos en la cuestión social, y en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral, y en la cuestión religiosa y en todas esas cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos. [...] la cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno se muera²⁴⁸.

Esta cuestión, que es el problema unamuniano por antonomasia, es que la vida, lo afectivo lleva la pendiente de una teleología. La vida del hombre se define por el fin que en sí misma tiene y éste es la continuidad y la lucha por persistir indefinidamente. La vida y el sentimiento que ella misma tiene hacia el mundo, está inscrito en sus honduras, allende a las fuerzas de lo racional. La filosofía, es decir, la comprensión del hombre de sí mismo y del mundo, se fragua desde ese punto irracional de apego a la vida y a su irracionalidad:

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa acción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese

²⁴⁷ Miguel de Unamuno, “De la correspondencia de un luchador” en *Mi religión y otros ensayos breves*. *Op. cit.*, p. 23.

²⁴⁸ Miguel de Unamuno, “Soledad” en *Soledad*. Madrid: Espasa-alpe, 1957. p. 34.

sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella acción, es causa de ella²⁴⁹.

La filosofía es, en este tenor, la racionalización y verbalización sincera de ese sentimiento, el cual es deseo de durar, de perseverar aun ante la desgracia²⁵⁰, pues la vida tiene su finalidad en ella misma. Todo aquello que busca eliminar la unidad y la continuidad de la vida, atenta contra la permanencia de la conciencia que el hombre concreto tiene de sí mismo. Y es que el “yo” es el vínculo indisoluble en el que se concentran las fuerzas vitales-afectivas y se hace patente y sólida la conciencia de durar²⁵¹. Afirmar al hombre concreto es afirmar su “yo”, su conciencia personal; y ésta es finalidad: “El mundo es para la conciencia. O, mejor dicho, este *para*, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teleológico no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo”²⁵².

La conciencia que el hombre tiene de sí y del mundo es conciencia del sentimiento teleológico, de finalidad. Todo esfuerzo del espíritu es una lucha por la conciencia y su persistencia; y en este punto es en donde se encara contra el conocimiento racional y que hace que el hombre se interprete a sí mismo en una paradoja:

Y el más trágico de los problemas de la filosofía es la de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia²⁵³.

²⁴⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. *Op. cit.*, p. 4.

²⁵⁰ Unamuno cree que la aspiración a la nada es sólo de aquellos que renuncian a la inclinación vital de ser: “Y es que los hombres desgraciados, cuando conservan la sanidad en su desgracia, es decir, cuando se esfuerzan por perseverar en su ser, prefieren la desgracia a la no existencia”. *Ídem*, p. 8. Augusto Pérez, protagonista de su novela titulada *Niebla*, cuando se encuentra ante la posibilidad de que su creador, el mismo Miguel de Unamuno, le cumpla su deseo de muerte, se vuelca en impulsos vitales, de permanencia, a pesar de la desgracia del desamor y del engaño que sufrió. Por ello le exclama a su creador, Unamuno: “Quiero vivir, aunque vuelva a ser burlado, aunque otra Eugenia y otro Mauricio me desgarran el corazón. Quiero vivir, vivir, vivir...”. Miguel de Unamuno, “*Niebla*”, en *Niebla*. Abel Sánchez. *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. México: Porrúa, 1983, p. 127.

²⁵¹ Unamuno afirma que el “yo”, el hombre concreto, responde ante la pregunta “¿quién eres tú?” como lo hizo Oberman: “Para el universo, nada; para mí, todo”.

²⁵² Miguel de Unamuno, “*Del sentimiento trágico de la vida*”. *Op. cit.*, p. 11.

²⁵³ *Ídem*, p. 13.

La conciencia atenta e intencionada en este aspecto finito del hombre y en la muerte, es el cauce que lleva a estos dos términos, lo afectivo y lo racional, a un choque. El sentimiento de finalidad es el empuje de que la vida tenga un “¿para qué?” incluso ante la finitud; la razón no puede consolar en este aspecto. La vida empuja al hombre a su esencial tarea de finalidad y es allí en donde se encuentra el fondo del “¿para qué?” de la filosofía misma²⁵⁴. El acabamiento de la vida individual, de la cultura y de las obras humanas hace que emerja un dejo de banalidad que insta al más profundo “¿para qué?”:

Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la Tierra; si un día ha de volver a la nada, es decir, a la absoluta inconsciencia de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué ésta?²⁵⁵.

El motor del conocimiento busca, antes que las causas, la finalidad. Sin embargo, ante la muerte, la vida y su finalidad se revelan como in-significantes, es decir, sin sentido²⁵⁶. La vida espera en ella misma y su finalidad es la persistencia; por ello, la finitud representa este escollo de la existencia: “¿Por qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y a dónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente”²⁵⁷. Es aquí, es esta contradicción fundamental, en donde se va gestando lo que Miguel de Unamuno entiende como sentimiento trágico de la vida, y que puede ser constitutivo de algunos pueblos e individuos.

²⁵⁴ Unamuno piensa que la filosofía es avivada por la búsqueda de un “¿para qué?”, es decir, que lleva de trasfondo otro fin más allá de la actividad misma del filosofar. Hace recordar, de algún modo, a Nietzsche y su afirmación de que la toda filosofía lleva detrás otra filosofía: “Y suele filosofar (el hombre), o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o para deportes y juego”. *Ídem*, p. 22.

²⁵⁵ *Ídem*, p. 22-23.

²⁵⁶ J. P. Sartre apunta el hecho de que la muerte, lejos de otorgarle sentido a la vida, se lo anula: “Puesto que la muerte no aparece sobre el fundamento de nuestra libertad, no puede sino *quitar a la vida toda su significación*. Si soy espera de esperas de espera y si, de golpe, el objeto de mi espera última y el mismo que espera son suprimidos, la espera recibe retrospectivamente carácter de *absurdo*”. J. P. Sartre, *El ser y la Nada*. Argentina: Losada, 2008, p. 729.

²⁵⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. *Op. cit.*, p. 24.

El conato, que es el esfuerzo por ser y que es el fundamento de toda reflexión y filosofía,²⁵⁸ es la base afectiva que sostiene y encuadra aquello nombrado como *el problema del conocimiento*²⁵⁹, se enfrenta al conocimiento racional-abstracto construido por el espíritu occidental: el racionalismo moderno. La vida quiere ser, y quiere serlo todo e indefinidamente. Recuerda Unamuno los gritos que el pensamiento del hombre occidental ha soltado por este asunto: el “ser o no ser” de Shakespeare y su tesis que sostiene que el hombre es de la sustancia de los sueños; las “sombras de sueño”, de Píndaro; “la vida es sueño”, de Calderón de la Barca; el “vanidad de vanidades” bíblico. El “todo pasa” está en la garganta de todos los espíritus conscientes del acabamiento y de la finitud existencial. El culto a los muertos –que en realidad es el culto a la inmortalidad– que se ha dado en las culturas primitivas, es el reflejo de que el hombre no quiere perderse: “La pobre conciencia huye de su propia aniquilación [...]”²⁶⁰. Y sobre B. Spinoza y su famosa posición frente a la muerte, dice:

Escribía el trágico judío portugués de Ámsterdam que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte. Pero ese hombre es un hombre muerto, libre del resorte de la vida, falto de amor, esclavo de su libertad. Ese pensamiento de que no me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia²⁶¹.

El problema de la finitud existencial provocará la desesperada aspiración a la nada y al aniquilamiento. El poeta italiano, Giacomo Leopardi, es un ejemplo de esto, que ve al amor y a la muerte en un vínculo fraterno cuando abre los ojos ante

²⁵⁸ “Lo que el triste judío de Ámsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone en perseverar indefinidamente en su ser, el amor propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición de todo conocimiento reflexivo o humano? ¿Y no será, por lo tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos pervertidos por intelectualismo, no lo reconozcan?”. *Ídem*, p. 26.

²⁵⁹ Michel Henry afirma que en Descartes, aun en su aparente racionalismo, reafirma un impulso afectivo que lo sostiene: “¿Cuál es el origen de esta desvalorización de la afectividad, o de esta sobreestimación del conocimiento teórico puro? *Tal origen se encuentra en la tonalidad afectiva del conocimiento intelectual, en el -pathos- particular de su certeza*”. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 204.

²⁶⁰ *Ídem*, p. 31.

²⁶¹ *Ídem*, p. 30.

el “extremo engaño” de lo eterno²⁶². El vasco se opone a aquellos que se refugian en el *pobre consuelo* de que nada se pierde en la materia y en la energía. Por ello sostiene que la vida es clara en lo que quiere: “No quiero morirme, no, no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me atormenta el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”²⁶³. Y es este deseo el que se enfrenta a la posibilidad de que la muerte sea definitiva²⁶⁴. La nada, en la que la conciencia se hundirá, aparece como contraparte ineludible de la existencia y su interés infinito por sí misma²⁶⁵. La vida busca el consuelo de la verdad racional, mas ésta no sólo no le consuela, sino que desmiente su anhelo:

Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites, no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende. Y esos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos comprobadamente. Fuera de ellos está lo irracional²⁶⁶.

La mortalidad definitiva es afirmada desde el seno del pensamiento racionalista²⁶⁷. Probar la inmortalidad es imposible mas no así su mortalidad.²⁶⁸

²⁶² Unamuno se refiere al poema de Leopardi titulado: *Amor y muerte*. Cfr. Giacomo Leopardi, *Giacomo Leopardi. Poesía y Prosa*. (Introducción, traducción y notas Antonio Colinas). Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979.

²⁶³ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, *Op. cit.*, p. 34.

²⁶⁴ Unamuno, refiriéndose a Lord Byron y su obra *Caín*, dice en este tenor: “Y en este mismo estupendo poema al decir Caín, que el árbol de las ciencias del bien y del mal era un árbol mentiroso, porque no sabemos nada, y su prometida ciencia fue el precio de la muerte, Luzbel le replica: <Puede ser que la muerte conduzca al más alto conocimiento>”. Es decir, a la nada”. *Ídem*, p. 73.

²⁶⁵ Unamuno se sostiene aquí en Kierkegaard: “[...] la dificultad de la existencia consiste en el interés infinito que pone en la existencia quien existe”. S. Kierkegaard, *Apostilla incientífica a las “migajas filosóficas”*. *Op. cit.*, p. 30.

²⁶⁶ *Ídem*, p. 74.

²⁶⁷ Unamuno está recordando a Hume: “El gran maestro del fenomenismo racionalista, David Hume, empieza su ensayo *Sobre la inmortalidad del alma* con estas definitivas palabras: <Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. Los argumentos a favor de ella se derivan comúnmente de

Lo racional es la mortalidad definitiva; y el alma “[...] no es más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia; y que ella cambia, y que lo mismo se integra y se desintegra, es cosa evidente”²⁶⁹.

Es en este asunto, en el de la mortalidad, donde el sentimiento y el conocimiento se tornan completamente incompatibles²⁷⁰. El devenir del espíritu y sus creaciones giran alrededor de este dilema existencial: la razón intentando racionalizar lo vital y esperando que el hombre se resigne a su mortalidad; la vida, empujando a que la razón sea vital para que le confirme su inclinación constitutiva de ser: “Y esta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión”²⁷¹. Los períodos del pensamiento occidental oscilan entre estas dos grandes características generales, en las que, o la vida se impone para hacer surgir los grandes sistemas espirituales, o en donde la razón impera con el materialismo y sistemas monistas. Estas dos grandes fuerzas del hombre, lo afectivo y lo racional, nunca dimiten. La verdad racional impone el juicio de que es contraria a la lógica cualquier afirmación sobre la persistencia de la conciencia individual; la mirada atenta al anhelo vital de durar y la sinceridad le impiden al hombre a resignarse a la lógica, y el empuje vital busca los límites de la razón para desvirtuarla en el escepticismo y afianzarse en él. Y por ello se afirma que el triunfo más alto de la razón es que ella misma dude de su propia validez. Llega al relativismo con conceptos de necesidad y verdad, pues la razón es destructiva; ya

tópicos metafísicos, morales o físicos. Pero es en realidad el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha traído a la luz la vida y la inmortalidad.> Lo que equivale a negar la racionalidad de la creencia de que sea inmortal el alma de cada uno de nosotros”. *Ídem*, p. 57

²⁶⁸ “Sería no ya excusado, sino hasta ridículo, el que nos extendiésemos aquí en exponer hasta qué punto la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo; cómo va naciendo, poco a poco, según el cerebro recibe las impresiones de afuera; cómo se interrumpe temporalmente, durante el sueño, los desmayos y otros accidentes, y como todo nos lleva a conjeturar que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional”. *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ Una de las posturas filosóficas más arraigadas en Unamuno es esta dicotomía entre lo afectivo y lo racional: “Por cualquier lado que se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos contradice... es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida”. *Ídem*., p. 64. También dice en este aspecto: “Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica.” *Ídem*, p. 65. Sin embargo, Unamuno tiene la intención de vivificar a la razón; es decir, que se razone, se filosofe desde el hombre concreto: “[...] y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir”. *Ídem*., p. 22.

²⁷¹ *Ídem*, p. 83.

no hay verdades ni principios absolutos: “Llamamos verdad a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos”²⁷². Así que lo verdadero es aquello que mantenga la armonía a ese sistema; y es falsa la percepción que lo contradiga; y fuera del sistema está lo incognoscible, de lo que no se puede afirmar ni negar nada²⁷³. Así: “El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante”²⁷⁴.

Empero, la razón *per se* no lleva al escepticismo ni concluye la no-existencia: “[...] a donde la razón me lleva es al escepticismo vital, mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte”²⁷⁵. Y aquí es en donde se encuentra lo que nombra como “el fondo del abismo”, que es la manifestación de la angustia de la mirada atenta a la contradicción vital, donde colisiona el escepticismo racional con la desesperación sentimental. En este punto, el suicidio es una opción:

Y si alguien, encontrándose en él, en el fondo del abismo no encuentra allí mismo móviles e incentivos de acción y de vida, por ende se suicida corporalmente o espiritualmente, o bien matándose, o bien renunciando a toda labor de solidaridad humana, no seré yo quien se lo censure²⁷⁶.

3.2.1. El escollo existencial como punto de partida.

Este obstáculo existencial del que dan cuenta tanto Unamuno como Camus, es la posibilidad del más férreo nihilismo. La paradoja existencial en la que se cae ante el problema de la finitud, revela cierta banalidad del ser: si todo

²⁷² *Ídem.*, p. 74.

²⁷³ Es conocida, en este tenor, la conclusión del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.” Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logicus-Philosophicus*. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de filosofía Universidad ARCIS. p. 147.

²⁷⁴ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, *Op. cit.*, p. 75.

²⁷⁵ *Ídem.*, p. 85.

²⁷⁶ *Ídem.*, p. 92.

pasa, ¿para qué todo? Kierkegaard describe inmejorablemente esta desolación cuando en *La repetición* le hace decir a su narrador, al sentir ésta la imposibilidad de la repetición, y cae en la cuenta de la finitud, del cambio sustancial que aquejaba a los antiguos griegos:

¿No están acaso de acuerdo todos los oradores, tanto los sagrados como los profanos, todos los poetas y prosistas, los empresarios de bancos y los empresarios de pompas fúnebres, los héroes y los villanos y cobardes, no están todos en afirmar que la vida es como un río que pasa?”. Más adelante dice: “¡Adiós belleza de los bosques, que cuando quise contemplarte ya te habías marchitado! ¡Adiós río que corres y avanzas sin cesar por tu cauce adelante! ¡Tú eres el único que sabe con certeza lo que quieres, pues no tienes otra afán que pasar e ir a perderte en el inmenso océano, tan inmenso que no se llena nunca²⁷⁷”.

Es la posibilidad del miedo a la muerte que justifica todos los egoísmos, es la opción por el silencio y la indiferencia por lo propio y por lo ajeno, y a que todo deje de tener importancia pues está destinado, o al olvido o a la historia²⁷⁸, y ninguno de esos destinos llenan el corazón del hombre sincero, sino que más bien le empujan a destruir al otro para hacerse un lugar en la memoria colectiva. En fin, es la posibilidad del nihilismo.

Puntualizado esto, es necesario dejar claro que a pesar de que Unamuno y Camus vislumbran esta posibilidad, para ellos se convierte ésta en el contrario de su lucha: la consciencia del sentimiento trágico y absurdo es la posibilidad de construir sentido vital desde estos abismos del pensamiento humano. La raíz de toda la obra de ambos autores lleva la oposición a este nihilismo o *nadismo*, y que los impulsa a crear sentido, justo de su contrario, lo absurdo. Este sentimiento, que es la base de toda desesperación y angustia, es para ellos la posibilidad de crear un punto de partida, de una *tabla rasa* que no sea abstracta, sino vital, que no lleve el solipsismo de la razón, sino que la compasión abra las puertas para el

²⁷⁷ Kierkegaard, *La repetición. Un ensayo de Psicología experimental* [en línea]. Argentina, JVE Psique, 1997,2013, [citado 08-05-2013], Disponible en Internet: <http://biblioteca.d2g.com>, p. 55-56.

²⁷⁸ Este es el último grito de Calígula después de haber tenido consciencia de la muerte y de haber consentido el crimen: “¡A la historia, Calígula, a la historia!”. Albert Camus, *Calígula. Op. cit.*, p. 112.

reconocimiento de lo otro. La atención al sentimiento trágico y absurdo constituye una base para la lucha y la rebeldía metafísica ante la muerte y el mal, que el nihilismo encumbra como necesarios y que termina hermanándose con ellos. Así, este escollo descubierto por la interpretación de la finitud existencial, se transforma en cimiento para la acción del hombre contra la muerte, desde la más profunda consciencia de su finitud.

En Albert Camus, el asunto más importante siempre fue el sentido de la vida; estudiar y priorizar el suicidio es porque lo que realmente le interesa de fondo es aquello que sostiene a la vida: “No hay sino un problema filosófico realmente serio: juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía”²⁷⁹. Más adelante, afirma abiertamente: “Juzgo, pues, que el sentido de la vida es la más apremiante de las cuestiones”²⁸⁰. El fondo de lo absurdo requiere primeramente aceptarlo y decidirse a vivir y construir con ello²⁸¹. Le queda claro lo que el sentimiento del hombre le exige; sabe lo que la realidad otorga y conoce el absurdo que los vincula. Esto le es suficiente. Lo absurdo ofrece una inteligencia clara que conoce sus propias fronteras y las razones que lo motivan. Así, lo absurdo da pie a legitimar y construir a partir de su conocimiento: “Porque el descubrimiento absurdo coincide con un momento de detención en el que se elaboran y legitiman las pasiones futuras. Hasta los hombres sin evangelio tienen su Monte de los Olivos”²⁸².

Camus describe perfectamente este fondo de incertidumbre:

No sé si este mundo tiene un sentido que lo supera. Pero sé que no conozco ese sentido y que de momento me es imposible conocerlo. ¿Qué significa para mí un significado al margen de mi condición? Comprendo lo que toco, lo que se me resiste. Y estas dos incertidumbres, mi apetito de absoluto y de unidad y la

²⁷⁹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 13.

²⁸⁰ *Ídem*, p. 14.

²⁸¹ “Se trata de vivir en este estado de lo absurdo. Sé cuál es su fundamento, ese espíritu y ese mundo apuntalados el uno por el otro y sin poder abrazarse.” *Ídem*, p. 57.

²⁸² *Ídem*, p. 125

irreductibilidad de este mundo a un principio racional y razonable, sé también que no puedo conciliarlas²⁸³.

El sentimiento absurdo es la consciencia de la libertad del hombre que se vuelca únicamente a la finitud de su vida. Desaparecen imaginaciones eternas y culpabilidades para reivindicarse a sí mismo una inocencia y una vida llevada únicamente por aquello que sabe, sin ninguna otra apelación. Es la oposición constante y cotidiana del hombre con sus propios desconocimientos y con la certeza de la muerte. Y sin embargo, ¿es el suicidio la opción? Aquí crea, desde este fondo, su primer sentido que da paso, no ya a la mera descripción de lo absurdo, sino su posición frente a él: la rebeldía.

Cabría creer que el suicidio sigue a la rebelión. Pero es un error. Porque no representa su desenlace lógico. Es exactamente su contrario, por el consentimiento que le supone. El suicidio, como el salto, es la aceptación de su límite. Todo se ha consumado, el hombre vuelve a entrar en su historia esencial. Discierne su futuro, su único y terrible futuro, y se precipita a él. A su manera el suicidio resuelve lo absurdo. Lo arrastra a la misma muerte. Pero yo sé que, para mantenerse, lo absurdo no puede resolverse. Escapa al suicidio, en la medida de que es al mismo tiempo conciencia de la muerte y su rechazo²⁸⁴.

“La piedra de toque” es la sujeción a la vida que rechaza el destino ineludible de la muerte²⁸⁵. Así, la vida es aceptada en toda su cabalidad y se le restituye al hombre la dignidad de un espíritu que se opone a lo invencible: “No hay espectáculo más hermoso para un hombre sin anteojeras que el de la inteligencia enfrentada a una realidad que la supera”²⁸⁶. De este modo, hay un movimiento de lo absurdo, que tiene como posibilidad el quedarse en el nihilismo, y la rebeldía ente él, que significa un matiz sumamente importante en su posición

²⁸³ *Ídem*, p. 69-70.

²⁸⁴ *Ídem*, p. 73.

²⁸⁵ Camus piensa que el suicida es lo contrario al condenado a muerte, quien sabe la proximidad de ésta, pero que la rechaza.

²⁸⁶ *Ídem*, p. 73.

filosófica ante la muerte. El absurdo que avanzó al no aceptar el suicidio, reivindica la vida en su más profunda aceptación. Así, lo absurdo debe mantener únicamente un carácter pasajero o de punto de partida:

[...] a partir del momento en que uno pretende mantenerse en el absurdo, ignorando su verdadero carácter que consiste en ser un paso vivido, un punto de partida, el equivalente, en la existencia, de Descartes. El absurdo es en sí mismo contradicción²⁸⁷.

Permanecer en el absurdo significa destruir sin construir. Es un error querer permanecer en un estado que más bien debe superarse por el nihilismo que encierra en sí mismo.

En don Miguel de Unamuno, el sentimiento trágico de la vida es ya un punto de partida; consciente o inconsciente del pensamiento personal y filosófico²⁸⁸. En esta hondura afectiva y racional se ponen las bases para la creación significativa:

Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de la realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrese el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base -¡terrible base!- de consuelo²⁸⁹.

La finitud existencial y su extremo, la muerte, llevan a la disyuntiva fundamental que exige tomar una posición frente a ella. Si la muerte es definitiva, todo carece de sentido; si hay continuación, ¿cómo puede ser ésta? Sólo son posibles tres determinaciones ante ella: la certeza de que la muerte es definitiva

²⁸⁷ Albert Camus, *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 15.

²⁸⁸ Al referirse Unamuno al sentimiento trágico de la vida, dice: "Y ese punto de partida personal y afectivo y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida". Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", *Op. cit.*, p. 27.

²⁸⁹ *Ídem*, p. 75.

significa la desesperación; la certeza de la continuación lleva a la resignación; y la incertidumbre sobre las dos posibilidades, que conduce a “[...] la resignación en la desesperación o ésta en aquella, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha”²⁹⁰. Y es hacia esa última determinación a la que le apuesta el vasco. La incertidumbre existencial es un estado metafísico del hombre de “carne y hueso”, del hombre concreto²⁹¹, y en la aceptación de ella puede estar un consuelo real, que no da lo afectivo o lo racional por sí solos. La incertidumbre, que Unamuno llama vital²⁹² es la duda existencial que persiste irremediabilmente en lo íntimo del hombre con referencia al problema de lo definitivo o no de la muerte²⁹³. El real punto de partida del pensamiento que crea a partir de esta incertidumbre vital es, entonces, su aceptación: “el remedio consiste en aceptar la desesperación, en abrazarla buscando en ella, en su fondo y en su seno, el remedio”²⁹⁴. Aceptación que lleva implícita la construcción a partir de ella: “[...] las gentes como nosotros deben tener la religión de la desesperación. Hay que estar a la altura del destino, es decir, impasible como él [...]”²⁹⁵. Pero también la aceptación de un dolor y una lucha que impulsa a la acción y a una moral: “[...] cómo de este abismo de desesperación puede surgir esperanza, y cómo puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, y de solidaridad y

²⁹⁰ *Ídem*, p. 24.

²⁹¹ Unamuno sustenta esto y se apoya en Lemennais: “Nada es seguro; todo está en el aire. Y exclama, henchido de pasión, Lemennais (<Essai sur l’indifférence en matière de religion, III, cap. 67): <¡ Y qué! ¿iremos a hundirnos, perdida toda esperanza y a ojos ciegos, en las mudas honduras de un escepticismo universal? ¿Dudaremos si pensamos, si sentimos? No nos lo deja la naturaleza; oblíganos a creer hasta cuando nuestra razón no está convencida. La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre dos extremos, entre el ser y la nada, porque el escéptico completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre [...]>”. *Ídem*, pp. 84-85.

²⁹² “El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo”. *Ídem* p. 85.

²⁹³ Unamuno describe magistralmente esta incertidumbre: “En un escondrijo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso él mismo, que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria, en aquel escondrijo, le queda una sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: <¡Ea! ¡a vivir esta vida pasajera, que no hay otra!>, el silencio de aquel escondrijo le dice: <¡Quién sabe!...> Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente que guarde más fe en la vida futura hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: <¡Quién sabe!...> Son estas voces acaso como el zumbido de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta nos llega al oído. ¿Cómo podríamos vivir, si no, sin esa incertidumbre?”. *Ídem*, p. 65.

²⁹⁴ Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*. *Op. cit.*, p. 57.

²⁹⁵ Flaubert *apud por* Miguel de Unamuno, “Leyendo a Flaubert”, en *Contra esto y aquello*. *Op. cit.*, p. 21-21.

hasta de progreso”²⁹⁶. Y con ello, se aleja de tomar posición exclusiva por alguno de los términos de la desproporción, sino del abrazo creador de ellos. La aceptación mortal, alza a la razón vital: “Así le ganó (le consiguió) con la verdad de muerte a la razón de vida”²⁹⁷.

En este subcapítulo se ha desarrollado, apoyándose de las principales posturas filosóficas de Camus y Unamuno, el problema que la finitud plantea cuando se le analiza: la desproporción entre lo afectivo y la razón, que revela el sentimiento trágico y absurdo que se encuentra latente en los problemas filosóficos y religiosos del pensamiento occidental. Ese sentimiento es el escollo en el que la incertidumbre vital –desesperación de unidad, absoluto y persistencia de la conciencia- se une con el escepticismo racional. Aquí se encuentra el sustrato del nihilismo occidental que hace conciencia de la ausencia de verdades, principios y valores que determinen el sentido y la acción humana²⁹⁸.

De Miguel de Unamuno y Albert Camus se hace hincapié su determinación -que en este estudio se toma como uno de los más importantes avances y principios en la hermenéutica de la finitud- de que este sentimiento es el empuje necesario para construir a partir de él y de su aceptación. Se mira de frente a la contradicción humana y se la acepta y se parte de ella para encontrar sentido y justificación al hombre y a su obra. Quedarse en la contradicción -ya sea por dejarla al margen, por resolverla equivocadamente o por eludirla- es aceptar el nihilismo que invariablemente desemboca en el más profundo egoísmo y temor a la muerte, que lleva la semilla del suicidio y el crimen.

Mirar la vida del hombre, desde su mismo acabamiento, debe ser la oportunidad de crear sentido justamente en ese espacio angustioso -que puede

²⁹⁶ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 92.

²⁹⁷ Miguel de Unamuno, “San Manuel Bueno, Mártir”, *Op. cit.*, p. 176.

²⁹⁸ El personaje llamado *Nada*, de la obra dramática *El estado sitio*, representa la actitud y el pensamiento nihilista occidental: “Yo tengo formada mi opinión desde siempre, y estoy firme en mis principios: la vida equivale a la muerte; el hombre es la leña con que se hacen las hogueras.” Albert Camus, *El estado de sitio*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 16 Más adelante sigue: “¡Suprimamos, suprimamos! ¡Es mi filosofía! Dios niega al mundo, y yo niego a Dios. ¡Viva Nada, que es la única cosa que existe!”. *Idem*, p. 87.

ser nihilizador o creador- desprovisto de él. El sentido y la esperanza más profunda nacen justamente de esa sima que es la desmesura que empuja a la más genuina grandeza humana, que es la de luchar contra su destino y contra sí mismo. Esperanza que, como se verá, puede ser trascendente o inmanente.

3.3. La esperanza en lo inmanente y en lo trascendente ante la finitud.

En el estudio que hemos ido llevando con el objetivo de circunscribir y avanzar hacia una hermenéutica de la finitud, apoyándose en Miguel de Unamuno y Albert Camus, se ha determinado crear después de que se ha aceptado la contradicción fundamental que revela el sentimiento trágico y absurdo. Se puede establecer que toda creación, toda búsqueda de sentido lleva *per se* un proyectarse, como la existencia misma, y en ello va implícito *la espera* de su logro; y en la creación de sentido ante la finitud no es posible obviar, como lo hacen la mayoría de los filósofos que abordan el problema de muerte²⁹⁹ que eluden los deseos profundos de la vida por seguir siendo. Unamuno y Camus -que no renuncian a la sinceridad como actitud filosófica constitutiva de la búsqueda de la verdad, y a la visión concreta del hombre- no pueden dejar de señalar ese anhelo. Sin embargo, en ellos y en este punto en el que hay que tomar una posición filosófica acerca de construir sentido ante lo definitivo de la muerte, estos dos pensadores toman caminos opuestos entre sí. Camus decide apuntalar dándole la espalda a cualquier espera más allá del mundo: una esperanza en lo inmanente; Unamuno decide no renunciar a ese anhelo imposible: una esperanza trascendente. No renuncian a la contradicción pero sí toman posición frente a ella. Un matiz los diferencia y aleja entre sí, pero que no los separa en lo determinante:

²⁹⁹ *Verbi gratia* Heidegger, que constituye el poder-ser-más-propio de la consciencia de la muerte, y que en ningún momento de su célebre obra *Ser y Tiempo* hace hincapié del anhelo que determina al *Dasein* por seguir siendo. Circunscribe la realidad humana, y eso es un acierto racional-filosófico, a la mera facticidad; pero también, fácticamente, el hombre lleva la inclinación de ser y durar, y la muerte le contradice a ese irrenunciable anhelo de trascender. *Cfr. Martin Heidegger, Ser y tiempo. Op. cit.*

su lucha contra la muerte, en todos los sentidos, y su búsqueda por construir un pensamiento desde sus límites y en las fronteras existenciales.

El tema es de suma importancia, pues se espera sacar de él, es decir, de las posiciones entrecruzadas de Camus y Unamuno, algunos principios fundamentales para el presente estudio.

Una de las posturas más claras de Albert Camus con respecto a la finitud, es que la muerte es definitiva y que no se debe esperar más allá de ella ³⁰⁰. Esto, empero, no elimina la lucha a causa de la contradicción entre esta certeza y los deseos profundos de la vida y su nostalgia; toma posición ante la contradicción. La lucidez resultante de ponerse frente a esto, lleva a renunciar a la ilusión de vivir inmortalizado en las glorias de la posteridad. El ejemplo de una vida sujeta únicamente a lo finito es el actor, pues su real escenario es lo perecedero, en donde su gloria es la más pasajera: “Pero todas las glorias son efímeras”³⁰¹. Con el tiempo necesario, nada quedará de todo lo que la cultura ha exaltado; y esta idea ayuda a liberar al hombre en lo que la indiferencia tiene de noble, y lo ubica en lo más seguro, que es lo inmediato. Así, si hay una gloria que valga la pena, no está en lo que queda para la posteridad sino aquella que se vive. El actor vive únicamente a través de su cuerpo y en él se conjugan las vidas y proyectos de los personajes que, de manera transitoria, encarna; por ello, representa el drama humano cuando hace nacer y morir a los personajes: “Él [el actor] es quien mejor partido saca del hecho de que todo deba morir un día”³⁰².

Así, la única esperanza de la que puede hablar, desde la perspectiva camusiana, es la “esperanza sin mañana”³⁰³. Cualquier otra espera, más allá de la

³⁰⁰ Antonio Ziri6n opina que Camus tienen la convicci6n de que en el fondo, todos los hombres saben esto. *Cfr.*, Ana Rosa P6rez Ransanz, Antonio Ziri6n, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus. Op. cit.*

³⁰¹ Albert Camus, *El mito de S6sifo. Op. cit.*, p. 103.

³⁰² *Idem*, p. 103.

³⁰³ “Lo absurdo me aclara este punto: no hay ma6ana. 6sta es en adelante la raz6n de mi libertad profunda”. *Idem*, p. 77.

muerte, es una elisión, que se constituye como la diversión pascaliana³⁰⁴ y otorga un sentido a la vida más allá de ésta: “La esperanza de otra vida que es preciso *merecer*, o trampa de quienes no viven en sí, sino para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da un sentido y la traiciona”³⁰⁵.

Es claro el enraizamiento de Camus con la idea de que cualquier esperanza allende la muerte, es una traición a la vida misma³⁰⁶. Este matiz frente a la muerte, es determinante en los diferentes temas filosóficos que aborda. La certeza de la inmortalidad o encontrarle un significado a la vida justamente fuera de ella, constituye un *quiebro mortal* con el que pugna. Su postura de vivir sin apelaciones a la esperanza religiosa, y aceptar la posibilidad de hacerlo con las consecuencias obtenidas de la visión de lo absurdo. Y una de las primeras consecuencias tiene que ver con el tema de la libertad, la cual entiende como un problema concreto y no metafísico, pues este último remite inmediatamente a Dios, y en este caso no existe realmente el problema de la libertad -pues Dios es amo- sino el problema del mal, que no deja más que dos vías en las que, o se elimina la responsabilidad humana ante el mal y con ello la libertad, o la omnipotencia divina no es tal. La noción de lo absurdo deja incomprendible una libertad individual a un ser o principio eterno, pero remite a la única posible y concreta:

No puedo tener de la libertad sino la concepción
del prisionero o del individuo moderno en el seno

³⁰⁴ Camus hace referencia al conocido sentido que le da Pascal a la diversión, como aquello que aleja al hombre de la visión de sí mismo sobre la muerte y las miserias, es decir, sobre su propia naturaleza: “Si no tiene divertimento y si se le deja considerar y reflexionar acerca de lo que es, esta lánguida felicidad no le sostendrá ya, caerá necesariamente en la visión de lo que le amenaza, de las rebeliones que pueden acontecer, y finalmente, en la muerte y en las enfermedades que son inevitables [...]”. Pascal, *Pensamientos*. *Op. cit.*, p. 36-37.

³⁰⁵ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 19.

³⁰⁶ Y esto se nota inmediatamente en el mismo lema, tomado de Píndaro, con el que introduce *El mito de Sísifo*: “No te afanes, alma mía, por una vida inmortal, apura el recurso hacedero”. *Ídem*, p. 12. No es la intención que aquí se desarrolle *in extenso* la evolución o el arraigo que ha construido esta idea en el pensamiento occidental; por mencionar, se destaca claramente el poeta italiano, Giacomo Leopardi, que canta en su poema *Amor y muerte* lo siguiente, refiriéndose a la muerte: “toda vana esperanza, que consuela/como a los niños el mundo, / todo estúpido alivio/ apartadlo de mí; de nadie he de esperar/ a no ser de ti sola”. G. Leopardi, *Poesía y Prosa*, p. 207. Y, evidentemente, F. Nietzsche, gran influencia en Camus, quien afirma que la esperanza es el peor de los males, porque aumenta el tormento del hombre.

del Estado. La única que conozco es la libertad de espíritu y de acción. Ahora bien, si lo absurdo aniquila todas mis posibilidades de libertad eterna, me devuelve y exalta, por el contrario, mi libertad de acción. Esta privación de esperanza y de futuro significa un acrecentamiento en la disponibilidad del hombre³⁰⁷.

Así, la esperanza -que entiende siempre como la espera de un *más allá* o de un sentido superior a esta vida- se contrapone con la lucidez obtenida por lo absurdo. En este aspecto, realiza un análisis de las obras de Fedor Dostoievski y de Frank Kafka, en donde concluye que ambos dan un *salto* a la esperanza.

Acerca de la obra del ruso, Dostoievski, afirma que los personajes de este autor se caracterizan por cuestionar el sentido de la vida y por dicotomizar la existencia desde la imposibilidad o imposibilidad de lo eterno: “La existencia es engañosa o es eterna.” Este es el punto esencial del estudio camusiano, pues su pugna es en pro de la aceptación de lo definitivo de la mortalidad; el salto de esperanza religiosa, ha sido la salida universal, aun entre pensadores como Dostoievski y Kafka. Camus centra su análisis en el personaje llamado Kirilov, de *Los endemoniados*³⁰⁸ quien se va a suicidar; primeramente se piensa que el motivo es racional, “por una idea”; sin embargo, una mirada más atenta al personaje lleva a otra conclusión: “Siente que Dios es necesario y que es preciso que exista. Pero sabe que no existe ni puede existir”³⁰⁹. La inexistencia de Dios es, para este personaje, causa suficiente para matarse en un acto de rebeldía metafísica³¹⁰. Y la existencia de Dios es importante, pues de Él se podría derivar la inmortalidad; y ésta es fundamental, pues en ella se asienta, tradicionalmente, el sentido de la vida.³¹¹ La vida, entonces, o tiene un sentido más allá de ella misma,

³⁰⁷ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 75-76.

³⁰⁸ Obra que adaptó al género dramático.

³⁰⁹ *Ídem*, p. 138.

³¹⁰ Afirma Camus: “Para Kirilov, como para Nietzsche, matar a Dios es hacerse Dios uno mismo .es realizar en esta tierra la vida eterna de que habla el Evangelio”. *Ídem.*, p. 140.

³¹¹ Camus destaca de la obra de Dostoievski, diálogos en este sentido; *verbi gratia*, en el *Diario de un escritor* cita textualmente: “<Si la fe en la inmortalidad es tan necesaria para el ser humano (que sin ella acaba por matarse) es porque se trata del estado normal de la humanidad. Siendo así, la inmortalidad humana existe sin ninguna duda.>”. *Ídem.*, p. 142-143. De *Los hermanos Karamazov* recuerda un diálogo de Aliocha con

o éste se encuentra en ella misma y en sus sensaciones. Concluye el análisis de la obra de Dostoievski afirmando que el hombre, que era interiormente Dostoievski, plantea lo absurdo pero termina en el salto de la esperanza religiosa. “Lo que contradice lo absurdo no es su carácter cristiano, es el anuncio que hace de la vida futura. Se puede ser cristiano y absurdo”³¹².

Sobre el estudio de la obra de F. Kafka, que aparece a guisa de apéndice del *Mito de Sísifo*, titulado “La esperanza y lo absurdo en la obra de Franz Kafka”, se tiene que apuntar aquí la importancia que significa: intenta mostrar las dos posibilidades de darle sentido a la vida: a través de la solución universal -es decir, religiosa-, o a través de mantener la lucidez de lo absurdo que deja de esperar más allá de lo razonable y de la existencia misma. Camus siempre se mantendrá en la segunda posición como una de sus más férreas convicciones filosóficas. Centra su breve estudio en las obras kafkianas de *El proceso* y *El castillo*, contrastándolas. La primera mantiene la descripción, el diagnóstico y los símbolos de lo absurdo, planteándolo y sin mostrar conclusiones; la segunda obra resuelve, concluye e imagina un remedio de lo planteado en la primera obra. Busca justificar su tesis que afirma que la filosofía existencialista inicia con lo absurdo, para luego concluir en la esperanza religiosa que le dota de sentido: “Pero aquí encontramos en estado puro la paradoja del pensamiento existencial, tal y como lo expresa por ejemplo Kierkegaard: <Se debe herir de muerte a la existencia terrenal, pues sólo entonces nos salva la esperanza verdadera>”³¹³. Por ello, afirma que en las literaturas se denota la doble condición del hombre, que por un lado es absurda y por otro lleno de grandeza; esto es porque se dicotomiza los estados del hombre en lo que él llama *las intemperancias del alma* y los fútiles placeres del cuerpo: “Lo absurdo es que sea el alma de este cuerpo la que lo sobrepasa tan desmesuradamente”³¹⁴. Y es que en toda esperanza religiosa, lo primero que se intenta trascender es el cuerpo mismo; después es la obstinación por lo eterno

unos niños, y cita textualmente: “<Karamazov, ¿es cierto lo que nos dice la religión, que resucitaremos de entre los muertos, que podremos vernos de nuevo en el más allá?> Y Aliocha responde: <Sí, nos encontraremos de nuevo, nos contaremos alegremente cuanto ha sucedido>”. *Ídem*, p. 143.

³¹² *Ídem*, p. 145.

³¹³ *Ídem*, p. 174.

³¹⁴ *Ídem*, p. 167.

aun ante el perseverante fracaso; la búsqueda de Dios no solamente en lo que lo afirma, sino en lo que lo niega, como su indiferencia e injusticia. Kafka es ejemplo de esto: “La obra que no era sino repetición sin alcance de una condición estéril, exaltación clarividente de lo percedero, se convierte aquí en cuna de ilusiones. Explica, da una forma a la esperanza”³¹⁵. Kafka reconoce y se resigna a lo absurdo, pero esto mismo le acerca a creer en una realidad más allá de esta. Dios representa una salida a la vida absurda del hombre y por ello, su búsqueda rompe esa condición: “Dentro de los límites de la condición humana, ¿qué mayor esperanza que la que permite escapar a esa condición?”³¹⁶.

La crítica que realiza hacia Kafka se enfoca en el tema que preocupa en este subcapítulo precisamente: el tema de la esperanza ante la muerte. Encuentra como un error el salto kafkiano, por tratarse de un suicidio filosófico o de la razón³¹⁷ y por sacar esperanzas y vida de sus opuestos: “[...] extrae de sus contradicciones razones para creer, y razones para esperar de sus desesperaciones fecundas, y llama vida a su aterrador aprendizaje de la muerte”³¹⁸. Por ello, pretende mantenerse en la única espera que lo absurdo revela y que será una de sus más grandes fidelidades³¹⁹: la inmanente, la que no espera salvo la muerte definitiva y se reconcilia con la tierra y lo que ella ofrece³²⁰.

Esta es la única esperanza del hombre que toma en serio la gravedad de su propia vida y que se mantiene lejos de cualquier renuncia: “Queremos solamente que sea un orgullo que abdica para salvarse”³²¹. Esperanza que se mueve en la única posibilidad de lo infértil;³²² es decir, que acepta sus posibilidades y sus

³¹⁵ *Ídem*, p. 174.

³¹⁶ *Ídem*, p. 175.

³¹⁷ Camus dice: “[...] supo representar con gran amplitud el paso cotidiano de la esperanza a la angustia y de la sensatez desesperada a la ceguera voluntaria”. *Ídem*, p. 176-177.

³¹⁸ *Ídem*, p. 177.

³¹⁹ “Veo sólo que la obra absurda puede conducir en sí misma a la infidelidad que yo quiero evitar”. *Ídem*, p. 174.

³²⁰ En este sentido se puede entender el lema que Camus escoge de Hölderlin, para *El hombre rebelde*: “Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y doliente, y a menudo, en la noche sagrada, le prometí amarla con fidelidad hasta la muerte, sin miedo, y con su pesada carga de fatalidad, y no despreciar ninguno de sus enigmas. Así me até a ella con un lazo mortal”. Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 8.

³²¹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 176.

³²² “El único pensamiento que no sea engañoso es, por ende, un pensamiento estéril. En el mundo absurdo, el valor de una noción o de una vida se mide por su infecundidad”. *Ídem*, p. 92.

límites; sabe su campo -que es lo perecedero- y es indiferente ante la imposibilidad de lo eterno³²³. Lo pasajero es lo único que espera y éste se muestra en su totalidad finita: “Aporta consigo todos los rostros del mundo y su estremecimiento proviene de que se sabe perecedero”³²⁴. Lo único inútil es lo que espera más allá del tiempo: “Es un gran engaño pretender ver en Don Juan a un hombre que se alimenta del Eclesiastés. Pues para él nada es vanidad salvo la esperanza en otra vida”³²⁵.

La esperanza en lo inmanente nace de una aceptación y una renuncia terrible: “Al final de todo esto, a pesar de todo, está la muerte. Lo sabemos. Sabemos también que con ella termina todo”³²⁶. Pero tras esta verdad aparece, en su esencial alcance, la libertad: “morirá al mismo tiempo que este cuerpo. Pero en saberlo está su libertad”³²⁷. Se renuncia a lo eterno, pero el corazón se vuelve a lo sensible y su infinita diversidad; sí siente el hombre por lo eterno, pero lo sabe imposible y se decide por esperar en el campo de lo posible, sin ninguna apelación que conduzca más allá del tiempo, pero que se planta en lo esencial de él, que es la vida en su pureza, la que se siente; y la única libertad posible, la perecedera:

La divina disponibilidad del condenado a muerte ante el cual se abren las puertas de la prisión cierta madrugada, ese increíble desinterés por todo, salvo por la llama pura de la vida, ponen de manifiesto que la muerte y lo absurdo son los principios de la única libertad razonable: la que un corazón humano puede sentir y vivir³²⁸.

El mundo del hombre se llena de una esperanza por lo posible, y de una claridad, por la razón, aunque detrás de él esté el olvido y la nada. La esperanza inmanente es la aceptación de un mundo limitado y trasparente que se resiste al consuelo más allá de él.

³²³ “¿Qué es, en efecto, el hombre absurdo? El que sin negar lo eterno, no hace nada por él”. *Ídem*, p. 110.

³²⁴ *Ídem*, p. 97.

³²⁵ *Ídem*, p. 94.

³²⁶ *Ídem*, p. 115.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, *Op. cit.*, p. 79.

Don Miguel de Unamuno agoniza en el seno de la contradicción, y la incertidumbre vital es el bastión en el que se apoya para que no se dé la victoria, ni de lo afectivo ni de lo racional. El carácter finito del hombre concreto, la muerte que racionalmente es definitiva y la vida que desde su última raíz es deseo de durar, son el caldo de cultivo para la incertidumbre; así, decide no dar un paso adelante que elimine alguno de los términos. Sin embargo, hay en él un matiz con respecto al filósofo francés, Albert Camus: se concentra en el pulso de la vida sin la intención de romper la contradicción. Y la vida espera ser, y ser siempre. La certeza de que la muerte es definitiva es, para el vasco, una dimisión, una amputación del radical afectivo que impulsa al individuo a la conservación, y a las sociedades a la perpetuación. Es una posición inamovible por esforzarse en preservar la vida y su finalidad aun ante la muerte.

La más honda aspiración de la vida que el hombre concreto descubre en la mirada vuelta hacia sí mismo, es el ansia de ser y que su conciencia no se pierda: “[...] para que no se confunda este yo concreto, circunscrito, de carne y hueso, que sufre de mal de muelas y que no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal [...]”³²⁹. La vida del hombre está en la conciencia concreta y personal que él mismo se ha ido creando a través de su paso; así que el impulso vital es el deseo de continuación de la conciencia de esta concreta vida³³⁰. Es por esto que rechaza todos aquellos sucedáneos de inmortalidad abstracta como consuelo ante la muerte. Frente al aniquilamiento de la condición mortal, y perdida la fe en la inmortalidad a causa del racionalismo occidental, el hombre busca perpetuarse en un Todo, en la historia, en los hijos o en arte.³³¹ La idea de anegarse a una fuerza Universal, Total y Totalizadora, en el que el yo se disuelva dentro de una Suprema Conciencia, es, finalmente, la nada,

³²⁹ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 21.

³³⁰ “No no sirven engaños de monismo. ¡Queremos bulto y no sombras de inmortalidad!”. *Ídem*, p. 35.

³³¹ “Cuando las dudas y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra bríos y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y los venideros, esa lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida [...]”. *Ídem*, p. 38-39.

pues el hombre concreto y personal aspira a la continuación de él y de su memoria, de aquello en donde está contenida la vida:

Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir a donde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera³³².

La conciencia de la constitución mortal del hombre, le llevan a éste a tratar de afirmarse en los otros; y este impulso está lleno de búsqueda de poder, pues se convierte, ya no en sólo afirmación, sino en la imposición del yo sobre los demás³³³. Es una lucha por la permanencia del nombre que pugna aun con el pasado buscándose un porvenir; el nombre de los muertos ocupa un lugar en la historia y es por ello que se desvirtúan para hacerse espacio. Este es el fondo de la envidia, del ansia de singularidad; el deseo de persistir, por lo menos en la historia, es la ocupación cotidiana del hombre³³⁴.

Asevera que esta ansia de permanecer en la mente y en la memoria divina, está de trasfondo en el mito de Abel y Caín; la envidia -que es hambre espiritual- lleva a Caín a asesinar a su hermano: “Resuelto el que llamamos problema de la vida, el del pan, convertiríase la Tierra en un infierno, por surgir con más fuerza la lucha por la supervivencia”³³⁵. A esto lo nombra conceptualmente como *erostratismo*, que es el sucedáneo de la inmortalidad, de que al menos no desaparezca el nombre de cada uno. Y es por ello que el hombre construye y se esfuerza por ser parte de la cultura y el progreso, porque encuentra en ello una finalidad y un baluarte para que su obra y su nombre persistan en la historia, memoria colectiva³³⁶. No obstante, el hombre *de carne y hueso*, sabe que todo lo que el ser humano construye, está destinado inexorablemente al olvido. Trabajar únicamente para el progreso, la fama y la historia -ante la muerte propia y la finitud

³³² *Ídem*, p. 63.

³³³ Unamuno piensa que la vanidad y la búsqueda “maniática” del hombre moderno en pos de la originalidad, llevan esta inercia de imponerse sobre la memoria de los demás.

³³⁴ “Cuando el hombre no trabaja para vivir e irlo pasando, trabaja para sobrevivir”. *Ídem*, p. 40.

³³⁵ *Ídem*, p. 40-41.

³³⁶ Unamuno escribe en su *Diario*: “Hay que volver a sí y proponer el verdadero problema: ¿qué será de mí? ¿Vuelvo a la nada al morir? Todo lo demás es sacrificar el alma al nombre, nuestra realidad a nuestra apariencia”. Miguel de Unamuno, *Diario íntimo. Op. cit.*, p. 91.

que como especie humana se comparte- es laborar para el olvido. Es su *Diario Íntimo* deja ver claramente este desaliento y vaciedad:

Vivía dormido, sin pensar en tales cosas, perdido en mis proyectos y mis estudios, confiado en la razón, como viven otros. Vivía alegre y animoso, sin pensar en la muerte más que como se piensa en una proposición científica y sin que su pensamiento me diera más frío ni calor que el que me da el de que el sol se apagará un día. He vivido como viven los más de mis amigos, dejándome vivir y soñando en dejar algo y en aportar mi partecilla a la obra del progreso. He vivido discutiendo de filosofía, artes y letras, y como si todo esto fuera eterno. He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando a la muerte como una ley natural y necesaria condición de la vida, Y he aquí que ahora no puedo vivir así y veo esos años de ánimo, de bríos de lucha, de proyectos y alegrías como unos años de muerte espiritual y de sueño. Pero no puedo impedir cierta tristeza por ellos. He creído ser feliz y me veo arrancado de esa felicidad³³⁷.

Para comprender mejor el tema de la esperanza trascendente en Unamuno, es preciso explicitar y hacer patente esta desesperación que surge del deseo de vivir desde el *yo absoluto* fenomenológico³³⁸ que se identifica con la misma vida singular, puesto delante de la muerte que, racionalmente, es definitiva. La muerte

³³⁷ *Ídem*, p. 95.

³³⁸ Michel Henry describe de esta forma al *cuerpo absoluto* o el *ser originario*: “El ser originario del cuerpo subjetivo, el cuerpo absoluto revelado en la experiencia interna trascendental del movimiento. La vida de este cuerpo originario es la vida absoluta de la subjetividad; en ella vivimos, nos movemos y sentimos, ella es el alfa y la omega de nuestra experiencia del mundo, por ella adviene el ser al mundo, y en la resistencia que experimenta se nos manifiesta la esencia de lo real y adquieren todas las cosas consistencia, forma y valor”. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 186. También dice: “Yo soy la vida de mi cuerpo; el ego es la sustancia de su organismo, la materia y el principio de sus movimientos; dado que no sería nada sin ese fundamento que es para él la vida absoluta de la subjetividad, ese cuerpo trascendente nuestro, que no es sino la frontera de tal vida, encuentra en ella su unidad y principio de las determinaciones ontológicas que hacen de él el cuerpo del ego”. *Ídem.*, p., 182.

es el agente nihilizador³³⁹ de la fuente e impulso de todo lo vital. La nada en que se convertirá este *yo absoluto* es el terror unamuniano y contraparte del estado afectivo que se vuelca por el deseo de durar: “Mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba”³⁴⁰. El fondo de la vida que, fundamentalmente sólo desea durar, no encuentra ningún consuelo salvo en la continuación de la concreta vida, de la memoria individual y persistencia del *yo* que nos distingue e identifica. Si la muerte es la nada, todo el mundo personal muere también³⁴¹. Toda acción del hombre, todo humanismo que construye para el futuro y sostén de la especie, lleva el fatalismo inexorable de la nada y el olvido. Este fondo de desesperación es el que está detrás si el hombre se muere del todo y desde el que hay que interpretar las siguientes palabras:

Si al morírseme el cuerpo que me sustenta, y que llamo mío, para distinguirlo de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo, lo más inhumano que se conoce³⁴².

Es evidente esta *hambre de inmortalidad* enfrentada ante la nada, producto de los racionalismos históricos que destruyen los mitos en donde se sustentan las creencias de la inmortalidad. La nihilización del *yo* es inconcebible para el que existe; la vida no puede “saber” salvo aquello que desea y, sin embargo, la

³³⁹ J. P. Sartre define a la muerte: “Así, la muerte no es *mi* posibilidad de no realizar más presencia en el mundo, sino una *nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*”. Jean-Paul Sartre, *El ser u la Nada. Op. cit.*, p. 726.

³⁴⁰ Miguel de Unamuno, *Diario íntimo. Op. Cit.*, p. 29.

³⁴¹ Escribe en su *diario*: “La imaginación acude a engañarnos y como nos representamos el mundo después de nuestra muerte sobreviviéndonos no pasa de ser una representación que morirá con nosotros y que así el mundo, nuestro mundo, acabará al acabar nosotros, y si no hay otra vida nuestro fin es el fin del mundo. ¡Triste consuelo el que seguirá el mundo y vivirán nuestros hijos y nuestras obras muertos nosotros. ¡Triste consuelo si al morir morimos del todo volviendo a la nada! No consuelo, sino desconsuelo y desesperación”. *Ídem*, p. 114.

³⁴² Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 32.

imaginación lleva a intuir la nada³⁴³, entendida por Unamuno como la supresión de lo sensible hasta llegar a la absoluta inconsciencia. La vida, si está destinada a morir del todo, pierde su magnificencia: “Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades, entonces no hay nada más execrable que la existencia”³⁴⁴. Y sin embargo, resiste la tentación de cualquier salto que abandone o utilice a la razón para traer algún consuelo ante esta desesperación. La búsqueda de la verdad, es decir, el esfuerzo de ser sincero ante lo que sabe y ante lo que siente, se lo impide. Mas no poderse salvar a través de la razón, no le impide darse cuenta de que el hombre necesita salvación.

La incertidumbre es la base del consuelo, porque no se llega a ninguna certeza con respecto a las posibilidades o imposibilidades ante la muerte. La certeza de la continuación de la vida es un abandono de la razón; la certeza de que la muerte es definitiva es la desesperación. Refiriéndose a B. Spinoza y a la afirmación contenida en su *Ética*, que argumenta que le parece absurdo de que alguien que se sabe sin posibilidades de eternidad, prefiera no tener alma o perder su razón; Unamuno se opone totalmente a esto, y replica:

Porque sí, pobre judío portugués desterrado en Holanda, sí, que quien se convenza, sin rastro de duda, sin el más leve resquicio de incertidumbre salvadora, de que su alma no es inmortal, prefiera ser sin alma, *amens*, o irracional, o idiota, prefiera no haber nacido, no tiene nada, absolutamente nada de absurdo³⁴⁵.

³⁴³ Unamuno intenta en su *Diario*, y con un esfuerzo de la imaginación, describir el anonadamiento: “Ponte a pensar que no existes y verás lo que es el horror de la sepultura espiritual. El terrible estado de conciencia en que pensamos que no hay tal estado, el pensar que no pensamos, da un vértigo de que ya la razón no cura”. Miguel de Unamuno, *Diario Íntimo. Op. cit.*, p. 97. Más adelante continúa en este tenor: “Imagínate lo más vivamente que puedas que de pronto te quedas ciego y que luego, cuando vas ya consolándote de tu ceguera con las impresiones de los demás sentidos, te quedas sordo; y que luego pierdes el tacto y el olfato y el gusto y hasta la sensación de tus propios movimientos, quedando como cosa inerte a la que ni el suicidio le es posible por no poder servirse de sí misma. Aún te quedan tus pensamientos solitarios, tu memoria, aún puedes viviré en tu pasado. Pero he aquí que hasta tus pensamientos empiezan a abandonarte, y privado de sentidos no puedes sustituirlos ni renovarlos, y se te van liquidando y se te evaporan y te quedas en la mera conciencia de existir y hasta ésta pierdes al cabo, y te quedas solo, enteramente solo...no, no te quedas, que ya eres nada”. Miguel de Unamuno, *Diario íntimo. Op. cit.*, p. 115.

³⁴⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. Op. cit.*, p. 11.

³⁴⁵ *Ídem*, p. 85.

De esta forma, se apoya en la imposibilidad definitiva de no tener una real certidumbre sobre si la muerte es o no definitiva. Esta incertidumbre le basta para no renunciar a su razón, ni mucho menos al brío vital por durar. Quien renuncia a este impulso de la vida es porque, al final de cuentas, se dejó vencer por las evidencias de la razón y dejó de esforzarse por perseverar en su ser:

Mi salud y mi fortaleza, me empujan a perpetuarme. ¡Esa es doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes³⁴⁶, pero no de fuertes que son! Sólo los débiles se resignan a la muerte final, y sustituyen por otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes, el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte³⁴⁷.

No se somete, primeramente a la razón que afirma la mortalidad definitiva; ni a los excesos del sentimiento que, dando un salto, eliminan a la filosofía, a lo racional³⁴⁸. De la aceptación de esta desproporción, del dolor de querer vivir y de la incertidumbre ante la muerte, surge la congoja espiritual, que es el reconocimiento de una necesidad absoluta: “Si del todo morimos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? Que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, de la que nos da el amor de esperanza”³⁴⁹. La congoja espiritual es producto de esa incertidumbre por querer ser y no tener corroboración racional de este anhelo; congoja del presentimiento del anonadamiento, congoja por la necesidad de ser. Pero salvarse de la nada, a la que se encamina lo individual y lo colectivo de todo hombre y todo lo humano, sólo Dios, si existe, puede salvarnos: “Queremos salvar nuestra memoria, siquiera

³⁴⁶ Unamuno se refiere a la posición Nietzscheana del sobre-hombre.

³⁴⁷ *Ídem*, p. 38.

³⁴⁸ “Y vuelven los insensatos, los que no están a dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar coces contra el aguijón, pues lo que no puede ser es imposible. <Lo viril -dicen- es resignarse a la suerte, y pues no somos inmortales, no queramos serlo; sojuzguémonos a la razón sin acongojarnos por lo irremediable> [...]”. *Ídem*, p. 37.

³⁴⁹ *Ibidem*.

nuestra memoria. ¿Cuánto durará? A lo sumo, lo que durare el linaje humano. ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?”³⁵⁰.

La existencia de Dios se hace absolutamente necesaria, porque si Él existe, podría haber posibilidad de no morir del todo³⁵¹. La existencia real del hombre está supeditada a la existencia de lo Sagrado, que no puede ser indiferente a la injusticia de vivir para morir del todo, sino que debería de ser el procurador de verdadera existencia, es decir, de continuación concreta de la vida.

El ser es aquello que permanece, que sigue a pesar de los cambios. La vida del hombre quiere *ser* en este sentido y no quedar en los cambios sustantivos que llevan al hombre concreto al olvido y a la nada. Empero, para *ser*, le es indispensable que exista Dios y la existencia de Él le es indiferente a la razón o le es imposible negarlo o afirmarlo. En este punto, el hombre únicamente sabe que necesita de Él, para que así tenga realmente una existencia verdadera: “Sufro yo a tu costa, / Dios no existente, pues si tú existieras, / Existiría yo también de veras”³⁵².

En este punto crucial, en donde se unen la incertidumbre y la necesidad de Dios, se gesta lo que se ha nombrado aquí como *esperanza en lo trascendente*, que es aspiración que se enfrenta con el límite, con la muerte; que nunca llega a ser certeza -porque está mezclada con la duda-, sino que está más atenta a las fuerzas contenidas en la vida y a sus necesidades; consciente, no de la necesidad ontológica de Dios, sino de la necesidad vital que tiene el hombre de que exista³⁵³.

³⁵⁰ *Ídem*, p. 41.

³⁵¹ Para Unamuno la existencia de Dios es lo único que podría garantizar la inmortalidad. Lo Sagrado es la puerta a la esperanza, si únicamente nos salva de la nada: “Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige el Cielo y la Tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea al alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. Y me respondió: <Entonces, ¿para qué Dios?>”. *Ídem*, p. 5. En este tenor, también dice: “Sí, si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!”. *Ídem*, p. 87.

³⁵² Final del poema titulado *La oración del ateo*. Miguel de Unamuno, “La oración del ateo”, en *Antología poética*. México: Editorial Porrúa, 2010, p. 98.

³⁵³ Hay posiblemente una relación aquí con el pensamiento de Heidegger: “Sólo un dios puede aún salvarnos”. Cfr. Jacobo Muñoz, “Sólo un dios puede aún salvarnos” en *Heidegger o el final de la historia*, Juan Manuel Navarro Cordón, Ramón Rodríguez (comps.) Madrid: Editorial Complutense, 1997.

Albert Camus y Miguel de Unamuno representan para este estudio la encrucijada existencial que se presenta en el camino hacia una hermenéutica de la finitud. Su posición filosófica dista de ser, en este punto crucial, un mero acercamiento abstracto o mediatizado que cae en la aceptación ingenua o que pasa por alto el tema de la espera ante la muerte. Ambos construyen desde los mismos confines del pensamiento y se obstinan por llevar siempre el principio con el que comenzaron a re-construir desde lo más profundo de lo trágico y lo absurdo.

La esperanza representa el impulso vital para construir sentido ante el extremo de la finitud, la muerte; y es, además, la característica más importante para no sucumbir al nihilismo; es el esfuerzo, netamente humano, de no desistir aun en el límite de la existencia, de tomarla radicalmente como límite y partir de las fronteras del pensamiento; es enfrentarse a la muerte, racionalmente definitiva, y crear un sustento desde la irreconciliación con la condición finita, que exalta la seriedad y las fuerzas más profundas de la vida. La esperanza immanente y trascendente tienen una misma genealogía, la finitud; la primera tienen en ella misma su finalidad; la segunda tienen su finalidad en la continuación concreta de la conciencia; y, sin embargo, ambas nutren lo immanente; es decir, esta vida finita.

Esto es lo que ambos filósofos representan, y que en este estudio es aprehendido como principio en la vía hacia una hermenéutica de la finitud. Además -y sumamente importante porque justifica el estudio paralelo que se hace acerca de Camus y Unamuno- se acentúa el matiz que los diferencia y que aquí nombramos como esperanza en lo immanente y en lo trascendente; es decir, la espera que se hace en el campo de lo posible y en el de lo imposible. Camus, sin abandonar la contradicción, hace hincapié en lo racional a partir “de lo que sabe”; Unamuno se apoya, sin abandonar la razón, en el anhelo profundo de ser. Este matiz aparece como algo significativo pues, en adelante, todas las posiciones filosóficas de estos autores, sus prioridades y sus renunciaciones, están sujetas a él. En Camus, la muerte es claramente definitiva y nunca renuncia a esta posición, aun a

sabiendas del deseo de durar; en Unamuno, la muerte es racionalmente definitiva, mas decide no renunciar ni permanecer indiferente al empuje vital, pues cree que allí es en donde nace toda grandeza humana; ambos se oponen a toda afirmación de la muerte. Unamuno tiene un cierto pesimismo -producto de la incertidumbre- acerca de la persistencia de la conciencia después de la muerte³⁵⁴; Camus es totalmente pesimista al respecto; Unamuno mantiene la posibilidad de la pregunta por lo religioso y Camus la enfrenta de espaldas para centrarse en la ética política. Ambos se unen en la necesidad de una moral, pero desde su postura sobre la esperanza ante la muerte.

La salvación del hombre: aquí está un punto crucial de la vertiente que surge en la hermenéutica de la finitud. Camus sabe la suprema injusticia que representa la muerte definitiva, la finitud absoluta; pero decide no buscar ninguna otra salvación que la que el hombre se pueda proporcionar a sí mismo; la salvación le es indiferente porque la atención que le presta y su esperanza le llevan a perder la gravedad de lo puramente humano, de lo que sí puede salvar y en donde sí puede obrar. Unamuno vive en una *meditatio mortis* de continuo y desespera ante la posibilidad de la suprema injusticia de que sería morir del todo; para él, nada lo puede salvar sino Dios; no cree en Él, pero sí en la suprema necesidad que de Él tiene el hombre para salvarse del absurdo existencial de la vida ante la muerte; Dios no llega a ser nunca una certeza, sino la necesidad más profundamente sentida.

En resumen: la muerte -racionalmente, es decir, filosóficamente- es definitiva. Este estudio no pretende traspasar este límite, pero sí construir a partir de él. Otro término es el deseo de durar: Unamuno y Camus enseñan a aceptar honestamente la fuerza constitutiva de este impulso en el hombre; esta investigación lo toma como uno de los principios fundamentales. Hasta ahora se presentan dos nociones cardinales que abren una bifurcación en el camino a la hermenéutica de la finitud: primero, la incertidumbre: es el estado último de la

³⁵⁴ “Creo que por el contrario, que muchos de los más grandes héroes, acaso los mayores, han sido desesperados, y que por desesperación acabaron sus hazañas. Y que aparte este mismo pesimismo, cabe un cierto pesimismo trascendente engendrador de un optimismo temporal y terrenal [...]”. Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 93.

persona acerca de si la muerte es o no definitiva; aquí se sustenta, por lo menos hasta ahora, la pertinencia de la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía de la religión y de lo Sagrado; además, en ella se encuentra la fuente de una esperanza honda del hombre que pide que la muerte y el olvido no tengan la última palabra en todo lo humano. Segundo: la aceptación de lo definitivo de la muerte; en este estado afectivo-racional se fundamenta la posibilidad de un consistente humanismo que sea consciente de la seriedad y de la responsabilidad de la vida construida por el hombre y donde la injusticia social, el crimen se revelen en su absoluta gravedad.

Así, quedan dos vías hermenéuticas sobre la finitud y su extremo, la muerte, extraídas a partir del análisis realizado hasta ahora de Albert Camus y Miguel de Unamuno: su aceptación definitiva aun ante el deseo de durar, o vivir de la aspiración profunda por perseverar, en una incertidumbre vital. Este es un principio hermenéutico importante que hasta ahora se puede ver claramente en este estudio. Queda ver si las dos vías se niegan mutuamente o se co-pertenecen en un vínculo que permite el tránsito por ambas posiciones filosóficas ante la finitud existencial.

3.3.1. La agonía y la rebeldía como postura hermenéutica ante la finitud existencial.

Uno alcanzará la grandeza porque esperó lo imposible, ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos.

Sören Kierkegaard³⁵⁵.

El tema de la esperanza inmanente y trascendente se ha vuelto un sesgo muy importante en el desarrollo de la investigación. El hombre, ante la consciencia de su concreto acabamiento, de su finitud existencial, aún espera; y ésta deviene en empuje vital de lucha y rebeldía. La esperanza en lo trascendente funda la agonía, en su sentido originario de lucha; la esperanza en lo inmanente sustenta la rebeldía. Estos dos estados co-originarios avanzan y van delineando un esbozo, a partir de sus propios fundamentos de la obra y praxis humana. La agonía y la rebelión toman la forma del esfuerzo por crear sentido en contra de la condición mortal del hombre y por constituir una moral y una ética ligada cordialmente a la esperanza de la que proviene.

Así, es necesario precisar cómo a partir de la espera, en lo inmanente o lo trascendente, se constituye un sentido que va circunscribiendo temas, prioridades y preguntas filosóficas; y que sin embargo, mantiene un mismo temple: la lucha contra la condición mortal, en lo que ésta tiene de injusto, desde el reconocimiento hondo de lo vital, en pos de desvelar -que ya está, pero que hay que des-ocultar- un sentido práctico encarnado en él.

La oposición ante la muerte y la nada que hacen Unamuno y Camus, antecede a la que en la actualidad realiza Miguel García-Baró, quien reúne en el concepto hispano de *dolor*, la condición humana que tiene que ver en el aspecto del sufrimiento y el mal, y al que hay que oponerse y resistir ante él, sin llegar a

³⁵⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor*. Op. cit., p. 71.

aceptarlo como un aspecto natural o sobre-natural. El dolor fractura el sitio en donde se da la comprensión unitaria y que da coherencia a lo que se entiende de la propia vida. Es decir; el dolor, entendido como el mal, es aquello que fuerza, presiona y rompe irremediamente nuestras piezas, para lograr entrar y desfigurarnos el paisaje familiar que nos habíamos venido construyendo, y en donde el mundo tenía significado. El mal no tiene un por qué, sino que es "...facticidad pura, límite y esencia de todo límite, revolución de todas las tranquilidades y seguridades estúpidas de los pobres corazones -que es natural que busquen reposo aunque sea fabricándose las ilusiones más burdas"³⁵⁶. Y es ante esto en lo que hay que tomar una posición: la irreconciliación ante el extremo de la finitud y todas sus manifestaciones, la muerte, vista en esta investigación como una de las facetas del mal³⁵⁷. La posición hermenéutica asumida aquí es no buscar justificación que alivie o reduzca el mal a una comprensión que termine por eludirlo³⁵⁸. Es necesario resistir ante la sinrazón del mal, sin dejarse arrastrar por ello a la desesperación. Pero, ¿esto no deja de lado a la acción filosófica? En este punto es necesario apegarse a la posición de García-Baró: "El mal es el límite que la filosofía no puede traspasar más que sucumbiendo a la ilusión insondable que es dejar repentinamente de verlo"³⁵⁹. La condición finita del hombre es tomada aquí como el límite fundamental del hombre; pero se adhiere a este planteamiento que afirma que pensar el límite y en el límite, es constitutivo de la misma acción de la filosofía.

³⁵⁶ Miguel García-Baró, *Op. cit.*, p. 56.

³⁵⁷ García-Baró afirma que hay dos tipos de respuesta ante el dolor: la primera es aquella que trata de mitigarlo a través de una asimilación de aquella maldad que se experimenta; el dolor llega a ser asimilado por un bien mayor que termina convirtiéndolo en necesario. La segunda respuesta se presenta cuando el mal es experimentado de forma irreductible y no es posible encajarlo en la propia vida: "[...] cuando precisamente comprendemos que lo que no cabe, es entender el mal que llega". *Ídem.*, p. 42.

³⁵⁸ En el preámbulo de su libro *La experiencia trágica de la muerte*, José Martínez –al referirse a la muerte de su padre acaecida ya hace muchos años- afirma lo siguiente y que ilustra esta no resignación a comprender la experiencia del mal, que en su caso se le presenta como la muerte: "Este es un libro en contra de su muerte, contra toda muerte, para combatir la tentación de justificarla y el impío deseo de darle valor; ha nacido de la irresignación y el desconsuelo, para conservar piadosamente la memoria de una herida y respetar un hueco que nada puede cubrir. La única piedad que conozco hacia los muertos es no olvidarlos, no olvidar lo que amaron, no dejar perder lo que anhelaron, no acostumbrarnos a su muerte ni hacerla necesaria. La única piedad que reconozco hacia los vivos es resistir con ellos codo a codo, corazón con corazón, fraternalmente, contra la muerte". José Martínez Hernández, *La experiencia trágica de la muerte*. España: Ediciones de la universidad de Murcia, 2010, p. 15.

³⁵⁹ Miguel García-Baró, *Op. cit.*, p. 55.

Aquí se encuadran las posturas de Unamuno y Camus en el camino que se ha venido construyendo hacia una hermenéutica de la finitud, pues ésta se ha revelado como un límite absoluto y -en una de sus caras- como la suprema injusticia que todo empuje vital tiene que enfrentar. Sólo colocando a la muerte como aquello que hay que afrontar sin ninguna renuncia, dejando fuera cualquier aceptación que no provenga de este ímpetu que la rechaza en todos sus modos; únicamente así podrá aparecer una manera solidaria, estética, ética y el fundamento del sentimiento religioso, coherente a una filosofía de la finitud. Se pretende ir justificando en esta investigación la reivindicación de la filosofía de los límites a la actualidad; filosofía que se enfrenta con lo incognoscible, porque la existencia tiene también este aspecto de irracionalidad y de la cual también hay que tomar postura, que no sea simplemente relegándola; saberla mirar, así, en su irracionalidad, para que destile pensamientos y temas, y aporte una atisbo distinto a lo que llamamos racional y razonable.

En Miguel de Unamuno, la esperanza trascendente le lleva a emprender una lucha paradójica que él denomina como *agonía*; es decir, lucha³⁶⁰. Y ésta es el esfuerzo del hombre por atender a sus íntimos problemas acerca de la finitud humana y sus esperanzas ante ella; lucha que es contra el destino, el misterio y su últimos y más profundo *¿para qué?* que se encuentra allende al enfrentamiento cotidiano por el progreso y la justicia, o mejor dicho, nutriéndola³⁶¹. Y esta agonía no se supera, sino que se vive de ella, sin buscarle un remedio: “[...] y sé todo lo que la religión y la política deben a los que han buscado consuelo a la lucha en la lucha misma, y aun sin esperanza y hasta contra esperanza de victoria”³⁶².

³⁶⁰ Toma el término en su sentido original, que significa *lucha*: “[...] es el haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz ‘agonía’, el de lucha. Gracias a ello no se confundirá a un agonizante con un muriente o moribundo”. Miguel de Unamuno, “La agonía del cristianismo”, *Op. cit.*, p. 230.

³⁶¹ “Llevo en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos”. *Ídem.*, p. 230.

³⁶² *Ibid.*, p. 230.

La vida es esencialmente lucha, contra la muerte y contra la vida que se acaba³⁶³. Y la forma de la lucha, se encuentra en la duda:

¿Y qué es dudar? *Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral *duo*, dos, que *duellum*, lucha. La duda, más la pascaliana, la duda agónica o polémica, que no la cartesiana o la duda metódica, la duda de vida –vida es lucha-, y no de camino –método es camino-, supone la dualidad del combate³⁶⁴.

Es así que la agonía es lucha de duda vital, de una incertidumbre metafísica, de búsqueda que encuentra su sentido en ella misma, pero que es impulsada por los ímpetus del fondo de la vida por ser³⁶⁵. No hay conciliación entre las partes que constituyen la contradicción, sino únicamente una profunda asociación filial entre ambas:

Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin lo otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tiene que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse es lucha, ya que la lucha es un modo de asociación³⁶⁶.

Lo trágico de la lucha está contenido en la decisión de no sucumbir a la pendiente de solucionarla, sino de vivir de ella: “El lector verá cómo esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser base de acción y cimiento de moral”³⁶⁷. La agonía está llena de incertidumbre, pero también de la fuerza de la esperanza en lo trascendente, que no se resigna a la conclusión racional de que la muerte lo sea del todo:³⁶⁸

³⁶³ “Se habla de *struggle for lives*, de lucha por la vida; pero esta lucha por la vida es la vida misma, al *lives*, y es a la vez la lucha misma, la *struggle*”. *Ídem.*, p. 235

³⁶⁴ *Ídem.*, p. 238.

³⁶⁵ “[...] un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job; uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida.”. Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op, cit.*, p. 181.

³⁶⁶ *Ídem.*, 80.

³⁶⁷ *Ídem.*, p. 92.

³⁶⁸ “De continuo la voluntad, y quiero decir, la voluntad de no morirse nunca, y de continuo la razón la está batiendo con vendavales y chaparrones”. *Ídem.*, 79.

[...] que la inmortalidad del alma individual es un contrasentido lógico; es algo, no sólo irracional, sino contra-racional; pero la sinceridad me lleva a afirmar también que no me resigno a esa otra afirmación y que protesto contra su validez³⁶⁹.

Ante la muerte, que racionalmente se muestra como el límite metafísico de la existencia individual y concreta, tomo una postura beligerante en la que no se permite dimitir al impulso de la vida por seguir siendo; y esta lucha -que se transforma también en metafísica, porque se constituye como eje central de su interpretación y explicación del mundo y del hombre-, tiene como única finalidad mantenerse en ella: “[...] tú te imaginas luchar por la victoria y yo lucho por la lucha misma”³⁷⁰. La contradicción, desplegada en la afirmación de la temporalidad del hombre, se convierte en pugna perenne que no permite ningún absoluto: ni de la nada, ni de la eternidad:

No comprendo a los hombres que dicen que nunca les atormentó la perspectiva allende de la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta; por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí.³⁷¹

Lo único cierto, lo que no necesita justificación ni sostén racional, que no hay un vestigio de duda ni de muerte, es el anhelo de ser, de seguir siendo. Anhelo que no sabe de muerte ni de finitudes, sino que es fuerza pura de vida, y que está de fondo constitutivo del sentimiento humano que funda todas las doctrinas del espíritu. Es el sentimiento de la vida que lleva el ímpetu furioso que no lo deja resignarse a aceptar la muerte definitiva. Y ese sentimiento le es suficiente para emprender una lucha que no mitiga, ni ante la razón ni el fatalismo; y que es más que suficiente para llenar una vida lúcida de su contradicción, y que incluso, se alimenta de ella. Decide vivir en la línea del límite, sin traspasarlo -

³⁶⁹ *Ídem*. P. 84.

³⁷⁰ En este tenor, también afirma: “No es ya la infancia que se me aleja y con ella mi brumoso nacimiento; es la vejez que se me acerca y mi brumosa muerte con ella. ¿Comprendes ahora lo de la lucha?”. “De la correspondencia de un luchador”, Miguel de Unamuno, “Mi religión”, *Op. cit.*, p. 25.

³⁷¹ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 86.

porque sería abandonar a la inteligencia y dar rienda suelta a la imaginación- , ni darle la espalda negándolo -pues sería la negación del anhelo que da esperanzas y dejarse envolver en la pura y llana facticidad-; más bien es un *no agónico y rebelde* que levanta al corazón y a la inteligencia en un abrazo dialéctico que no le deja desesperar y que no renuncia a nada; que le regala una lucidez que no le permite dejar de ver la realidad radical del hombre. No hay victoria -ni de su razón ni del anhelo-, sólo pugna que, al menos, nos llenará de fuerza y voluntad por vivir; es decir, hombres de más espíritu³⁷². La lucha es, desde varios frentes, con lo imposible: a) epistemológica, pues la razón está incapacitada para ofrecer certezas, b) contra la muerte y el olvido, que aparecen como el destino infalible no sólo del hombre, sino del Universo; c) contra la desesperación; pues el sinsentido amenaza con devorar la comprensión unitaria de la vida. Así que sólo ofrece una salida: la no justificación de la muerte y la lucha cotidiana en el límite:

En una palabra: que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella³⁷³.

Aquí se encuentra contenida la base de la agonía unamuniana, que tiene su fuente en la esperanza trascendente y que se convierte en una forma de la hermenéutica de la finitud. A pesar del destino ineludible de la muerte, nunca se le acepta como tal; y la vida, que es lucha, es tomada desde su raíz, desde su motor, para re-signarla desde allí. Uno de sus inolvidables personajes de novela dice:

-¿Qué soy yo? Un hombre que tiene conciencia de que vive, que se manda vivir y que no se deja vivir, un hombre que quiere vivir. Apolodoro, vivir, vivir. Yo tengo voluntad y no resignación de vivir;

³⁷² “Que busquen ellos, como yo busco; que luchen, como lucho yo, y entre todos algún pelo de secreto arrancaremos a Dios, y, por lo menos, esa lucha nos hará más hombres, hombres de más espíritu”. *Ídem.*, pp. 12-13.

³⁷³ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 71.

y me resigno a morir porque quiero vivir; no, no me resigno a morir, no me resigno... ¡y moriré!³⁷⁴.

Es por eso que la agonía empuja a enfrentarse con el misterio, con la imposibilidad racional, con Lo Sagrado; pues se tiene de él, no una certidumbre, sino una necesidad absoluta. Mas este empuje vale por sí mismo, porque no dimite ante cualquier determinismo, sea existencial o epistemológico, que lleve a una inclinación pasiva; sino que es i-resignación metafísica ante la metafísica de la finitud.³⁷⁵ Lo único prístino es el deseo de seguir siendo, y eso es suficiente para la determinación de la agonía; el límite, es decir, el misterio sobre la muerte, es su adversario:

Y bien se me dirá, “¿Cuál es tu religión?” Y yo responderé: mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aún a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesantemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible – o Incognoscible, como escriben los pedantes – ni con aquello otro de “de aquí no pasarás”. Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso, quiero trepar a lo inaccesible³⁷⁶.

La agonía es la oposición a las determinaciones existenciales que, *a priori* y/o por cientificismo, asumen el *ignorabimus-ignoraremos* indiferente sobre el misterio de la existencia finita³⁷⁷, o que pletóricamente convierten a la postura

³⁷⁴ Miguel de Unamuno, “Amor y Pedagogía” en *Amor y Pedagogía, Nada menos que un hombre*. Madrid: Club Internacional del Libro, 1999, p. 112.

³⁷⁵ Camus opina que la metafísica es aquello que explica o los criterios de explicación del mundo y del hombre. Aquello constitutivo de los entes – realidad; de lo que se parte y que por ello no se puede superar.

³⁷⁶ Unamuno, Miguel de, “Mi religión”, *Op. cit.*, p. 10.

³⁷⁷ “El *ignorabimus*, ignoraremos, es un dogma como otro dogma cualquiera, y ha nacida más que de la convicción, de la desesperación científica”. Miguel de Unamuno, “Del escepticismo fanático” en *Mi religión y otros ensayos breves*. *Op. cit.*, p. 141. Unamuno seguramente está concordando con el pensamiento pascaliano que hace sobre aquellos que obcecadamente dejaban de lado los *asuntos límites* por los prácticos: “Como no sé de dónde vengo, tampoco sé a dónde voy; y sé que solamente que al salir de este mundo caigo para siempre jamás o en la nada o en las manos de un Dios irritado, sin saber cuál de estas dos condiciones me será eternamente dada por herencia. He aquí mi estado, lleno de flaqueza y de incertidumbre. Y de todo esto concluyo, pues, que debo pasar todos los días de mi vida sin pensar en averiguar lo que me va a acontecer. Quizá pudiera encontrar algún esclarecimiento en mis dudas; pero no

científica en un muro inquebrantable, o a la cerrazón fideísta que no se permite dudar. El esfuerzo vital se centra en asumir la contradicción e intentar tenazmente en superarla; esfuerzo que obtiene su motor precisamente de su contrario: la desesperación. Y en este *conatus*, que emana del brío de la incertidumbre vital, se encuentra la raíz de la postura unamuniana que no se deja determinar por nada precisamente en la más profunda consciencia de la limitación humana:

No espero nada de los que dicen: ¡No se debe pensar en eso! Espero menos aún de los que creen en un Cielo y un Infierno como aquel en que creíamos de niños, y espero todavía menos de los que afirman con la gravedad del necio: Todo eso no son sino fábulas y mitos; al que se muere lo entierran, y se acabó'. Sólo espero de los que ignoran, pero que no se resignan a ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria³⁷⁸.

Albert Camus se levanta en la creación de sentido precisamente en donde no lo hay. El pensamiento y la filosofía insisten en la unificación del hombre: su condición y el mundo. Pensar es unificar, y la filosofía reúne el mundo en torno al sentimiento del hombre. El hombre no tiene otra finalidad que la vida misma, y la muerte es el final radical de toda posible teleología: "Mi campo [...] es el tiempo"³⁷⁹. Su libertad es plena cuando acepta lúcidamente que con la muerte, muere del todo; la tierra y la criatura son su patria. Por ello le es indispensable una reivindicación del hombre contra su destino, a pesar de que toda acción es inútil, pues siempre, al final, la muerte termina con todo. Pero es, justamente, contra esta condición -este límite constitutivo del hombre que le muestra su situación

me quiero tomar la pena de ello ni dar un paso para buscarlo y después, tratando con desprecio a quienes trabajen en esta faena, voy a marchar, sin previsión y sin temor, a embarcarme en un acontecimiento tan grande, y a dejarme conducir muellemente hacia la muerte, en la incertidumbre de la eternidad de mi condición futura. ¿Quién desearía tener como amigo a un hombre que discurriera de esta manera? ¿Quién lo elegiría de entre los demás para comunicarle sus asuntos? ¿Quién recurriría a él en sus aflicciones? Y, finalmente, ¿a qué empleo en la vida podría destinársele?". Blas Pascal, *Pensamientos*, *Op. cit.*, p. 45.

³⁷⁸ Miguel de Unamuno, "Mi religión", *Op. cit.*, p. 12.

³⁷⁹ Albert Camus, *El Mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 89.

frente al mundo-³⁸⁰, ante la que hay que levantarse: “En el universo del rebelde, la muerte ensalza a la injusticia. Es el abuso supremo”³⁸¹.

El concepto de *rebeldía* lo toma desde su acepción primigenia, como el hombre que *se vuelve*; es decir, que se planta de cara a aquello que ya no está dispuesto a justificar e ir sobrellevando. Se ha decidido ponerse frente a frente y afirmar lo que quiere y lo que ya no se tolera; lo soportaba antes de tomar conciencia, quizá por el cuidado de un interés del momento, pero ahora reconoce algo que encuentra como una necesidad de defender.

Ante lo absurdo, la única postura coherente que no decaiga en el nihilismo en cualquiera de sus formas, es la rebelión:

Ésta es el enfrentamiento perpetuo del hombre con su propia oscuridad. Es exigencia de una imposible transparencia. Pone el mundo en tela de juicio en cada uno de sus segundos. [...] Es la presencia constante del hombre ante sí mismo. No es aspiración, carece de esperanza. Esta rebelión no es sino la seguridad de un destino aplastante, sin la resignación que debería acompañarla³⁸².

La rebeldía es lo contrario a la pasividad y al hombre reconciliado con lo supuesto. Es una vuelta a sí mismo, a la toma de consciencia de su condición finita, lo definitivo de la muerte y una libertad obstinada por unificar dentro de estos límites. Parte de una desesperación lúcida que nunca resuelve la contradicción: “En la medida en que cree resulta la paradoja, la replantea entero”³⁸³. Y así, se enfoca en la vida por sí misma; es, ante todo, el esfuerzo por reivindicar al hombre frente a su condición y su destino, sin perder la inteligencia: “Ensalzo al hombre ante lo que lo aplasta y mi libertad, mi rebeldía y mi pasión se unen en esa tensión, esa clarividencia y esa repetición desmesurada”³⁸⁴. Esta rebeldía

³⁸⁰ Sartre opina que los filósofos de su tiempo afirman, más que una naturaleza humana, una condición humana; y ésta se entiende *grosso modo* como, el conjunto de los límites *a priori* que conforman su condición fundamental en el universo. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

³⁸¹ Albert Camus, *El Mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 116.

³⁸² *Ídem.*, p. 72-73.

³⁸³ *Ídem.*, p. 85.

³⁸⁴ *Ídem.*, p. 114.

metafísica está representada por el personaje mítico, Sísifo, condenado a una existencia absurda y perenne, en donde su peor castigo es la consciencia de ella. Sin embargo, Camus reconoce los límites y la realidad en donde puede encontrar su sustento Sísifo: “Su destino le pertenece”³⁸⁵. Y su roca, que es lo que ahora tiene, y su desesperanza, en donde encuentra lucidez y una esperanza inmanente, se tornan en su lucha irrenunciable³⁸⁶, en la que su condición no tiene un sentido superior, sino únicamente está llena de una fuerza que acepta y no se resigna a dimitir. Y ahí es en donde encuentra su nuevo sentido, en la rebeldía:

En ese instante sutil en el que el hombre se vuelve sobre su vida, Sísifo, regresando hacia su roca, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierte en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado con su muerte. Así, persuadido de su origen plenamente humano de cuanto es humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha³⁸⁷.

La rebeldía es una lucha que se sabe perdida, pero que se basta a sí misma para llenar el corazón del hombre que ha renunciado a cualquier consuelo que esté más allá de cualquier construcción puramente humana, o que se sustente en algún orden superior. Es el levantamiento que no transige con un deshonesto acuerdo entre el polvo de la tierra y la inmaterialidad de lo eterno. No hay acuerdo: Todo o nada; este es el primer grito del rebelde. Una rebelión sin victoria y sin futuro, lúcida de la precariedad de la naturaleza humana. Pero a este destino imposible de superar, al límite que constriñe radicalmente la existencia del hombre, se le desafía. “Grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dejar de dudar de mi grito y necesito, al menos, creer en mi protesta”³⁸⁸. De esta forma, la rebeldía es la primera experiencia tras el reconocimiento absurdo.

³⁸⁵ *Ídem.*, p. 159.

³⁸⁶ “El hombre absurdo dice sí y su esfuerzo no cesará nunca”. *Ídem.*, p. 159. Escribe en su novela póstuma, *El primer hombre*: “El viajero no era más que ese corazón angustiado, ávido de vivir, en rebeldía contra el orden mortal del mundo”. Albert Camus, *El primer hombre*. México, D.F., Fábula en Tusquets, 2009, p. 32.

³⁸⁷ Albert Camus, *El Mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 159-160.

³⁸⁸ Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 17.

¿Y ante qué se alza la rebeldía? Justamente del reconocimiento de la sinrazón, de un estar alojados en el sinsentido y la injusticia. “Pero su impulso ciego [el de la rebeldía] reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece”³⁸⁹. Es un levantamiento del hombre contra lo que -desde lo más profundo- le parece indigno. Es una insurrección contra la condición mortal, el dolor y el mal.

La protesta rebelde es ante una condición que se considera intolerable. Pero es, a la vez de un *no* decidido contra la imposición superior, como un *sí* al reconocimiento de un derecho propio y común. Es una negación de lo que es injustificable, pero también lo es de una afirmación de lo que debe preservar. Y es, precisamente, que esa resistencia deviene en esencia del hombre insubordinado. Encuentra en esa facultad lo mejor de sí; aquello que proporciona una dignidad que hay que defender. Así, la rebelión se transforma en metafísica y en un principio de la vida y de la muerte: “La conciencia nace a la luz de la rebeldía”³⁹⁰. Y lo develado por ello se torna en algo más grande que la propia vida:

Lo que al principio era una resistencia irreductible del hombre se convierte en el hombre entero, que se identifica con ella y en ella se resume. Esta parte de sí mismo que quería hacer respetar, la sitúa entonces por encima del resto y la proclama preferible a todo, incluso a la vida. Se convierte para él en bien supremo.³⁹¹

Esta insubordinación humana y metafísica³⁹² es la anulación de la teología. Se instaura fuera de Lo Sagrado, pues lo esencial de éste es la ausencia de interrogantes, pues ya todo está conformado y resuelto³⁹³ en sus valores y respuestas, pues el mito interpreta su mundo: “Rehacer y recrear la reflexión griega como una rebelión contra lo sagrado. Pero no la rebelión contra lo sagrado propia del romántico –que es ella misma una forma de lo sagrado- sino la rebelión

³⁸⁹ *Ídem.*, p. 17.

³⁹⁰ *Ídem.*, p. 23.

³⁹¹ *Ídem.*, p. 23.

³⁹² “Es metafísica porque contesta los fines del hombre y de la creación”. *Ídem.*, p. 35.

³⁹³ “De hecho, el súbdito inca o el paria no se plantean nunca el problema de la rebeldía, porque ya ha sido resuelto para ellos en una tradición, y antes de que hayan podido planteárselo, siendo lo sagrado la respuesta”. *Ídem.*, p. 29.

como un modo de poner en su sitio a lo sagrado³⁹⁴. El rebelde se coloca antes o después de lo sagrado, que es en donde permanece el interrogante.

3.4. Conclusión.

La agonía y la rebeldía se unen en su fundamento: una oposición y un esfuerzo creador por abrirse al sentido. Frente al impulso del primigenio reconocimiento de la condición finita del hombre, la agonía y la rebeldía representan la apertura ante lo que se mostró en un primer momento, como cerrado.

El estudio aquí llevado va concordando con un pensamiento hermenéutico que se lanza, no lejos, más bien a lo concreto profundo del hombre: los límites de su existencia, la finitud existencial, y –en adelante- el del mal. Esos límites que han sido “superados” por las metafísicas y teodiceas que los justifican como parte de un Orden mayor, o en un abstracto consuelo futuro al final de la Historia.³⁹⁵ Todas estas doctrinas responden con razones al problema de la muerte y que, poco a poco, va llevándolo al plano de lo necesario. Razones que intentan dar consuelo o quizá mantener apaciguado el corazón del hombre para que esté mejor dispuesto para la ciencia, el arte o filosofías más prácticas. Muchos filósofos se han vuelto de cara contra estos límites y los han racionalizado³⁹⁶. Pero las razones llevan la semilla de la temporalidad y por ello mismo, de la caducidad.

³⁹⁴ Albert Camus, “Diarios de viaje” en *Obras 4*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 41.

³⁹⁵ Es en este asunto a donde se dirige la crítica de Nietzsche al cristianismo y al marxismo.

³⁹⁶ María Zambrano afirma que Platón logró racionalizar en su filosofía los anhelos de inmortalidad de antiguas religiones. La condena platónica de la poesía no es más que por el intento de salvar aquello en donde habita el sentimiento que la hace surgir. “Platón parece ser su instrumento [de los anhelos de inmortalidad de las antiguas religiones], quien racionalizó y por lo tanto, dio seguridad a esos anhelos, un tanto delirantes. Llevó la seguridad del pensamiento –ser, unidad, idea- a lo que latía como gemido, como ansia irrenunciable de los cultos órficos y dionisiacos”. María Zambrano, *Filosofía y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 58.

Se dirá: “-¡Hay que crear nuevas razones! Para eso es la filosofía, para racionalizar el Universo entero con todos sus misterios”. Sólo los grandes creyentes de la razón podrán afirmar esto. Y son *creyentes*, porque hay que tener fe en la razón para ese propósito³⁹⁷. ¿Se renuncia a la filosofía? No; sólo a una forma de hacer filosofía; a aquella creadora de sistemas y fácilmente emparejada con ideologías³⁹⁸. Ante el límite, se ven tres salidas: a) la negación: volver la espalda; b) la justificación racional: encontrarle un sentido y razones con las que el pensamiento y el corazón sincero no puede transigir; c) aceptarlo en su desnudez irracional y vivir con ello. Pero -nuevamente- ¿Es la tercera opción una vía filosófica? ¿No lo grandes sistemas filosóficos han anclado y resuelto en la razón todos los males y límites de la condición humana? Aquí hay que responder que sólo los grandes optimistas de la razón se han atrevido a ello. La cuestión es si toda esa construcción del gran templo de la razón, sostenido por pilares de silogismos, no está cimentada en una enorme angustia por esos límites que no logra ser acallada y que amenaza de continuo derrumbar todo³⁹⁹.

Sin embargo, aceptar la irracionalidad de lo que constriñe a la existencia ¿No es un abandono de la razón? No; se acepta la irracionalidad y se decide no justificarla. *Pero* sí se toma una postura racional y razonable ante ese imposible. Estas son las voces –a veces murmullos, otras veces gritos- que se alcanzan a escuchar de Unamuno y Camus y que aquí, en este estudio, se intentan ir encuadrando hacia una hermenéutica de la finitud. No se trata de vivir resistiendo y enmudecidos; tampoco de una vana aceptación indiferente de la aporía⁴⁰⁰; ni

³⁹⁷ García-Baró, explicando a Unamuno, afirma: “La razón es totalmente agnóstica en cuanto se refiere a algo de la índole del sentido de la vida”. Miguel García-Baró, *Op. Cit.*, p. 280.

³⁹⁸ García-Baró advierte de esta forma de filosofía: “[...] nada importa tanto al pensamiento como precaverse de pensar la existencia como un sistema [...]”. Miguel García-Baró, *Op. Cit.*, p. 64.

³⁹⁹ Ya María Zambrano tenía esa sospecha: “[...] parece existir una correlación profunda entre angustia y sistema, como si el sistema fuese la forma de la angustia al querer salir de sí, la forma que adopta un pensamiento angustiado al querer afirmarse y establecerse sobre un todo. Último y decisivo esfuerzo de un ser náufrago en la nada que sólo cuenta consigo mismo. Y como no ha tenido nada a qué agarrarse, como solamente consigo mismo contaba se dedicó a construir, a edificar algo cerrado, absoluto, resistente. El sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío”. María Zambrano, *Op. Cit.*, p. 87.

⁴⁰⁰ Camus: “El sentimiento del absurdo, cuando se pretende ante todo obtener de él una regla de acción, hace al crimen cuando menos indiferente y, por consiguiente, posible”. Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 11.

mucho menos un habitar sólo en la perplejidad. De lo que se trata, más bien, es de mantener una mirada dialéctica entre el misterio y la vida práctica; es decir, verter sobre los planos de la existencia aquella aperturidad comprensora que nos da mirar los límites inexorables de la vida, de la lucha, del *no* y la rebeldía, de la fragilidad compartida, para que aquellos otros planos aparezcan en una diferente lucidez. Una resistencia sin victorias definitivas –trágica-, pero que no se resigne a dejar de esperar una última palabra. Un esperar que raya en punga con los límites, pero apuesta a la felicidad a pesar de ellos.

Sin embargo, se pueden distinguir nítidamente las dos vertientes que surgen de esta fuente: la rebeldía es la postura contundente que afirma, junto con lo definitivo de la muerte, una naturaleza común entre los hombres, y un valor que se opone contra su misma condición. La agonía, afianzada en la incertidumbre vital, se centra en las fuerzas de la vida y su infinita necesidad de persistir aun ante la condición finita. Estas dos posturas constituyen los pilares del posicionamiento hermenéutico de este estudio. Ambos sostienen el esfuerzo de abrirse al sentido que se opone contra toda aceptación de la muerte en sus múltiples significaciones.

La afirmación filosófica de la finitud existencial del hombre adquiere su sentido en esta rebeldía y agonía, que llevan el impulso de la esperanza, que toma la forma de la apertura y el esfuerzo por no dimitir al futuro, aun ante la muerte, y que se convierte en posicionamiento hermenéutico de esta investigación. La rebeldía y su esperanza en lo inminente, acierta en dirigirse por la pregunta estética y ética desde la facticidad del mundo sin olvidarse de la felicidad y la justicia social, en las únicas manos de quien las crea y desarrolla: el hombre. La agonía vital y su esperanza en lo trascendente, evoca a la base del sentimiento religioso, no desde la razón ni desde la fe institucionalizada, sino desde la fuente sentimental más íntima y de la que emerge, que es la incertidumbre y la esperanza que apela a que la muerte no sea del todo, y que la toma como un constitutivo del cual emerge la genuina pregunta por lo religiosos, lo estético y lo moral.

Esta investigación fundamenta aquí, desde lo grave de la afirmación finita del hombre, estas dos posiciones hermenéuticas hacia las preguntas por lo estético, el sentimiento por Lo Sagrado, la moral y la ética política. Cabe explorar si estos dos pilares se contraponen tajantemente o tienen un punto de intersección por el cual se co-pertenezcan filialmente. En este tenor se comienza a vislumbrar un lugar común de ambas posturas, y es que la rebeldía no elimina Lo Sagrado, y la agonía se instaura también fuera de lo divino y sus dogmas, ya que se fundamenta en la incertidumbre, fuera o de frente a Lo Sagrado. Así que ahora es necesario ir planteando el problema del encuentro con el otro y lo estético: la belleza, Lo Sagrado y el arte.

CAPÍTULO IV

LA FINITUD COMO ENCUENTRO DEL OTRO: HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA PRAXIS Y LO ESTÉTICO

Nosotros debemos servir a la justicia porque nuestra condición es injusta; tenemos que añadir algo a la felicidad y a la alegría porque este universo es desgraciado. De igual forma, no debemos condenar a muerte, puesto que se ha hecho de nosotros unos condenados a muerte.

Albert Camus⁴⁰¹.

4.1. Introducción.

Ante las posibilidades que han surgido en la afirmación de la finitud existencial, este estudio se resiste a lo hermético o a la cerrazón que puede acontecer en ella y proclamarla como lo único cierto de la condición del hombre. La agonía y la rebelión –llevados por el ímpetu de la esperanza, trascendente o inmanente-, opuestos ante la muerte y la nada, han mostrado una apertura y, con ello, un sentido a esta afirmación. Y en esto es necesario sostenerse en lo que Adorno afirma a propósito del sentido: “Lo que sin vergüenza podría aspirar al nombre de sentido reside en lo que está abierto y no en lo que está cerrado sobre sí”⁴⁰². Los límites existenciales del hombre, nacimiento y muerte, que inexorablemente le constriñen en términos de duración, han dejado de ser

⁴⁰¹ Albert Camus, “Carnets, 2” en *Obras 4*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 199.

⁴⁰² Adorno *apud* Jean-Luc Nancy en *El olvido de la filosofía* (Tr. Pablo Perera Velamazán). Madrid: Arena Libros, 2003, p. 9.

interpretados desde los meros revestimientos de la fe religiosa y los saltos de los sistemas racionales que los cubrían o negaban constitutivamente. También la investigación se ha esforzado en no quedarse únicamente en la *condena de la muerte generalizada*, ya que ambas líneas se muestran como los nihilismos planteados por Nietzsche. La esperanza es la fuerza que abre el umbral al sentido, aun ante la muerte y el deseo de durar, que aquí se ha mostrado como una renuncia a cualquier cerrazón ante lo hermético de la finitud humana. El esfuerzo de abrirse, aun ante lo cerrado, ha reconocido que es en éste en donde se encuentra la raíz de todo lo que el espíritu humano ha creado; y la vida misma se ha mostrado como objeto de una teleología.

Cabe todavía explorar si esta apertura es también hacia lo otro y, por ello, acercarse hacia algún fundamento de lo ético, estético-religioso. Y si la agonía y la rebeldía llegan a ser dos líneas paralelas de la esperanza, o si, como se ha atisbado, se co-pertenecen en algún punto esencial de ambas. Para ello es necesario seguir los rastros de Unamuno y Camus, por vía hermenéutica, para inferir de sus principales posturas, los fundamentos de un posible camino filosófico en el que el reconocimiento profundo de la finitud humana sea precisamente la apertura a la creación de significado.

4.2. La finitud, un fundamento de la praxis.

Por eso me he decidido a rechazar todo lo que, de cerca o de lejos, por buenas o por malas razones, haga morir o justifique que se haga morir.

Albert Camus⁴⁰³.

Aquí se levanta el dilema de si toda ética realmente se apoya o no en la creencia de la trascendencia o en la existencia de Dios. La trascendencia ha servido de fundamento para casi todas las éticas que llevan el tinte de lo

⁴⁰³ Albert Camus, *La peste. Op. cit.*, p. 177.

religioso⁴⁰⁴ también revela radicalmente la condición finita de ella. Y la conciencia brumosa de esta finitud, puede ser uno de los fondos del egoísmo más férreo, pues si lo único que se tiene es esta vida finita, ¿Cómo no aferrarse desesperadamente a ella sobre todas las cosas?; ¿cómo no deslindarse de cualquier sacrificio que ponga en riesgo lo único que realmente se tiene y que es el solo fundamento de lo que existe?⁴⁰⁵. La posición de esta investigación se inclina a sospechar que es en esta actitud en donde se puede ocultar y sustentar una de las raíces de lo que tradicionalmente se nombra como el problema del mal. Es por eso que la agonía y la rebeldía aquí tratadas, se vuelven contra esta actitud pasiva y/o negativa que provoca la mirada de la finitud en el hombre.

La aperturidad, aun ante lo cerrado y limitado de la existencia humana, se encamina no sólo a un reconocimiento de lo individual, sino, como se intenta construir en este capítulo, es un esfuerzo por reconocer en el otro los mismos límites que se develaron en la afirmación y primera apertura de la finitud. La palabra clave que da paso, después de la esperanza, la agonía y la rebeldía, es la com-pasión. La fuerte oposición a la suprema injusticia, tomada aquí como la muerte, se abre a lo otro, por vía de la compasión, a un impulso que se defiende y se valora más que la vida propia.

De la sospecha de la nada, que ya es una forma de la afirmación, o su afirmación rotunda, pero que no llega a negar la creación al sentido a pesar de ella, va resaltando lo netamente humano del hombre, de lo que hay que conservar

⁴⁰⁴ Quizá la siguiente cita resuma prístinamente esta ética con la que discuten Unamuno y Camus en su época, que necesita de la inmortalidad del alma o de una más allá para justificarse: “Está permitido, sin embargo, preguntarse si el rechazo sistemático del más allá no está en el origen de las convulsiones que en nuestra época han alcanzado su paroxismo. Quizá no pueda ser instaurado un orden terrestre estable más que si el hombre guarda una conciencia aguda de lo que podría llamarse su condición itinerante”. Gabriel Marcel, *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 165.

⁴⁰⁵ Sören Kierkegaard habla de la imposibilidad del héroe ante la pérdida de la creencia de lo infinito, que le hace decir: “Yo sacrificaría mi vida, nadie podrá decir que me falta heroísmo; pero ese coraje ciego no es el bien supremo, por el cual yo me domino..., y dejo sacrificar a otro en mi lugar, a alguien menos importante que yo. *Plaudite*”. Sören Kierkegaard, *El amor y la Religión*. México: Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 26. Paul Ricoeur afirma también en este sentido: “Las situaciones catastróficas hacen surgir en el centro de la situación esa dilección por sí mismo sordamente presente en el deseo de alguna cosa: en el momento en que mi vida se viese amenazada como un todo; que yo estuviese en peligro de muerte, todo lo deseable esparcido por el mundo refluiría a lo primero deseable que, de amor propio implícito, se convertiría en querer-vivir; y mi miedo a morir, mi deseo de sobrevivir me gritarían: ¡permanece, querido, único, insustituible punto de vista!”. Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad, Op. cit.*, pp. 73-74.

y de lo que hay que rechazar; de lo que hay que defender y de lo que hay que combatir.

En Miguel de Unamuno, el tema del dolor es sumamente importante para abrirse paso en el asunto del encuentro con el otro, ya que afirma que es precisamente por la senda del padecer, que los seres vivos pueden acercarse a la conciencia de sí. Tener conciencia de sí significa que se experimenta la separación con lo otro; es experimentarse distinto a lo demás, lo cual conlleva el dolor por sentir la limitación individual, saber y sentir hasta donde acaba el propio ser. La existencia misma se conoce y se experimenta desde el dolor; no es el goce lo que nos vuelve a nosotros mismos, sino al contrario, éste nos aparta de nosotros, nos aliena. Para el hombre es fácil llegar a todo por vía del conocimiento y el propio deseo, pero choca inmediatamente con su enorme limitación cuando se trata de la voluntad. Es esta enorme distancia, entre nuestro saber y nuestro poder, lo que deja ver nítidamente la limitación individual que nos hace compadeceremos; sentirnos semejantes a los otros, es sentirnos hermanos de limitación;⁴⁰⁶ es decir, que el padecimiento de la fragilidad existencial es lo que realmente nos hace semejantes a lo otro, pues la lucha individual por mantener y crecer en la propia conciencia, hace descubrir todo lo que pugna también por mantenerse y crecer en su conciencia⁴⁰⁷. Es el propio dolor, el del individuo, el que logra hacer realmente conciencia del dolor del otro; es el grito ajeno que resuenan en el interior del hombre haciendo resonar las propias penas, es lo que logra realizar la com-pasión por aquello que antes era ajeno, para convertirse en hermano de dolor.

⁴⁰⁶ En el sentido de Schopenhauer: "A veces paréceme que la manera conveniente de saludarse de hombre a hombre, en vez de decir señor, sir, etc., pudiera ser: -Compañero de sufrimientos o compañero de miserias-. Por extraño que parezca esto, la expresión es justa, y recuerda la necesidad de la tolerancia, de la paciencia, de la indulgencia, del amor, y de que, por consiguiente, cada uno es deudor de algo". Arturo Schopenhauer, "Dolores del mundo" en *La Sabiduría de la Vida, En Torno a la Filosofía, El amor, las Mujeres, La muerte y otros temas*, México: Editorial Porrúa, 1984, p. 295.

⁴⁰⁷ Es clara la enorme influencia hegeliana que apunta que la conciencia de sí es necesariamente una inclinación al reconocimiento del otro; sin embargo, como se verá, Unamuno no va acabar en la determinación del amo-esclavo, sino en un mutuo reconocimiento en la compasión.

Es en el dolor mismo -en el que se mueven los seres orgánicos para alcanzar la plenitud de la conciencia, lo cual es la llamada evolución- en donde el ser se esfuerza por ser más de lo que es, sin perder su esencia. El dolor es también evidencia de la vida, pues es por su medio que se siente el hombre vivir y por su conducto alcanza verdadera personalidad. Es universal, pues si algo vincula a los seres vivos, es el sufrimiento. El primero es el físico, el que se sufre en la carne; y el otro es el que nace del sentimiento trágico acerca de la vida, es la pena eterna y que sólo encuentra consuelo bajo el amparo divino.

Y, sin embargo, el sufrimiento físico es menor a la congoja, que se produce en el hombre que, sin sentir dolor, pierde el sentir de su yo, de su existencia. Así, el dolor es el vínculo del ser con la conciencia de su vida, con el otro: "El dolor nos dice que existimos: el dolor nos dice que existen aquellos que amamos: el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos [...]"⁴⁰⁸. El ser solitario se abre al otro desde la misma herida que mutuamente comparten, para sentirse mutuamente: "Entonces se conocieron y se sintieron y se con-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se ama. Porque amar es compadecer"⁴⁰⁹.

Se contraponen dos tipos de pasiones: el egoísmo y lo que él llama *egotismo*. El primero es el miedo vulgar a la muerte, los que se contraen herméticamente en la búsqueda, a cualquier costo, por permanecer⁴¹⁰. El egotismo es la aperturidad a la contradicción humana que impulsa el reconocimiento del otro. Es la mirada compasiva hacia sí mismo y hacia la fragilidad constitutiva del fondo común del hombre: "No sé quiénes son ellos, ni ellos me conocen, pero nos sentimos solidarios, en íntima comunión unos con otros"⁴¹¹. La sospecha de lo definitivo de la muerte y la inanidad o nadería que se

⁴⁰⁸ Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida". *Op. cit.*, p. 145.

⁴⁰⁹ *Ídem.*, p. 97. Y este compadecer determina la visión crítica del sujeto: "¡Pobre corazón que te burlas para no compadecer, porque el compadecer te destroza y te aniquila". Miguel de Unamuno, "Amor y Pedagogía", *Op. Cit.*, p. 141.

⁴¹⁰ Es en ese sentido en que se deben comprender estas palabras de Unamuno: "Y sucede que, a medida que se crea menos en el alma, es decir, en su inmortalidad consciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera". Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida". *Op. cit.*, p. 10

⁴¹¹ Miguel del Unamuno, *Niebla*, *Op. cit.*, p. 49.

percibe de la propia existencia, abre la compasión hacia lo otro que comparte esta misma condición:

Porque este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en apariencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas⁴¹².

La agonía que se levanta en contra de la condición mortal a fuerza del ímpetu de la vida por persistir, deja de estar cerrada sobre sí misma, para abrirse a lo otro, en el reconocimiento compasivo de esta lucha que todo emprende:

Por qué no es sólo que he venido muriéndome, es que se me han ido muriendo, se me han muerto los míos, los que me hacían y soñaban mejor. Se me ha ido el alma de la vida gota a gota, y alguna vez a chorros. ¡Pobres mentecatos los que suponen que vivo torturado por mi propia mortalidad individual! ¡Pobre gente! No, sino por la de todos los que he soñado y sueño, por la de todos los que me sueñan y sueño. Que la inmortalidad, como el sueño, o es comunal o no es⁴¹³.

Este reconocimiento se hace, no de la habladuría y de la masificación de las sociedades en donde cada quien huye de sí mismo, sino en la soledad: "Sólo en la soledad nos encontramos; y al encontrarnos, encontramos en nosotros a todos nuestros hermanos en soledad"⁴¹⁴. Y es únicamente desde allí en donde es

⁴¹² Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida". *Op. cit.*, p. 99.

⁴¹³ Miguel del Unamuno, *Niebla*, *Op. cit.*, p. XXII.

⁴¹⁴ Miguel de Unamuno, "Soledad", *Op. cit.*, p. 32.

posible observar toda la acción humana que es impulsada desde el seno de la contradicción, y comprender⁴¹⁵.

La agonía se clarifica y se muestra así como una lucha generalizada contra el olvido y la muerte, en el que el reconocimiento afectivo del dolor de ser y dejar de ser, se abre paso para un valor más grande que la defensa egoísta de la propia vida: "Y la pasión que se expresa por esta retórica le llaman egotismo los de la ciencia ética, y tal egotismo es el único verdadero remedio del egoísmo, de la avaricia espiritual, del vicio de conservarse y ahorrarse, y de no tratar de perennizarse dándose"⁴¹⁶. Es la lucha común por permanecer, junto y en el otro, aún después de la muerte, para que la vida adquiriera ese sentido y finalidad que no tiene en sí misma. Y el obrar humano debe realizarse desde este anhelo, pero sin que se abandone la incertidumbre vital⁴¹⁷.

El anhelo de ser y la duda de conseguir sus aspiraciones concretas, se manifiestan en la conducta del hombre. La pasión por persistir y por finalidad, deben fundar una conducta en la que esto sea merecido: "Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que merezcas vivir"⁴¹⁸. Si es que la vida tiene una finalidad, ésta se consigue en la acción humana que construye a favor de la creación, de la elevación y no de la destrucción⁴¹⁹. "El hombre es perecedero. Puede ser, mas perezcamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservado, no hagamos

⁴¹⁵ "Si están entre ellos los ves y los oyes, te parecerá que los impulsa el hambre, o el odio, o la envidia, o el ansia de libertad, o la sed de justicia; pero si los ves desde nuestra santa montaña verás que los impele el eterno y único afán". *Ídem.*, p. 38.

⁴¹⁶ Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida". *Op, cit.*, p. 198.

⁴¹⁷ "Quiero establecer que la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral". *Ídem.*, p. 182.

⁴¹⁸ *Ídem.*, p. 183.

⁴¹⁹ Miguel de Unamuno afirma que cualquier posición que apunte a la mera destrucción, y que en este estudio lo podríamos llamar como el grito nihilista, es el peor pesimismo: "Lo irreligioso, lo demoníaco, lo que incapacita para la acción o nos deja sin defensa ideal contra nuestras malas tendencias, es el pesimismo aquel que pone Goethe en la boca de Mefistófeles cuando la hace decir: "todo lo que nace merece hundirse". *Ídem.*, p. 183.

que sea esto justicia"⁴²⁰. Cambia esta sentencia de su forma negativa en la positiva diciendo: "Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto"⁴²¹. Así, el impulso vital emparejado con el actuar como una lucha contra la nada, adquiere la pasión por hacerse cada quien, insustituible. Es una apertura común del corazón, en donde se abre paso la vida y la acción del otro, en la que, si es la nada lo que espera, sea esto la suprema injusticia. Es una pugna humana contra el destino: "Y no sólo se pelea contra él anhelando lo racional, sino obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra, obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos: dándonos a ellos, para eternizarnos en lo posible"⁴²².

Y en esta apertura, el problema social de fondo no es el del salario⁴²³, sino el de hacer labor fecunda con intención religiosa -esto es, que lleve la intención de hacernos insustituibles-, de sentimiento ético nacido del trágico, que ansía hacernos insustituibles para no merecer la muerte, y que la nada, si es lo que está aguardando, sea una injusticia. De aquí, esta lucha colectiva que aspira a que el morir de un individuo no sea un mero fenecer, sino un sentir su muerte en la propia vida⁴²⁴, y en donde la acción inter-humana que se perpetúa en el sentimiento de los demás, haga surgir una verdadera solidaridad: "Ni el esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerle mío -que es lo mismo que hacerle suyo-, es lo que da sentimiento religioso a la colectividad, a la solidaridad humana"⁴²⁵. La solidaridad es lucha colectiva por perseverar aún ante la muerte. Es el esfuerzo por salir del mero instinto de conservación, e invadir a

⁴²⁰ Unamuno toma esto de Senacour. Es de resaltar que Camus también toma esta cita, a guisa de lema, en su última carta a su amigo alemán. Cfr. Albert Camus, *Cartas a un amigo alemán*. México: Fábula en Tusquets, 2005.

⁴²¹ Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida". *Op. cit.*, p. 183.

⁴²² *Ídem.*, p. 187.

⁴²³ "Y llega lo trágico de ello a esos oficios de lenocinio en que se ganan la vida vendiendo el alma, en el que el obrero trabaja a conciencia, no ya de la inutilidad, sino de la perversidad social de su trabajo, fabricando el veneno que ha de ir matándole, el arma acaso con que se asesinaran a sus hijos. Éste, y no el del salario, es el problema más grave". *Ídem.*, p. 188-189. Un punto medular que se estaba ya fraguando para las posteriores guerras mundiales y la guerra civil española.

⁴²⁴ "[...] que tenga que echarle de menos cuando se les muera -'se les muera', y no sólo 'se muera' - [...]". *Ídem.*, p. 190.

⁴²⁵ *Ídem.*, p. 193.

otro y permitir ser invadido; el entregar el propio dolor para que reconozcan el suyo; presentar las propias inquietudes profundas para exaltar las suyas; mostrar el hambre de Dios, para despertar la de los otros.

La vida se presenta entonces con una finalidad: la entrega: "El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es este: entrégate por entero, da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de la vida"⁴²⁶. La donación y la conquista se resumen en el vínculo del sentimiento de humanidad generado por la conciencia de la condición finita del hombre, y su acción es una lucha contra la nada, en una moral profundamente humana, porque no parte de principios trascendentes, sino de su anhelo y de la oposición férrea a los límites y a la condición finita del hombre: "Y el obrar de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros hermanos y sus hijos, reconozcan que no debimos haber muerto, es algo que está al alcance de todos"⁴²⁷.

Para el filósofo franco-argelino, le es de suma importancia aclarar que la postura de la rebeldía que hace y espera únicamente en el tiempo no significa un exceso de la conducta del hombre. De ahí su interés en las obras del autor ruso, Fedor Dostoievski, y la postura que afirma que *Si Dios no existe, todo está permitido*⁴²⁸, donde ve que en esta posición está la posibilidad de nihilismo que termina por aceptar irremediabilmente la desmesura y el crimen; y que más que un grito de libertad es "[...] una comprobación amarga"⁴²⁹. Empero, le es imperioso aclarar que el testimonio en contra de lo trascendente no implica eliminar los límites en los actos⁴³⁰, sino únicamente justificarlos ya desde un orden superior o meramente racional: "No son, por consiguiente, reglas éticas las que el espíritu absurdo puede buscar al final de su razonamiento, sino ilustraciones y el soplo de

⁴²⁶ *Ídem.*, p. 194.

⁴²⁷ *Ídem.*, p. 187.

⁴²⁸ Camus se basa en la obra del escritor ruso, *Los Hermanos Karamazov*.

⁴²⁹ Albert Camus, *El Mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 78.

⁴³⁰ "Lo absurdo no libera, no liga. No autoriza todos los actos". *Ídem.*, p. 79.

las vidas humanas"⁴³¹. Por ello describe las imágenes del amante, el comediante y el conquistador, en donde existe la renuncia a lo eterno, a las ilusiones que sustraen del tiempo, y surge una reivindicación sin más de la criatura: "Sí, el hombre es su propio fin. Y es su único fin. Si quieres hacer algo, tiene que serlo en esta vida. Ahora lo sé de sobra"⁴³². Encuentra en las iglesias, del ámbito de lo divino y de lo político, una declinación por lo eterno, donde la justicia y la dicha son secundarias. La rebeldía apunta a aceptar únicamente lo perecedero; la muerte es la extremidad inevitable, pero es en la oposición a ella en donde encuentra su motor y justificación:

Nuestro destino está delante de nosotros y lo desafiamos. Menos por orgullo que por conciencia de nuestra insignificante condición. También nosotros nos compadecemos a veces de nosotros mismos. Es la única compasión que nos parece aceptable, sentimiento que acaso no comprendáis en absoluto y que os parecerá poco viril. Sin embargo, lo experimentan los más audaces de nosotros. Pero llamamos viriles a los lúcidos y no queremos una fuerza que se separe de la clarividencia⁴³³.

El desafío al destino, al límite que constriñe literalmente la existencia del hombre, versa mucho de ser un orgulloso pronunciamiento de alguna fuerza⁴³⁴, superioridad innata o de una ilusoria dignidad: es por compasión. Y cualquier rebeldía nunca debe alejarse de esta lucidez. Camus muestra en el cuento *La piedra que crece*⁴³⁵ la contraparte de *La caída*: el ingeniero sí pudo cargar con el peso de la promesa (la vida) de otro; sólo cargando con ello, la piedra del otro en ese momento en que más lo necesita, se forma el vínculo fraterno; no por fe, no por Dios, sino por ayudarle con esa piedra, en esta tierra y su carga. Más allá de la

⁴³¹ *Ídem.*, p. 79.

⁴³² *Ídem.*, p. 97.

⁴³³ *Ídem.*, pp. 116-117.

⁴³⁴ En este punto, Camus se separa de la rebeldía iniciada por Nietzsche y el *sobre-hombre*.

⁴³⁵ Cfr. Albert Camus, *El exilio y el reino*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

piedra de Sísifo, ésta es tomada voluntariamente, cargada en compañía y es compartida en su gravedad.

Ante la pendiente de aniquilación que lleva el nihilismo, la rebeldía es la aceptación humana del sufrimiento de una condición limitada. Y es contra esta pendiente ante la que hay que manifestarse, pues la compasión surgida de la mirada a la finitud humana, no permite una dimisión que se empareje con la muerte. Y es que, si Dios no existe, la posibilidad de la libertad desmesurada tiene su umbral:

Si no se creen nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón. Se pueden atizar los hornos crematorios del mismo modo que cabe dedicarse a cuidar leprosos. Maldita y virtud son azar y capricho⁴³⁶.

La rebeldía eliminó el suicidio y la vida se mostró como aquello que hay que procurar. La oposición contra la muerte desveló un valor en la lucha misma y se abrió al otro: "Desde el momento en que este bien se reconoce como tal, es el de todos los hombres"⁴³⁷. La esencia del nihilismo se muestra en dos facetas: el suicidio y el crimen. La rebeldía se niega a no reconocer la propia vida y la ajena. No se puede saber el fundamento de la realidad misma, pero con lo que se sabe sí se puede aprender cómo es que el hombre debe conducirse:

El hombre es la única criatura que se niega hacer lo que es. El problema está en saber si esta negativa no puede llevarlo si no a la destrucción de los demás y de sí mismo, si toda rebeldía debe concluir en una justificación del crimen

⁴³⁶ Albert Camus, *El hombre rebelde*. Op. cit., p. 11.

⁴³⁷ *Ídem.*, p. 13.

universal, o si, por el contrario, sin pretensión de una imposible inocencia, debe descubrir el principio de una culpabilidad razonable⁴³⁸.

La resistencia, como se había apuntado, deviene a esencia del hombre levantado⁴³⁹. Lo que defiende lo encuentra más grande que la propia vida, pues ello le da su dignidad; es un valor que le revela su propia esencia, pero también la del otro. No es posible un reconocimiento auténtico de la esencia individual sin que esto no lleve a reconocer la misma constitución en los otros. Esto le hace sospechar una *naturaleza humana*; la dignidad que siente el hombre en rebeldía y que defiende, la encuentra como algo que permanece universalmente en los hombres:

El análisis de la rebeldía conduce al menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana [...] ¿Porqué rebelarse si no hay en uno, nada permanente que preservar? El esclavo se subleva por todos, las exigencias a un tiempo cuando juzga que, bajo este orden, se le niega algo que no le pertenece únicamente a él, sino que es un ámbito común en que todos los hombres, incluso el que lo insulta y lo oprime, tiene dispuesta una comunidad⁴⁴⁰.

Incluso el verdugo pertenece a la misma comunidad de las víctimas, aunque éste no lo sepa. Y es que el movimiento rebelde deja a un lado la mera preocupación individual; pide respeto para sí, pero es porque se reconoce a sí mismo en comunidad. La misma rebeldía no se gesta únicamente en la opresión sobre uno mismo, sino que despierta igualmente ante el espectáculo de la ignominia sobre el otro y en la identificación con él. Es, ante todo, una oposición ante un destino común: “Por eso me he decidido a rechazar todo lo que, de cerca o de lejos, por buenas o por malas razones, haga morir o justifique que se haga

⁴³⁸ *Ídem.*, p. 19.

⁴³⁹ “Lo que al principio era una resistencia irreductible del hombre se convierte en el hombre entero, que se identifica con ella y en ella se resume”. *Ídem.*, p. 23.

⁴⁴⁰ *Ídem.*, p. 24.

morir”⁴⁴¹. El individuo deja de ser un valor en sí mismo; ahora, más bien, adquiere su real dimensión en la comunidad, pues lo que defiende carece de valor si le hace falta hacerlo por aquellos que comparten su misma condición: “En la rebeldía, el hombre se supera en otro, y desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica”⁴⁴².

El ímpetu rebelde no nace del resentimiento ni de la envidia⁴⁴³, sino de la lucha por la integridad y contra la humillación propia y de la de otros. Toda moral auténtica se basa en la mirada compasiva que no deja de lado la contradicción fundamental del hombre y que actúa conforme a ella; en *La peste*, el doctor Rieux le pregunta a Tarrou sobre su ayuda incondicional a los enfermos: “-Vamos Tarrou, ¿qué es lo que le impulsa a usted a ocuparse de esto? –No sé. Mi moral, probablemente. -¿Cuál?- La comprensión”⁴⁴⁴.

Toma de Iván Karamazov su ejemplo, quien se vuelca en el amor generoso hacia el hombre; amor que antes estaba dirigido hacia un Dios en el que ahora ya no cree. El hombre, entonces, es reconocido en su más profundo, concreto y universal matiz: la vida. Y ésta se muestra prístinamente y a cada momento como aquello a lo que nunca hay que renunciar y defender: “Se exige lo que sea considerado lo que, en el hombre, no puede reducirse a la idea, esa parte calurosa que no puede servir para nada más que para ser”⁴⁴⁵. Y con esto se da una respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de encontrar guías de conducta al margen de los valores absolutos de lo divino. La rebeldía llega así a la solidaridad, como lucha común y que se planta estrictamente con una posición a la muerte en todas sus formas, incluyendo especialmente la del crimen y la pena de muerte: “El juicio capital quiebra la única solidaridad humana indiscutible, la solidaridad contra la muerte [...]”⁴⁴⁶. El sufrimiento –que inició siendo sólo una revelación de lo

⁴⁴¹ Albert Camus, *La peste. Op. cit.*, p. 177.

⁴⁴² Albert Camus, *El hombre rebelde. Op. cit.*, p. 25.

⁴⁴³ Camus se adhiere a Scheler en su idea que tiene sobre el resentimiento como una autointoxicación surgida de una impotencia. Y no puede ser envidia, porque ésta es de lo que no se tiene, y el rebelde parte de la defensa de lo que es.

⁴⁴⁴ Albert Camus, *La peste. Op. cit.*, p. 93.

⁴⁴⁵ Albert Camus, *El hombre rebelde. Op. cit.*, p. 27.

⁴⁴⁶ Albert Camus, “Reflexiones sobre la guillotina” en *La pena de muerte*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2003, p. 155.

individual, de la propia extrañeza e infertilidad del hombre- abre hacia lo otro y hacia la conciencia de que esa misma condición es compartida con ellos: “El mal que sufría un solo hombre se hace peste colectiva”⁴⁴⁷. Así, la primera gran evidencia de la rebeldía que se transforma en solidaridad humana, deja ver un *cogito* distinto al cartesiano solipsista: “Me rebelo, luego existimos”⁴⁴⁸.

Se alcanza a percibir en el fondo de todos los hombres algo que permanece e identifica⁴⁴⁹ con los otros, y que es lo que percibe como más grande que la vida misma: “Se puede someter a un hombre vivo y reducirlo al estado histórico de cosa. Pero si muere reusando reafirma una naturaleza humana que rechaza el orden de las cosas”⁴⁵⁰. Al valor absoluto de la vida propia sobre los demás y el miedo nihilista a la muerte -el cual, más que un ateísmo, es una impotencia de creer y, por ello, de vivir-, se le opone la defensa de esta dignidad común.

Cualquier renuncia o infidelidad a esta primera evidencia, es la posibilidad del suicidio o el crimen. No basta la rebeldía si no va acompañada con la lucha permanente por mantener la mirada concreta al sentimiento de comunidad descubierto por ella. Camus dedica gran parte de su libro *El hombre rebelde* a realizar un análisis de la infidelidad, lógica e irracional, de los que iniciaron el movimiento de rebeldía, pero que terminaron dándole la espalda y aceptando el crimen. De los irracionales, sintetiza así:

El que lo niega todo y se autoriza matar, Sade, el dandi asesino, el Único implacable, Karamazov, los defensores del bandido desenfrenado, el surrealista que dispara a la multitud, reivindicando, en suma, la libertad total, el despliegue sin límite del orgullo humano. El nihilismo confunde en la misma rabia a creador y a criaturas. Suprimiendo todo principio de esperanza, rechaza todo límite y, en su ceguera, acaba juzgando que es

⁴⁴⁷ Albert Camus, *El hombre rebelde*. Op. cit., p. 30.

⁴⁴⁸ Camus menciona también otro tipo de solidaridad, mas no general, sino particular, que es la amistad: “La amistad de las personas, no hay otra definición, es la solidaridad particular, hasta la muerte, contra lo que no pertenece al reinado de la amistad”. *Ídem.*, p. 277.

⁴⁴⁹ La preocupación camusiana en este sentido no es el de afirmar una naturaleza humana al estilo naturalista o esencialista, sino de un punto de común reconocimiento entre los hombres, en donde éstos se identifican mutuamente: “Si no hay naturaleza humana, la plasticidad del hombre es en efecto infinita”. *Ídem.*, p. 276.

⁴⁵⁰ *Ídem.*, p. 276.

indiferente matar lo que ya está destinado a la muerte”⁴⁵¹.

La rebeldía irracional se levanta contra cualquier orden superior y lo niega en nombre de una libertad que pretende absoluta y que, inmediatamente, lo hace erigirse Dios, y con ello, con el derecho sobre la vida y la muerte: “El que se atreve a matarse, ése es Dios [...]”⁴⁵². El protagonista de *La caída*⁴⁵³, Jean-Baptiste, representa de alguna forma, el apego absoluto e irrestricto a la vida, aun por encima de la indignidad de no poderla sacrificar hacia aquello que parece justo, a la vida del otro, del necesitado; vive una culpa de aquello que no puede sacrificar y acepta esta condición sin más, sin la lucha esencial que define al creador que se opone a su propia contradicción constitutiva. La rebeldía que termina negando todo clama por la totalidad de la inocencia que termina por emparejarse con la culpabilidad universal y definitiva; cambia a Dios por la espada. Parte primeramente del ímpetu por verdadera vida, para luego, frustrada, acepta la injusticia generalizada. Se olvida que “El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia que la muerte aporta [...]. Luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida, a combatir por la regla y la unidad”⁴⁵⁴. Así, olvida el *existimos*, para matar a la rebeldía y volver a la soledad.

La infidelidad lógica se asocia con los postulados ideológicos que aceptan el crimen. El franco-argelino realiza una crítica -más que a Marx, a sus seguidores e intérpretes- en el plano de que este sistema mantiene en sus fundamentos una teleología en la que en el *advenimiento* del final de la historia, todo será juzgado de acuerdo a ella⁴⁵⁵. La bondad o maldad de los actos serán juzgados únicamente bajo esa mirada ilusoria y abstracta del hombre en general, que termina por aceptar el sacrificio y, con ello, el crimen: “¡Qué importa, en efecto, el sacrificio de los hombres, si no ha de servir para la salvación de toda la humanidad!”⁴⁵⁶. La revolución comunista acepta el crimen y el asesinato en nombre de un futuro que

⁴⁵¹ *Ídem.*, p. 329.

⁴⁵² Albert Camus, *Los posesos*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 53.

⁴⁵³ Cfr. Albert Camus, *La caída*. Madrid: Editorial Losada, 2005.

⁴⁵⁴ Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 122.

⁴⁵⁵ “El valor queda, pues, remitido al final de la historia. Hasta aquí, no hay criterio capaz de fundar un juicio de valor. Hay que obrar y vivir en función del futuro”. *Ídem.*, p. 171.

⁴⁵⁶ *Ídem.*, p. 240.

sacrifica el presente concreto y la vida de sus hombres.⁴⁵⁷ La rebeldía no descompuesta sabe que la mejor forma de construir el porvenir es no renunciar al presente y a la vida:

[...] la rebeldía enfrentada con la historia, añade que en vez de matar y morir para producir el ser que no somos, hemos de vivir y hacer vivir para crear lo que somos⁴⁵⁸.

En la cuarta carta a *su amigo alemán*⁴⁵⁹, describe de manera magistral el matiz que da paso a una rebeldía que se mantiene en su fundamento:

¿Dónde estriba la diferencia? En que usted aceptaba frívolamente desesperar, cosa que yo jamás consentí. En que usted admitía lo bastante la injusticia de nuestra condición como para resolver acrecentarla, en tanto que a mí me parecía, por el contrario, que el hombre debía afirmar la justicia para luchar contra la injusticia eterna, crear felicidad para protestar contra el universo de la desdicha. Al convertir usted su desesperación en una embriaguez, al liberarse de ella erigiéndola en principio, aceptaba destruir las obras del hombre y luchar contra él para consumir su miseria fundamental. Mientras que yo, negándome a admitir esa desesperación y ese mundo torturado, aspiraba tan solo a que los hombres recobrasen la solidaridad para entrar en lucha contra su indignante destino⁴⁶⁰.

La libertad y la injusticia deben mantener un justo equilibrio entre sí. En cuanto una se vuelve absoluta desemboca irremediabilmente en el crimen. La libertad debe adquirir su propia consistencia forjándose precisamente en la solidaridad, ya que apartándose de ella deviene forzosamente la aceptación, directa o indirecta, del crimen contra el otro. El hombre rebelde ama su libertad pero la acepta limitada por el descubrimiento del valor común de los hombres. El

⁴⁵⁷ Es éste, quizá, el punto crucial y medular del famoso distanciamiento y ruptura con Jean Paul Sartre, quien se sumó abiertamente a las filas ideológicas de la izquierda política: "El revolucionario es al mismo tiempo rebelde, o ya no es revolucionario, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebeldía [...]. En el universo puramente histórico que ambos han elegido, rebelde y revolución desembocan en el mismo dilema: o la policía o la locura". *Ídem.*, pp. 288-289.

⁴⁵⁸ Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 292.

⁴⁵⁹ Cfr. Albert Camus, *Cartas a un amigo alemán*. *Op. cit.*

⁴⁶⁰ *Ídem.*, p. 59.

hombre en rebeldía descubre en sí, y por ello, en todos, una fuerza que lo hace levantarse y que le da consciencia de una dignidad que defender. Mas, históricamente, se olvida el precepto de solidaridad y, en su afán de unidad, acepta el crimen: “Se levanta en nombre de la identidad del hombre con el hombre y sacrifica la identidad consagrando, con sangre, la diferencia”⁴⁶¹.

El humanismo, burgués o socialista⁴⁶² fracasa precisamente en la desmesura que sacrifica la identidad común⁴⁶³ y, con ello, en la solidaridad común contra la muerte, nacida de la más profunda compasión por ese destino: “Ponía en la primera fila de sus referencias una complicidad transparente de los hombres entre ellos, una textura común, la solidaridad de la cadena, una comunicación de ser a ser que hace a los hombres semejantes y enlazados”⁴⁶⁴. Lo único que salva el espíritu de la rebeldía, es el diálogo; ahí está la sola fuente que rompe el silencio que perpetúa la injusticia entre el opresor y el oprimido. Un diálogo a favor de la vida y en contra del crimen y la servidumbre, que resalta la única complicidad humana que se aleja del nihilismo: la lucha común contra la muerte.

La libertad es exaltada y, sin embargo, la sabe y la asume limitada precisamente por el reconocimiento del *existimos*. Nunca va a ser ésta tan desmesurada que lleve a la destrucción del ser y la servidumbre del otro: “La libertad la reclama, la reivindica para todos; la que rechaza, la prohíbe para todos. No sólo esclavo contra amo, sino hombre contra el mundo del amo y del esclavo”⁴⁶⁵. Se reclama para sí, y por ello la exige para todos, una libertad limitada. La libertad absoluta se asimila con el asesinato. Así, “[...] la rebeldía, cuando desemboca en la destrucción, es ilógica. Reclamando la unidad de la

⁴⁶¹ Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 328.

⁴⁶² “Sí, se consolarán, en nombre de la historia de que la violencia sea necesaria y añadirán entonces el crimen, hasta no hacer de la historia más que una sola y larga violación de todo lo que, en el hombre, protesta contra la injusticia. Esto define los dos rostros del nihilismo contemporáneo, burgués y revolucionario”. *Ídem.*, p. 201

⁴⁶³ El filósofo franco-argelino asume muchas veces una crítica hacia el humanismo europeo: “Los torturadores humanistas celebran en ello su nuevo culto en silencio. ¿Qué grito los torturaría? Los poetas mismos, ante el asesinato de su hermano, declaran altivamente que tienen las manos limpias. El mundo entero, desde entonces, se aparta distraídamente de este crimen: las víctimas acaban de entrar en lo más extremo de su desgracia: aburren”. *Ídem.*, p. 325.

⁴⁶⁴ *Ídem.*, p. 327.

⁴⁶⁵ *Ídem.*, p. 331.

condición humana, es fuerza de vida, no de muerte”⁴⁶⁶. Es lucha por la justicia frente a la condición humana injusta, y que se resiste a no aumentarla. Es la promulgación filosófica de los límites de la libertad y de la razón⁴⁶⁷. Y frente al mal de la historia, se tiene una actitud: “[...] se encuentra ante ella como el artista ante lo real, la rechaza sin sustraerse a ella”⁴⁶⁸. La rebeldía se muestra como el fondo de la misma vida en contra de la desmesura y la muerte; si tiene una regla es ésta: “Aprende a vivir y a morir, y, para ser hombre, rehúsa ser dios”.

De la afirmación de la finitud del hombre y del esfuerzo por oponerse a ella, se muestra éste como un impulso fecundo de creación del espíritu humano. La afirmación de la finitud existencial circunscribió la duración del hombre de manera radical. La vida humana es tiempo que se abre y se cierra. Y, sin embargo, como afirma J. C. Mélich: “Esta es al mismo tiempo la grandeza y la miseria de la naturaleza humana”⁴⁶⁹. No obstante, la lucidez otorgada por la afirmación pide nunca abandonar la mirada prístina y afectiva de lo que aparece como una injusticia; porque cuando no se elude nada de ella, la muerte, o mejor, el *morir* generalizado de un hombre –por cualquier razón o causa, incluso el espectáculo– despierta la más auténtica compasión.

El esfuerzo lleno de esperanza, es *aperiente per se*. Ya lleva la creación en sí mismo y la pasión que reconoce una igualdad fraternal con el otro. El levantamiento en contra de la condición finita no es por una aspiración sobre humana, ni por un ilusorio o difuso principio de una dignidad que sobrepasa a esta misma condición; es por compasión, y por el reconocimiento de algo que falta y, que en vez de destruir lo que hay, se está dispuesto a construir; es la mirada abierta a la propia contradicción fundamental que no se resigna a cerrarse en ella, porque esta investigación sospecha que esta cerrazón es una postura que asienta una dimisión fundamental a la condición finita que termina aceptándola, o

⁴⁶⁶ *Ídem.*, p. 331.

⁴⁶⁷ “Si la rebeldía pudiese fundar una filosofía [...] sería una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo”. *Ídem.*, p. 336.

⁴⁶⁸ *Ídem.*, p. 336.

⁴⁶⁹ Joan-Carles Mélich, *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2004, p. 11.

¿considerándola como algo necesario y quien por ello se puede *repartir, adelantar o posponer* a quienes *lo merezcan*. Es en la apertura en donde se encuentra el dolor del otro y lo que debe ser respetado de él, porque antes lo reconoció en sí mismo: la vida acabándose.

El esfuerzo por abrirse al sentido en lo cerrado de la condición finita del hombre, ha llevado al encuentro con lo otro; la vía: la com-pasión. La vida acabándose y renaciendo deja de ser un encuentro solipsista con la propia condición, sino que es la condición generalizada de todo lo que existe. Ya no es *mi muerte*, sino *el morir* lo que pesa y lo que descubre al otro. Y esta no es la conclusión de un silogismo, sino la mirada intencionada hacia el sentimiento reflejado del otro que resuena en el propio. No es una *empatía* dispuesta como una experiencia no originaria, como afirma Edith Stein⁴⁷⁰, sino que es el propio dolor, el propio grito exaltado por el del otro. El sentir la propia fragilidad, manifestada en la afirmación de la finitud, y el esfuerzo por crear sentido allí mismo, es el umbral al sentimiento fraterno del que hablaba Schopenhauer. Y esta comunión afectiva⁴⁷¹-aun entre la víctima y el verdugo- revela, entonces, un valor que reviste de significado a la vida misma y por el cual ésta adquiere su radical importancia: el reconocimiento de algo más grande que ella misma. Sólo en este fondo sentimental en el que nos identificamos y reconocemos como iguales, no cabe la diferencia; en todo lo demás, los infinitos matices constituyen la oportunidad de encontrarse con lo bello.

⁴⁷⁰ “[...] pero mucho menos aún es mera fantasía sin vida real, sino que aquel otro sujeto tiene originariedad, aunque yo no vivencio esa originariedad; la alegría que brota de él es alegría originaria, aunque yo no la vivencio como originaria. En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario” . Edith Stein, *Sobre el problema de la Empatía*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 27.

4.3. La finitud como encuentro con lo bello y el anhelo de lo Sagrado.

La apertura, ya no incluso ante la finitud, sino a través de la mirada de ella, es una forma de la belleza. Lo indefinible de lo bello va tomando dos matices distintos: la aspiración a lo Sagrado y el amor a la tierra. Unamuno se encamina al umbral del sentimiento religioso, que el deseo de persistir en la conciencia, para atisbar una Conciencia Universal sintiente que comparte la mirada por la precariedad del ente; Camus muestra un matiz distinto en donde la vida descubre la belleza precisamente en esa fragilidad y en lo perecedero de todo, que aún así se dona, lleno de imágenes sencillas que despierta el más cálido amor a lo pasajero, y que apuesta a la felicidad aun en tiempos de peste. Ambos encuentran en la experiencia del arte, que es creación unitaria de lo real y de lo afectivo, y de la experiencia estética de la vida, una forma privilegiada, pero escasa, de superar, en esos raros momentos de exención, la contradicción fundamental del hombre.

Albert Camus describe en su ensayo, *El mito de Sísifo*, que da nombre a la obra en donde está contenido, algo de su percepción de lo que es la belleza y el amor a la tierra. Destaca la figura del mítico Sísifo primeramente en las causas que lo llevaron al castigo: el haber traicionado a los dioses a favor de los hombres; otra versión apunta a que el delito fue haber encadenado a la Muerte, lo cual causó la furia de Plutón. Mas una vez en el infierno, logra una licencia de éste para regresar a la tierra y castigar una desobediencia de su esposa.

Es necesario detenerse un instante en el siguiente pasaje: “Pero cuando volvió a ver el rostro de este mundo, a disfrutar del agua y del sol, de las piedras cálidas y el mar, no quiso regresar a las sobras infernales”⁴⁷². La tierra y su luz, sus roces y resistencias, su desorden convertido en hogar, sus sonidos hechos música, sus colores creando imágenes... todo es percibido en su auténtico ofrecimiento. Sísifo repara en la belleza del mundo porque se sabe condenado. El mundo se ofrece fugaz a una criatura todavía más frágil e inconsistente. Sísifo olvida venganzas y promesas al saberse condenado a un destino que tarde o

⁴⁷². Albert Camus, *El Mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p. 156.

temprano lo alcanzará, y se propone aferrarse a lo que le queda de carne y de tierra. La belleza de la vida se le revela en su esencia: pasajera y arrebatadora.

Levanta a Sísifo como el héroe absurdo: “Lo es tanto por sus pasiones como por su tormento. Su desprecio a los dioses, su odio a la muerte y su pasión por la vida le valieron ese suplicio indecible en el cual todo el ser se dedica a no rematar nada”⁴⁷³. Obligado Sísifo a un trabajo sin esperanza, inútil, pero consciente de él -lo cual fue su tormento-, regresando del esfuerzo de llevar la roca a la cima, para luego verla rodar de nuevo rumbo las zonas inferiores de donde la había subido pesadamente, es en ese momento que vuelve sobre su vida. La consciencia de lo absurdo es su tragedia, al igual que es su salvación. El destino ahora se le aparece por fin, como algo suyo. Acepta la condena, pero esa es justamente la victoria del hombre absurdo “[...] las verdades aplastantes desaparecen al ser reconocidas”⁴⁷⁴. Y es el reconocimiento del límite humano en donde se gesta la felicidad⁴⁷⁵. El destino del hombre es reconocido como algo solamente de él. Únicamente hay uno, *fatal y despreciable*: la muerte; pero al menos el hombre gobierna su tiempo.

La mirada lúcida, que no se desvía en trasmundos ni en sustancias imperecederas sino que se enfoca en lo que únicamente aparece y en su infinita variedad y en su finita duración, que ama a la tierra en su constitutivo acabamiento. Esta certeza es la que quiere resaltar del poeta Hölderlin de su *Muerte de Empédocles*, al utilizarla de lema al inicio del libro *El hombre rebelde*; la cita dice así:

Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra
grave y doliente, y a menudo, en la noche
sagrada, le prometí amarla con fidelidad hasta la
muerte, sin miedo, y con su pesada carga de
fatalidad, y no despreciar ninguno de sus
enigmas. Así me até a ella con un lazo mortal⁴⁷⁶.

⁴⁷³ *Ibidem*.

⁴⁷⁴ *Ídem.*, p. 158.

⁴⁷⁵ Aunque no necesariamente siempre es así; el mismo Camus afirma que la felicidad también revela lo absurdo.

⁴⁷⁶ Hölderlin *apud* Albert Camus en *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 8.

La consciencia de la soledad de la tierra hace callar en Sísifo la voz de todos los ídolos, pues al menos la tragedia absurda libera al hombre y lo emancipa de cualquier ordenamiento superior que dirija su destino, que nuble su razón e ilusione falsamente su corazón: “En el universo que de pronto ha recobrado su silencio se alzan las mil vocecitas maravillosas de la tierra”⁴⁷⁷. El universo mitificado y Personalizado calla en su proclamación de sentido universal, orden, inmortalidad, valores absolutos...y se hace silencio. Recalca que las ignoradas vocecillas de la tierra -pequeños órdenes, instantes de acuerdos con el mundo, placeres, sensualidad y sensibilidad- se hacen nuevamente oír en la cabeza y el corazón del hombre, haciendo llevadera la tragedia humana. Estos llamamiento internos del hombre por el placer, la diversidad, la libertad de pensamiento y acción sin esperar más allá del instante y de la vida que aparece acabándose, revelan la singularidad de la belleza.

La lucha de Sísifo lo planta de lleno en el instante presente y en la tierra, consciente de sus anhelos pero sabedor de su imposibilidad de certeza auténtica más allá de lo que tiene; una lucha, al final de cuentas, inútil y destinada inexorablemente al fracaso y al olvido; lucha de voluntad volcada hacia sí misma, hacia su natural inclinación de vivir pero consciente de su ininterrumpido morir.

La belleza de la tierra es descubierta en su mismo acabamiento: “¿Cómo no aferrarnos al espectáculo de la belleza del mismo modo que nos asimos a la única dicha esperada: aquella que debe encantarnos en el momento de su perecimiento?”⁴⁷⁸. La mirada lúcida, la espera coherente y segura del acabamiento, laza al hombre con la tierra en un amor igual a él y a ella: perecedero y generoso.

Este héroe mítico representa el amor a la piedra; es decir, a la única vida de la que hay que esperar: la tierra. Ella -con su sol, sus rostros, sus múltiples e infinitas formas- es capaz de llenar el corazón del hombre que no puede olvidar la muerte:

⁴⁷⁷ Albert Camus, *El Mito de Sísifo*. *Op. cit.*, p.159.

⁴⁷⁸ Albert, Camus, *Bodas*. [en línea]. http://www.inicia.es/de/diego_reina/contempo/jpsartre/camus_bodas.htm (2 of 16) [12/04/2003 04:48:17] (Consulta: 29 de abril de 2013).

En ese instante sutil en el que el hombre se vuelve sobre su vida, [...] contempla esa serie de actos desvinculados que se convierten en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellada con su muerte. Así, persuadido del origen plenamente humano de cuanto es humano, ciego que desea ver, y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha⁴⁷⁹.

Con respecto al arte, observa que éste es el producto de la consciencia de una *creación sin mañana*, ya que la existencia humana, descubierta sin sentido trascendente, puede sentirse completa en la obra creadora. Para el hombre absurdo, trabajar en el arte debe de estar mediado por un saber de la insignificancia de la misma condición humana; de una conciencia de que toda labor, y por ello, toda creación artística, lleva el gusano de la banalidad:

Trabajar y crear para nada, modelar el barro, saber que la propia creación carece de futuro, ver esa obra destruida en un día siendo consciente de que, en el fondo, eso no tiene más importancia que construir para los siglos, es la sabiduría difícil que autoriza el pensamiento absurdo⁴⁸⁰.

La obra artística tiene una gran importancia no sólo en ella misma sino que también representa una prueba que se le proporciona o se le presenta al hombre para “enfrentar sus fantasmas y acercarse un poco más a su verdad desnuda”⁴⁸¹, la cual es que todo obrar humano, incluido la vida humana carece, ante la muerte, de una verdadera trascendencia y sentido. La obra artística no debe ser una mera exposición de ideas o tesis, pues “las ideas son lo contrario del pensamiento”⁴⁸². Las ideas se defienden, fundan doctrinas e intentan a cualquier costo ser demostradas; en ellas no hay crisis sino satisfacción, salvación. En cambio, lo que debe haber en la creación es pensamiento, el cual es de naturaleza peregrina, mudable, que fluye y se mueve, no se convence ni busca convencer, se contradice

⁴⁷⁹ Albert Camus, *El Mito de Sísifo*. Op. cit., p.160.

⁴⁸⁰ *Ídem.*, p. 147.

⁴⁸¹ *Ídem.*, p. 149.

⁴⁸² *Ibidem.*

y se destruye, se reanima y se recrea a sí mismo. El pensamiento no se salva pues eso significaría que se pondría en paz en la inmovilidad y eso no es posible pues se sabe en tragedia, luchando contra lo invencible; pero también se sabe irrenunciable.

Existen dos formas de realizar la obra creadora: a) aquella en la que se manifiesta el espíritu de un hombre que luchó con la esperanza apaciguadora de la rebeldía; esta obra al menos guarda y expresa esta lucha; b) la otra, bañada de esperanza conciliadora, desviada por la falsa ilusión, producto del cansancio de la lucha por salvarse y rindiéndose a la redención; ésta *no dice* nada. La obra absurda debe ser una manifestación de la libertad del hombre que ama a la tierra en ese lazo mortal; debe ser rebelión metafísica por la condición finita y debe ser amor a la diversidad de todas las voces de la tierra. Mas, la obra absurda, como el pensamiento, ante el inexorable olvido ontológico, es una cosa totalmente inútil. Por eso el artista sabe que crea para nada, y de ahí su libertad; es decir, produce desde el acabamiento mismo y para el olvido, pero amando mortalmente y sin resignación por perderlo todo, consciente de lo absurdo de toda vida y obrar humano, lúcido pero rebelde.

La obra artística es producto del pensamiento lúcido que intenta salvar las contradicciones del hombre y el silencio del mundo. Sabe que no hay victoria en ese intento pero no dimite por ello, pues sabe que la vida es ese mismo intento creativo:

Pensar es ante todo querer crear un mundo. Es partir del desacuerdo fundamental que separa al hombre de su experiencia para encontrar un terreno del entendimiento conforme a su nostalgia, un universo encorsetado con razones o aclarado con analogías que permite resolver el insoportable divorcio. El filósofo, aunque sea Kant, es creador⁴⁸³.

Es el esfuerzo creador en donde se concretiza el deseo de unidad y lo que el mundo tiene de incompleto: “La rebeldía, desde este punto de vista, es

⁴⁸³ *Ídem.*, p. 130.

fabricante de universos. Esto define también el arte”⁴⁸⁴. A través del arte hay un rechazo y una exaltación de lo real para llegar a la belleza. Sin evadirse del mundo, se aleja de lo que es tal cual: “De hecho, los hombres tienen apego al mundo y, en su inmensa mayoría, no desean abandonarlo. Lejos de querer olvidarlo siempre, sufren, al contrario, por no poseerlo bastante, extraños ciudadanos del mundo, exiliados en su propia patria”⁴⁸⁵. El deseo de durar, que es una forma del deseo de unidad (finalidad en Unamuno) se enfrenta con el mundo cerrado:

No basta con vivir, hace falta un destino, y sin esperar la muerte. Es, pues, justo decir que el hombre tiene la idea de un mundo mejor que éste. Pero mejor no quiere decir entonces diferente, mejor quiere decir unificado. Esta fiebre que levanta el corazón por encima de un mundo disperso, del que, sin embargo, no puede desprenderse, es la fiebre de la unidad⁴⁸⁶.

Es por eso que el arte, y en particular la novela, se gesta como un mundo corregido según el ímpetu radical del hombre. Los protagonistas de las novelas viven lo que en la realidad está cerrado; se crean a sí mismos en su empeño profundo: “La novela fabrica destinos a la medida. Así es como compite con la creación y vence, provisionalmente, a la muerte”⁴⁸⁷. Es una forma de embalar la inteligencia con la nostalgia de la rebeldía. Proust es un modelo de este tipo de novela⁴⁸⁸ en la que la vida interior se conjuga con la externa, y la forma de enfrentar a la muerte al recrear sus recuerdos como una forma de un presente perenne más vívido, en el que se intenta crear un mundo concluido, en el que la eternidad se muestra únicamente de manera humana: “Su victoria difícil, en vísperas de su muerte, consiste en haber podido extraer de la huída incesante de

⁴⁸⁴ Albert Camus, *El hombre rebelde*. Op. cit., p 297.

⁴⁸⁵ *Ídem.*, p. 303.

⁴⁸⁶ *Ídem.*, p. 305.

⁴⁸⁷ *Ídem.*, p. 308.

⁴⁸⁸ Camus contraponen el estilo de Proust con la novela norteamericana de su tiempo, a la cual describe como una unidad en la que el hombre es reducido a sus meras manifestaciones exteriores: “Su técnica consiste en describir a los hombres por fuera, en lo más indiferente de sus gestos, en reproducir sin comentarios los discursos hasta en sus repeticiones, en hacer, por fin, como si los hombres se definiesen enteramente por sus automatismos cotidianos”. *Ídem.*, p. 308.

las formas, por las vías solas del recuerdo y la inteligencia, los símbolos estremecedores de la unidad humana⁴⁸⁹. El arte creador se muestra, entonces, como una pugna más sensible por tomar a la belleza de la vida en contra de los cambios que llevan todo al olvido y a la muerte: “Como creador, he dado vida a la misma muerte. Es cuanto ya debía hacer antes de morir⁴⁹⁰”.

La belleza se muestra también como una apuesta por la felicidad en medio del sufrimiento y de la injusticia metafísica y social. Es un artístico equilibrio entre apreciar la belleza sin olvidar el dolor⁴⁹¹. En este tenor afirma:

Pero nuestra difícil hazaña estribaba en seguirle a la guerra, sin olvidar la felicidad. Y, a través de los clamores y la violencia, intentábamos conservar en el corazón el recuerdo de un mar feliz, de una colina jamás olvidada, la sonrisa de un rostro amado. Al propio tiempo, era nuestra mejor arma, la que no rendiremos jamás. Porque el día en que la perdiéramos, estaríamos tan muertos como ustedes. Sencillamente, sabemos ahora que las armas de la felicidad exigen mucho tiempo y demasiada sangre para ser forjadas⁴⁹².

En medio de la guerra y la pobreza, el envite por la belleza y la felicidad enmarcan la creación del más fuerte espíritu humano que no puede ser destruido por la sangre derramada: “[...] y es un justo equilibrio entre el sacrificio y el amor a la felicidad, entre el espíritu y la espada⁴⁹³”. No hay ninguna escisión entre el amor a la vida y la búsqueda de felicidad; no se entiende uno sin lo otro; ni la justicia está por encima de la vida ni viceversa, sino que se nutren en el equilibrio: “Amo la vida. No me aburro. Entré a la revolución porque amo a la vida⁴⁹⁴”.

La apertura a lo bello representa el esfuerzo más grande por el sentido del mundo y del hombre, para reivindicar el espíritu en torno a la realidad injusta que

⁴⁸⁹ *Ídem.*, p. 311.

⁴⁹⁰ Albert Camus, “Carnets 3” en *Obras 5*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 297.

⁴⁹¹ Escribe en su famoso prefacio que realiza para su obra *El revés y el derecho*: “Para enmendar una indiferencia natural, me situaron a media distancia entre la miseria y el sol. La miseria me impidió creer que todo es bueno bajo el sol y en la historia; el sol me enseñó que la historia no lo es todo”. Albert Camus, *El revés y el derecho*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 11.

⁴⁹² Albert Camus, *Cartas a un amigo alemán*. *Op. cit.*, p. 61.

⁴⁹³ *Ídem.*, p. 5.

⁴⁹⁴ Albert Camus, *Los justos*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 29.

hay que combatir. En medio del sufrimiento generalizado del hombre, por su condición mortal y por el mal, la mirada a lo bello es la sedición más vigorosa dentro de la historia por restituir de continuo la grandeza del hombre: “Su rebeldía más instintiva, al mismo tiempo que afirma un valor, la dignidad común a todos, reivindica obstinadamente, para saciar su hambre de unidad, una parte intacta de lo real cuyo nombre es la belleza”⁴⁹⁵. Las revoluciones en pro de la justicia están destinadas a declinar en el crimen si olvidan o dejan de mirar a la belleza: “Sólo que la vida sigue pareciéndome maravillosa. ¡Amo la belleza, la felicidad! [...] ¡La revolución desde luego! Pero la revolución por la vida, para dar una oportunidad a la vida, ¿comprendes?”⁴⁹⁶. El único rechazo congruente a la injusticia es el que no desiste en reconocer una dignidad común en el hombre, al mismo tiempo que permanece con una mirada estética del mundo y de la vida. Así, la felicidad es el estado de tensión que busca el equilibrio entre la búsqueda de unidad, inmerso en el corazón del hombre, y la condición humana: “Sí, quizá la felicidad sea eso, el piadoso sentimiento de nuestra desdicha”⁴⁹⁷.

El mundo occidental contemporáneo se caracteriza por negar todo aquello que no exalta; y si hay algo que sobrevalora es a la razón, y con ello le da la espalda a la belleza que, ante todo, se opone a la desmesura. La Razón, sin demarcaciones, llega a ser asesina. Empero, la belleza del mundo está siempre dispuesta a poner un límite: “Opone sus cielos tranquilos y sus razones a la locura de los hombres”⁴⁹⁸. La búsqueda frenética por la justicia que olvida el fondo que la inspira, el amor compasivo por el hombre, la traiciona y pretende el asesinato para salvar de la inequidad social. Cualquier rebeldía que olvide al amor que le hizo reconocer al otro, fracasa. No es posible buscar la justicia olvidando a la belleza, así como tampoco es aceptable la cobarde e ilusoria pretensión de lo bello cuando se aleja la mirada de los humillados: La belleza aislada acaba por ser un artificio, la justicia por sí sola acaba siendo una presión. “Quien pretende servir a la una excluyendo a la otra, no sirve a nadie, ni a sí mismo, y acaba sirviendo

⁴⁹⁵ Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 321.

⁴⁹⁶ Albert Camus, *Los justos*. *Op. cit.*, p. 32.

⁴⁹⁷ Albert Camus, *El revés y el derecho*. *Op. cit.*, p. 44.

⁴⁹⁸ Albert Camus, “El verano”. *Op. cit.*, p. 576.

por partida doble a la injusticia”⁴⁹⁹. Es necesaria una insistencia para el equilibrio, una *doble fidelidad*⁵⁰⁰ que logre no renunciar a la felicidad en tiempos de peste⁵⁰¹:

Sabemos que vivimos en la contradicción, pero que debemos rechazar la contradicción y hacer cuanto sea necesario para disminuirla. Nuestra tarea de hombres es la de encontrar las escasas fórmulas que puedan apaciguar la angustia infinita de las almas libres. Tenemos que remendar lo que se ha desgarrado, hacer que la justicia sea imaginable en un mundo tan evidentemente injusto, que la felicidad tenga algún sentido para los pueblos envenenados por la desdicha del siglo. Naturalmente, es una tarea sobrehumana. Pero se llama sobrehumanas a las tareas que los hombres tardan tiempo en llevar a cabo: eso es todo⁵⁰².

El exceso de búsqueda de justicia que olvida lo bello, conduce al odio y no logra más que combatir a la injusticia con más injusticia. La doble memoria, la belleza y los humillados, es el umbral de la medida que se abre para romper con las ideologías del resentimiento⁵⁰³:

Si tuviera que morir rodeado de frías montañas, ignorado por la gente, rechazado por los míos, en el límite de mis fuerzas, el mar, en el último momento, llenaría mi celda, vendría a sostenerme por encima de mí mismo y a ayudarme a morir sin odio⁵⁰⁴.

La revolución que se olvida del hombre concreto, del presente vivo y que coloca al odio en el lugar del amor, que es en donde se gesta toda la noción de justicia inscrita en el corazón del hombre, se pone en la vía del crimen y de la

⁴⁹⁹ Albert Camus, “Retorno a Tipasa” en *Obras 3. Op. cit.*, p. 592.

⁵⁰⁰ “Precisamente porque pocas épocas piden tanto como la nuestra que se adapte uno a lo mejor lo mismo que a lo peor, me gustaría no eludir nada y guardar con exactitud una doble memoria. Sí, existe la belleza y existen los humillados. Sean cuales sean las dificultades de la empresa, querría no ser jamás infiel ni a la una ni a los otros.” *Ídem.*, p. 598.

⁵⁰¹ En su novela, *La peste*, ésta representa el mal, metafísico y moral, que encierra y constriñe al hombre, quien, irrenunciablemente busca una salida para no sucumbir a ella.

⁵⁰² Albert Camus, “Los almendros”, en *Obras 3. Op. cit.*, p. 554.

⁵⁰³ “[...] la prolongada reivindicación de la justicia agota el amor que, sin embargo, la hizo nacer. En el clamor en que vivimos, el amor es imposible y la justicia no basta”. Albert Camus, “Retorno a Tipasa” en *Obras 3. Op. cit.*, p. 596.

⁵⁰⁴ Albert Camus, “El Verano”. *Op. cit.*, p. 611.

permanencia histórica de la opresión. La belleza inclina la balanza para que en la muerte se reconcilie todo, incluso la rebeldía:

[...] la pura pasión de vivir, enfrentada con la muerte total, él sentía hoy que la vida, la juventud, los seres se les escapaban, sin poder salvar nada de ellos, abandonado a la única esperanza ciega de que esa fuerza oscura que durante tantos años lo había alzado por encima de los días, alimentado sin medida, igual que las circunstancias más duras, le diese también, y con la misma generosidad infatigable con que le diera sus razones para vivir, razones para envejecer y morir sin rebeldía⁵⁰⁵.

Sólo la mirada compasiva y el recuerdo de las imágenes del amor rompen con la contradicción de la condición humana que se bifurca en las posibilidades de la destrucción y la creación: “Ya que esta hora es como un intervalo entre el sí y el no, dejo para otras horas la esperanza y el asco de vivir. Sí, recoger sólo la transparencia y la sencillez de los paraísos perdidos en una imagen”⁵⁰⁶. La belleza y su fruto, el amor, siempre están allí, recordando lo que el fondo del corazón humano sabe; se muestran como los lugares en donde no se desespera, pues la convicción de que el sol y el mar permanecerán más allá de nuestra muerte, da tranquilidad al corazón: “Cuando todas las estrellas oscilan y se deslizan por encima de los mástiles, y ese silencio en mí, ese silencio por fin que me libera de todo...”⁵⁰⁷. Sólo allí, en esos escasos momentos en que no se elude nada del ser y de la finitud, es en donde se da el acuerdo amoroso entre el hombre y el mundo: “Y he aquí que de nuevo este olor consagra las bodas del hombre con la tierra, y hace surgir en nosotros el único amor verdaderamente viril de este mundo: perecedero y generoso”⁵⁰⁸. La finitud existencial se une en el compás de la creación del mundo, la regeneración y el perecer, que se resiste a desaparecer del todo: esto lo enseñan las grandes ciudades y monumentos de la antigüedad que se obstinan por permanecer y vincular a los hombres del pasado con los del porvenir; las ruinas son la pista de una trascendencia inmanente: “Yo moriré y este

⁵⁰⁵ Albert Camus, *El Primer Hombre*. *Op. cit.*, p. 240.

⁵⁰⁶ Albert Camus, *El revés y el Derecho*, *Op. cit.*, p. 52.

⁵⁰⁷ Albert Camus, “Diarios de viaje”, en *Obras 4*. *Op. cit.*, p. 45.

⁵⁰⁸ Albert Camus, *Bodas*. *Op. cit.*, p. 11.

lugar seguirá distribuyendo plenitud y belleza. No hay nada amargo en esta idea. Al contrario, un sentimiento de agradecimiento y veneración⁵⁰⁹. El ansia de vida se colma de esos preciosos instantes que, precisamente por ser perecederos, manifiestan su belleza; y ésta rasga el corazón del hombre a la eternidad del presente vivo, a la trascendencia que no se aleja ni renuncia a este mundo en donde todo es posible, aunque todo pase; y en donde el hombre se adhiere a él en un abrazo mortal:

Nietzsche podría rechazar toda trascendencia, moral o divina, diciendo que dicha trascendencia impulsaba a la calumnia de este mundo y esta vida. Pero tal vez haya una trascendencia viva, cuya belleza hace su promesa, que puede hacer amar y preferir a cualquier otro este mundo mortal y limitado⁵¹⁰.

Miguel de Unamuno asienta que la búsqueda personal por mantener la conciencia, el pensamiento se abre a lo otro. El sentir la propia existencia, no únicamente saberla, busca también sentir la del universo todo; la conciencia propia se empeña por personalizar y animar a todo el universo⁵¹¹:

Así humanizó la naturaleza antropomorfizándola a su manera, en pura sencillez e inconsciencia; vertía en sus formas frescas, cual sustancia de vida, la ternura paterno-maternal que al contacto de un semejante había en él brotado, y sin darse de ello cuenta vislumbró vagamente a Dios, que desde el cielo le sonreía con sonrisa de semejante humano⁵¹².

Y es que aquí, a través de lo bello, va descubriendo a Dios. El agente último de todo ente, que es impulsado a ser todo, es la voluntad; y ésta es sufrimiento y

⁵⁰⁹ Albert Camus, "Carnets 3", *Op. cit.*, p. 378.

⁵¹⁰ Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*, p. 301.

⁵¹¹ En un sentido muy parecido a lo que escribe Hartmann: "Existe una sencilla respuesta ontológica a ello, que es lo bastante unívoca, aun cuando difícilmente satisface la curiosidad metafísica: se experimenta como bello todo aquello cuyo exterior sensible se presenta intuitivamente al contemplador como la simple manifestación de in interior". Nicolai Hartmann, *Estética* (Tr. Elsa Cecilia Frost). México: Universidad Autónoma de México, 1977, p., 188.

⁵¹² Miguel de Unamuno, "El semejante", en *El espejo de la muerte*. *Op. cit.*, p. 85.

dolor por abrirse a la conciencia. Así, la compasión, ya no sólo por el hombre sino por todo lo que es y deja de ser, se abre a lo otro. Desde la angustia vital del hombre por la falta de certidumbre por persistir, de la imposibilidad de encontrar sustento racional a la vida humana que parece transitar de una nada hacia la otra, se compadece de sí y de todo lo que comparte este destino. Y es éste amor espiritual –que es compasión- el que más enciende el amor a Dios. Porque no solamente reconoce el hombre su poquedad en sí y en los demás seres humanos y que lo conduce a compadecerse, amarse y amarlos, sino que también descubre, en su conciencia y en su sentir, la miseria del Universo, el cual comparte con el ser humano su naturaleza contingente.

Aquella lejana estrella que brilla allá arriba durante la noche, se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo estrellado. ¡Pobre cielo!⁵¹³.

La forma de amar al universo todo es compadecerle, mirarlo, tener conciencia de él y sentirlo dentro del universo que uno mismo, logrando sentir la fragilidad de la existencia; y de esta manera sentir, entonces, un amor universal. Porque es menester sentir todo en el propio ser y personalizarlo para poder realmente amar, pues sólo lo que nos es semejante y afín a nuestra naturaleza, nos es posible compadecerle. El hombre ama más en cuanto se siente más semejante al universo; y la semejanza más profunda es la de la finitud: “Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor”⁵¹⁴. Y este amor es el que personaliza al universo en donde aparece Dios⁵¹⁵: “Y este proceso de personalización o de subjetivación de todo lo externo, fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha contra la razón y de ésta contra aquella”⁵¹⁶.

El mundo se muestra frágil, pasajero y despierta el ansia honda de permanencia: “El sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete amor

⁵¹³ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op, cit.*, p. 76.

⁵¹⁴ *Ídem.*, p. 100. Unamuno iguala a la conciencia con la compasión: “Conciencia, *conscientia*, es un conocimiento compartido, es consentimiento y con-sentir es compadecer”. *Ibidem*.

⁵¹⁵ “Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo”. *Ídem.*, p. 100.

⁵¹⁶ *Ídem.*, p. 101.

mismo, único en que se vence lo vano y transitorio, único que rellena y eterniza la vida.”⁵¹⁷ El amor es el fruto compasivo de la lucha contra el destino del perecer; es ansia de eternidad y de eternizarse en el otro.

El arte, convertido en un fin en sí mismo, no es otra cosa que el sucedáneo de la religión, que se absolutiza a sí misma⁵¹⁸. El artista que desiste en el anhelo de la continuación personal y concreta, se dedica a acrecentar su fama, incluso a costa de la vida, para permanecer en ella: “Y este erostratismo, ¿qué es, en el fondo, sino ansia de inmortalidad, ya que no de sustancia y bulto, al menos de nombre y sombra?”⁵¹⁹. Y se busca sobrevivir, o en las muchedumbres o en las minorías, a través del tiempo. El arte refleja el móvil último de todo agente, “[...] la eternización de la momentaneidad.”⁵²⁰ La belleza no se encuentra sino salvo en el furor del espíritu por adentrarse más allá de su límite: “La belleza no está en el misterio, sino en el deseo de penetrarlo”⁵²¹.

La novela, o *nivola*⁵²², es una instancia de la voz sincera en la que resuena el dolor que se vierte en el hombre por la paradoja que se presenta como su propia vida.

La agonía unamuniana que no se resigna a que la muerte sea del todo, ni a dejarse vencer por ninguna *certeza*, ni racional o sentimental, sigue pugnando en su abrirse. De este modo llega a personalizar todo, a través de la compasión y hacerlo una Conciencia Universal: “Es el único modo de dar al Universo finalidad, dándole conciencia. Porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad, que supone un propósito”⁵²³. Y es que aquí, en este deseo soterrado del hombre, de las entrañas, por finalidad, está que la vida que acaba no desea ser arrastrada por la nada, porque ésta no responde al *para qué* de esta condición. Dios

⁵¹⁷ *Ídem.*, p. 30.

⁵¹⁸ “Y han hecho del arte una religión y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte”. *Ídem.*, p. 38.

⁵¹⁹ *Ídem.*, p. 41.

⁵²⁰ Miguel de Unamuno, *Soliloquios. Op. cit.*, p. 105.

⁵²¹ Antonio Machado *apud* Miguel de Unamuno, “Almas Jóvenes” en *Almas Jóvenes*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981, p. 23.

⁵²² Unamuno nombra de este modo, *nivola*, a las novelas que realizó, en un intento de singularizar estas creaciones y, así, quedaran fuera de una crítica categorizante que buscaba que éstas encajaran en los parámetros tradicionales de la novela de su tiempo.

⁵²³ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 108.

comienza a ser un atisbo en la necesidad suprema de que Él exista para dar respuesta: “No para comprender el *por qué*, sino para sentir y sustentar el *para qué* último, necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo”⁵²⁴. Este desgarrador anhelo de finalidad, de esperanza, surgida de la desesperación ante el sin-sentido supremo de la muerte y de la nada, es lo que lleva al hombre a querer que haya Dios y, en ello, crearle.

La realidad radical únicamente se encuentra en las conciencia, y esto es sentir, sufrir, compadecer, anhelar y amar: “Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios”⁵²⁵. A Dios, como ya se había apuntado, no se le descubre por la vía racional, pues de aquí sólo gesta una Idea de Él; idea que muere *ipso facto* en la muerte de quien la concibió. No un Dios racional, sino biótico⁵²⁶, gestado del anhelo y del esfuerzo por persistir en la conciencia: “[...] nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humano al Universo [...]”⁵²⁷.

Sobre Dios no es posible afirmar nada, ni siquiera su existencia, mas sí es posible hacerlo del anhelo y del hambre que se tiene de que Él exista para dar propósito a lo que no lo tiene: la vida para la muerte, el ser para la nada:

[...] y aunque no nos expliquemos con su idea [...] tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento, obsérvese bien, porque en esto estriba lo trágico de él y el sentimiento trágico todo de la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él⁵²⁸.

⁵²⁴ *Ídem.*, p. 109.

⁵²⁵ *Ídem.*, p. 110.

⁵²⁶ “[...] al primer motor inmóvil e impasible, al Dios Razón, en fin, que ni sufre ni anhela, sino al Dios biótico, al Ser complejísimo y concretísimo, al Dios paciente que sufre y anhela en nosotros y con nosotros [...]”. *Ídem.*, p. 117.

⁵²⁷ *Ibidem.*

⁵²⁸ *Ídem.*, p. 119.

Del escepticismo racional y de la desesperación sentimental, el ansia de Dios -no de que exista, sino de que *sobre-exista*- para dar fundamento al ser de las cosas, lo muestra precisamente en su ausencia: “[...] se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de su espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad”⁵²⁹. Dios se convierte, no en la objetivación de la razón proyectada hacia el infinito⁵³⁰ sino en la dialéctica *proyección de mi yo al infinito* y el *yo como proyección de Dios a lo infinito*. Y nace del deseo profundo de querer salvar de la nada, esto es, darle finalidad, al mundo. Esta angustia finalidad gestada por sentir la angustia y el vacío de finalidad, exalta el más profundo deseo de Dios. Y este querer -*querer* que haya Dios o *querer* que no le haya tiene el mismo ímpetu, que está en el conato; mas *no querer* que le haya es una dimisión fundamental- se muestra como el misterio más grande y hondo de la existencia: una sima; y todo pensamiento y obrar humano está influenciado por ella, o para afirmarla o negarla.⁵³¹ Las fronteras inexorables de la finitud se constituyen como el quiebro entre lo meramente humano y el misterio.

En esos bordes limítrofes, lo bello, que “[...] no es sino la perpetuación de la momentaneidad”⁵³², se revelan las raíces del tiempo en la eternidad, en donde nada se pierde y donde el amor es el puente entre el mundo y la belleza: “¿Es lo bello, lo eterno de las cosas, lo que despierta y enciende nuestro amor a ellas, o es nuestro amor a las cosas lo que nos revela lo bello, lo eterno de ellas?”⁵³³. El amor es el vínculo de la finitud con esa sima misteriosa que se entremezcla para dar consuelo temporal, no al dolor, sino a la congoja⁵³⁴, que es la fuente del sentimiento trágico de la vida:

⁵²⁹ *Ídem.*, p. 119.

⁵³⁰ Una clara alusión a Ludwig Feuerbach y la religión como objetivación de la razón hasta el infinito. *Cfr.* Ludwig Feuerbach, *La esencia del Cristianismo* (Tr. José L. Iglesias). Madrid: Trotta, 1998.

⁵³¹ Unamuno tiene un escrito titulado *La sima del Secreto*, donde describe magistralmente esta resquebrajadura en medio de un cerrado bosque, y que representa el último misterio de la vida y ante el cual se toman muy distintas formas de afrontarlo, pero que no se puede ignorar. *Cfr.* Miguel de Unamuno, “La sima del secreto” en *Soliloquios y Conversaciones. Op. cit.*,

⁵³² Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”. *Op. cit.*, p. 141.

⁵³³ *Ídem.*, p. 142.

⁵³⁴ “La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo más espiritual que el dolor. Suele uno sentirse acongojado hasta en medio de eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, a la que no se resigna y ante la cual tiembla”. *Ídem.*, p. 144.

Y la suprema belleza es la tragedia. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que pasa, de lo eterno, de lo hermoso⁵³⁵.

El dolor afirma la existencia propia e individual, lo que se ama y lo que no se quiere perder; mas la congoja, que es deseo desesperado de seguir siendo, revela a Dios en su anhelo. Y aquí se muestra también la esencia misma del hombre: “La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y la sed de eternidad y de infinitud”⁵³⁶.

El esfuerzo es, en su más alto ímpetu, apertura hacia el otro y lo otro. Y aquí, el corazón humano se abre paso para desvelar, precisamente de la mirada a su finitud existencial, algo irrenunciable que no se resigna a dejar de vivir. La doble fidelidad camusiana representa para este estudio un lineamiento hermenéutico de suma importancia y que aparece como el equilibrio necesario para cualquier ética política y estudio estético, pues circunscribe una dialéctica entre la mirada estética de la vida que no elude el más férreo compromiso en contra de la opresión y la injusticia, pues representa la lucha común y última en contra de la muerte desde la plenitud de la vida. En este mismo tenor y paralelamente a ese lineamiento hermenéutico, el ímpetu unamuniano por la perseverancia de la concreta vida en pugna con la razón, muestra que esa lucha trágica basta para que el hombre se construya una moral que clama por lo Sagrado, que apenas atisba sin nunca afirmarlo, pero que reviste a la vida que pasa con vientos de lo eterno; algo que una filosofía de la religión no debería pasar por alto.

⁵³⁵ *Ídem.*, p. 142.

⁵³⁶ *Ídem.*, p. 145.

CONCLUSIONES

La verdadera experiencia es aquélla en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite, el poder de hacer y la autoconciencia de una razón planificadora.

Hanns-George Gadamer⁵³⁷.

Este estudio ha sido, *grosso modo* y desde las principales tesis de Miguel de Unamuno y Albert Camus, una elaboración filosófico-hermenéutica de la afirmación de la finitud existencial del hombre, y una postura a partir de ella. Ambos términos, afirmación y postura, se pueden separar para fines de análisis, mas no así en el sentido de la totalidad de la investigación, pues uno se va construyendo desde el otro sin que se pierda nada del primero. Las líneas hermenéuticas se han venido fraguando y construyendo desde el inicio del estudio, y se han plasmado al final e inicio de cada sección; aquí se hará un recuento de lo más importante de ellas.

Al inicio del estudio se han mostrado las tres visiones con las que se han interpretado a la finitud humana: la fe; la que deja a la muerte fuera del tiempo de la vida; la de la tragedia. Si bien, este estudio ha partido metodológicamente de la última postura, sobre todo afianzándose de la idea de la finitud como dialéctica entre vida y muerte, en su parte más acabada logra recoger las posturas filosóficas más importantes de las tres. Así, las conclusiones de la investigación no se adhieren a una sola de las posturas sino que abarca lo esencial de cada una de ellas. De la postura que interpreta desde la fe, ha logrado discutir y adherirse a lo esencial de ella: se aleja de lo divino, de lo confesional, para lograr mirar el anhelo profundo del hombre recogido en el ímpetu por lo religioso y que lo lleva, no a romper los límites y pedir un “retorno”, ni a “asomarse” del otro lado para afirmar Lo Sagrado, sino centrarse en los mismos límites y buscar expandirlos sin nunca

⁵³⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991, p. 433.

romperlos. De la postura que deja a la muerte fuera de los tiempos de la vida y que apela a la perpetuidad en la historia: esta postura añade una solución filosófica-racional al problema de la finitud, pero que elude abiertamente el problema de la muerte; y sin embargo, la investigación también se involucra abiertamente desde la lucidez de lo racional sin eludir la muerte. Los límites de la finitud existencial revelan los alcances y límites de la historia, de la elección por ella y por su tiempo en el campo de la ética; una parte profunda del anhelo de justicia radica en salvar al hombre dentro del tiempo y dentro de la vida, sin más allá y desde el seno de ella, que es lucha común contra la muerte; la obra humana, incluso en la forma de ruina, es la pugna histórica de la vida que busca permanecer. Y de la postura de la Tragedia: ella es el método para afrontar el problema de la finitud ya que la asume de una manera más auténtica y profunda que las otras; la muerte y la vida se encuentran y se revelan auténticamente en su entrelazado beligerante y indivisible; las otras dos posturas se salvan de la muerte, una desde la fe y otra desde la Razón, mas la tragedia apunta justamente a no salvarse de ella, a no abandonarla fuera del objeto de la razón y como problema, pues esto termina por llevarla al campo de lo necesario. Empero, en esta renuncia a la no-sumisión, en este no querer salvarse, es en donde la postura de la investigación comienza a construir sentido a partir de ello. ¡No salvarse de la muerte! Éste es el primer principio filosófico del cual es necesario partir y abrirse: justamente de lo cerrado en que se constituye la finitud humana. La investigación asume lo mejor de cada una las posturas en su intento de mostrar una forma de afrontar el problema de la finitud: el sentido está en que no hay Sentido, ni racional ni afectivo, sino que se asume desde la facticidad finita del hombre, como lo constitutivamente cerrado de donde hay que abrirse: la finitud es lo cerrado, el límite en donde comienza lo infinitamente abierto.

La hermenéutica de la finitud ha tomado a la condición finita como límite fundamental del hombre; mas se adhiere al planteamiento que afirma que pensar el límite y desde el límite es constitutivo de la misma acción de la filosofía. La finitud se ha desvelado como límite; no solamente racional, sino principalmente

existencial. Es la razón la que descubre sus verdaderos alcances y límites en su encuentro con la finitud existencial, que se muestra como frontera fundamental e infranqueable de la condición humana. Es en la finitud en donde la razón muestra nítidamente sus propias fronteras; y este matiz logra un sesgo muy importante con respecto a Eugenio Trías y su razón fronteriza, en donde recae el acento en la limitación epistemológica, más que en la existencial.

La afirmación de la finitud existencial circunscribió la duración del hombre de manera radical. La vida humana es tiempo que se abre y se cierra. Es el límite que se ha revelado como consciencia de temporalidad, de acabamiento frente al impulso más fuerte de la vida: deseo de ser. Los extremos de la vida individual, nacimiento y muerte, se abrazan dialécticamente: la vida es pugna contra la muerte, pues ésta arrebatada e invade a cada instante. La muerte no se encuentra allende a la vida, en el plano de lo incognoscible, de la nula experiencia y que por ello no hay que pensar en ella; al contrario, ésta se *vive*, se experimenta cotidianamente a través de la empatía, en la compasión, en la desesperación, en los proyectos fallidos, en el tiempo que es el hombre, en la muerte del ser amado. La muerte muestra una faceta, que puede ser una forma de la nada, frente a la vida que se revela como impulso primario de ser; y aquí se gesta la más profunda contradicción del hombre.

Se ha concluido en una genealogía del conocimiento, en donde éste está arraigado a la inercia e impulso de la vida; de ella se vierten las ideas, los constructos lógicos e incluso los sistemas racionales más elaborados. La vida es la apertura al mundo en su comprensión más original; el mundo también abre a la vida; vida y mundo abriéndose mutua y dialécticamente es lo que se ha nombrado aquí como el hombre y su condición. La finitud se ha constituido como la condición más radical del ser humano. La razón occidental y la fe religiosa han sido los instrumentos de interpretación más extensos y extendidos para darle solución y unidad a lo que se ha mostrado como una contradicción. Entender a la condición humana como un estado de finitud, enfrenta a la vida, y su nostalgia, con su condición límite y temporal, y lo que la comprensión racional y religiosa afirman.

El estudio se ha opuesto a los *saltos y convenios* que transigen entre el impulso vital y las soluciones racionalistas, religiosas y sentimentales, que han unido los hilos para dar forma y sentido superior al tema de la vida como finitud. El lineamiento filosófico de la investigación ha sido, dentro de sus límites, un apego irrestricto a no renunciar a la razón, oponiéndose a cualquier *suicidio filosófico* o del pensamiento, para desde allí construir sus propias posturas hermenéuticas, desde las fronteras del entendimiento. A partir de las principales posturas filosóficas de Unamuno y Camus, se ha determinado aquí resistir a cualquier intento de elisión o consolación, de construir desde una razón exaltada o más allá de ella un sistema totalizador que abandone a la sana razón; es decir, aquella que conoce sus límites e ignorancias. Esta reflexión filosófico-hermenéutica se ha determinado a no comprender un sentido más allá de la razón misma, pero sin eludir el ímpetu vital de ser. Esto ha desvelado una contradicción o *desproporción* entre el hombre y su condición: su deseo de durar ante la conciencia racional de la finitud. A este estado se le ha nombrado como *el sentimiento trágico y absurdo* de la vida, y que se sospecha se puede encontrar en la base afectiva de los hombres y los pueblos que se ha venido desmitificando, abiertamente o no, a través del devenir de la razón occidental. Es el fondo del sin-sentido, el sentimiento de la incongruencia y desproporción existencial del hombre situado en los extremos: ser-nada, vida-muerte, infinitud-finitud. Es el tope en el que los límites de la razón y la desesperación sentimental se encuentran en un abrazo dialéctico que invita: a) a un precipicio filosófico; es decir a un abandono o exaltación de la razón o al nihilismo; b) a un resurgimiento de nuevos motivos y razones, de nuevos escepticismos, en su sentido primigenio de indagar, que investigue y se abra a nuevas sendas de sentido. Aquí sólo hay la consciencia de un estado de profunda contradicción en la constitución humana. El deseo de ser, de durar, se opone al evidente límite existencial de la muerte. Este fondo es, en fin, *el reverso*, la base y el escollo, la mera afirmación de la finitud existencial del hombre, en donde se destruye y recrea el espíritu humano.

La afirmación de la finitud, que se muestra como un escollo, es el revés en el que inexorablemente se gestan las más nobles o destructivas posiciones del hombre; es la mirada constitutiva a la finitud que representa parte de los cimientos de los individuos y pueblos acerca de su visión del mundo y de su condición. En esta investigación fue necesario hacerla patente porque también ejerce un factor poderoso que despoja de dogmatismos acerca de la constitución del hombre y de su acción en el mundo; se alza como base originariamente filosófica, es decir, incierta, llena de dudas pero con el dinámico envite de lo más hondamente humano, para hacerse de una conciencia individual y común.

La sola afirmación, “¡El hombre es finito!” se constituye como fondo angustioso de posibilidades dentro de su imposibilidad esencial; aquí se ha tomado como una base existencial de donde devienen renuncias y creaciones, todo lo cerrado y abierto que tiene el espíritu humano e inhumano en su actuar en el mundo. Es posibilidad del más férreo nihilismo y de la más fecunda creación. Es sello del nihilismo que aquí se ha mostrado esencialmente como una renuncia, una dimisión a la apertura, ya que en la paradoja existencial en la que se cae ante el problema de la finitud, se revela cierta banalidad del ser: si todo pasa, ¿para qué todo? Si cada acción del hombre que es guiada por la constitutiva inclinación de ser y permanecer, y la razón objetiva determina que la muerte es definitivamente el regreso a la nada en la que se pertenecía antes del nacimiento, entonces no hay nada más vano que el deseo profundo de la vida. La muerte se revela como el supremo mal del hombre, del que hay que huir y del que hay que refugiarse el mayor tiempo posible, pues significa el final definitivo del hombre concreto. El suicidio físico y espiritual es posible en este escollo en el que se manifiesta al individuo la total destrucción de valores y certezas que pudieron sostenerlo en la labor solidaria con el otro; es decir, que el problema de la finitud lleva fundamentalmente también el problema de la praxis, de la justificación del sentido de la acción del hombre. Es el grito de Fedor Dostoievski que dice que “si Dios no existe, todo está permitido”; es la posibilidad del crimen y de que éste deje de ser culpable, pues ya todo está de antemano destinado a la muerte: el absurdo

consiente el crimen,⁵³⁸ es la posibilidad del miedo a la muerte que justifica todos los egoísmos, es la opción por el silencio y la indiferencia por lo propio y por lo ajeno, y a que todo deje de tener importancia pues está destinado, o al olvido o a la historia⁵³⁹, y ninguno de esos destinos llenan el corazón del hombre sincero, sino que más bien le empujan a destruir al otro para hacerse un lugar en la memoria colectiva. En fin, es la posibilidad del nihilismo.

La contraparte de esta posibilidad se ha ligado esencialmente al esfuerzo, a la lucha rebelde de la creación y apertura aun ante lo cerrado de la finitud del hombre: la consciencia del sentimiento trágico y absurdo es la posibilidad de construir o abrirse al sentido vital desde estos abismos del pensamiento humano. Es crear sentido justo de su contrario, lo absurdo. Este sentimiento es la base de toda angustia y desesperación, pero también un punto de partida, de hacer tabla rasa que no sea abstracta, sino vital, que no lleve el solipsismo de la razón, sino que la compasión abra los puentes para el reconocimiento de lo otro⁵⁴⁰. La mirada intencionada y abierta a esta base afectiva que representa la mera afirmación de la finitud existencial, también puede constituirse como una base para la lucha y la rebeldía ante la muerte y el mal que las posturas cerradas encumbran como necesarias y que por ello terminan hermanándose con el crimen. El escollo descubierto es también el cimiento para la acción del hombre contra la muerte desde la más profunda consciencia de su finitud. Las conclusiones más importantes de este estudio claramente han buscado aportar en esta posición.

⁵³⁸ Camus, en su obra dramática, *El malentendido*, trata de explicar esto en la figura de Marta, quien acepta el crimen, incluso el asesinato de su hermano, pues todo está destinado a la muerte. Refiriéndose a su hermano, dice: "Y esta casa, en efecto, no es la suya. Nadie podrá encontrar en ella ni la confianza ni el calor. Si lo hubiera comprendido antes nos habría evitado tener que enseñarle que esta habitación está hecha para dormirse en ella y este mundo para morir". Albert Camus, *El malentendido*. Buenos Aires: Losada-Alianza editorial, 1982, p.71. En *El hombre rebelde* lo dice claramente: "Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón. Se pueden atizar los hornos crematorios del mismo modo que cabe dedicarse a cuidar leprosos. Maldad y virtud son azar y capricho". Albert Camus, *El hombre rebelde*, *Op. cit.*, p. 11.

⁵³⁹ Este es el último grito de Calígula después de haber tenido consciencia de la muerte y de haber consentido el crimen: "¡A la historia, Calígula, a la historia!". Albert Camus, *Calígula*. México: Alianza Editorial, 1994, p. 112.

⁵⁴⁰ "Ese fenómeno, llamado, de manera no precisamente feliz, "*Einfühlung*" ["empatía", "endopatía"] debería, en cierto modo por primera vez, tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado". Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*. *Op. cit.*, par. 26, 126

La esperanza se ha erigido como el esfuerzo que abre lo que se ha constituido como cerrado. Representa el impulso vital para construir sentido ante el extremo de la finitud, que es la muerte, y que racionalmente se ha mostrado definitiva; y, sin embargo, la esperanza es el conato que se pone frente a ella para crear un sustento desde la irreconciliación con la condición finita, que exalte la seriedad y las fuerzas más profundas de la vida⁵⁴¹. Albert Camus ha ofrecido una esperanza que enfrenta de espaldas a cualquier espera más allá de este mundo y de esta vida: una esperanza en el campo de lo posible, una esperanza inmanente. Unamuno ha hecho patente, más que una afirmación de la inmortalidad del alma, el anhelo irrenunciable que espera que la muerte no sea morir del todo: una espera en el campo de lo imposible, una esperanza trascendente.

La esperanza inmanente sabe la suprema injusticia que representa la muerte definitiva; es ímpetu de esta *certidumbre* y decide no buscar otra salvación sino la que el hombre se puede proporcionar a sí mismo; cualquier otro camino le es indiferente porque olvida la gravedad de lo puramente humano, de lo que sí se puede salvar y en donde sí se puede obrar. La esperanza trascendente desespera ante la posibilidad de la suprema injusticia que sería morir del todo, la nada; en este punto no se *sabe*, sino que lo *incierto* es la posibilidad del misterio en donde el hombre despierta al más profundo sentimiento de necesidad de Dios; no cree ni lo afirma, sólo le es clara la suprema necesidad que de Él tiene para salvarse del absurdo existencial de la vida ante la nada. Dios no llega a ser una certeza, sino sólo la necesidad más profundamente sentida, y esa puede bastar para construirse un espíritu y una acción moral.

Se trata del plano de lo cierto y de lo incierto, de lo posible y de lo imposible. La muerte es racionalmente definitiva; es decir, filosóficamente definitiva. Este estudio no traspasa este límite, pero sí se construye a partir de él y en él. Ante esto, siempre está ineluctablemente el deseo de durar. En esta

⁵⁴¹ A esta pugna contra los límites se acercará, aunque por vía distinta, Bachelard: "El hombre debe ser definido por el conjunto de las tendencias que lo impulsan a sobrepasar la condición humana". Gaston Bachelard *Apud* Jaime Vieyra, "El concepto de imaginación en Bachelard", en *Devenires*, Vol. I, No. 1, Enero, 2000, p. 157.

investigación se acepta como un ímpetu constitutivo y principio fundamental. La apertura, en su forma de esperanza, se mostró en esta bifurcación en la vía hacia una hermenéutica de la finitud: lo cierto; la aceptación de lo definitivo de la muerte; aquí se manifiesta un estado afectivo-racional en donde se funda la posibilidad de un consistente humanismo que sea consciente de la seriedad y responsabilidad de la vida construida por el hombre, y donde la injusticia social se revelan en su absoluta gravedad: la pobreza extrema y sus consecuencias, el crimen y el asesinato, el sufrimiento, la razón y sus excesos, destruyen todo y lo único que es el hombre en lo único que puede esperar; aquí se da la posibilidad de la ética social y política, de un verdadero humanismo que cambia el amor a Dios por el de todos los hombres. La otra vía: la incertidumbre; es el estado último de la persona sobre si la muerte es o no definitiva; es la zona misteriosa en donde se da la posibilidad de la nada y lo desconocido; aquí se sustenta la permanencia de la pregunta por la posibilidad de una filosofía de la religión y lo Sagrado, que sin llegar a afirmarlo, se sostengo en el ímpetu incierto de su existencia y necesidad; fundamenta la fuente de una esperanza honda del hombre que pide que la muerte y el olvido, en la forma de una *teología negativa*, no tengan la última palabra en todo lo humano.

La rebeldía y la agonía toman su forma de la esperanza inmanente y trascendente respectivamente. La rebeldía es la postura contundente que afirma, junto con lo definitivo de la muerte, una naturaleza común entre los hombres y un valor que se opone contra su misma condición; la agonía, afianzada en la incertidumbre vital, se centra en las fuerzas de la vida y su infinita necesidad de persistir aun ante la condición finita. Ambas se revelan como el esfuerzo aperiente, que ya es apertura y comprensión que no deja de mirar los límites inexorables de la finitud, de la lucha, del *no* y la rebeldía de una fragilidad compartida; es una resistencia sin victorias definitivas –trágica-, pero que no se resigna a dejar de esperar aun ante la muerte y la nada. Un esperar que raya en la pugna con los límites pero que apuesta por la felicidad en torno a ellos. Este esfuerzo, este conato se torna en pilar de la investigación, pues se constituye como la posición

frente a lo cerrado que representa la afirmación de la finitud existencial: es irresignación ante la muerte y la nada. Es la posición hermenéutica asumida aquí para no buscar justificación que torna como algo necesario a la muerte y a todas sus formas, pues esto puede llevar a hermanarse y hacerse cómplice de ella. Se coloca a la muerte y a la nada como aquello que hay que enfrentar sin ninguna renuncia, dejando fuera cualquier aceptación que no provenga de este ímpetu que la rechaza en todos sus modos; sólo así puede aparecer una manera solidaria, ética, estética y el fundamento del sentimiento religioso que sea congruente a una hermenéutica de la finitud.

El otro, el hombre en comunidad y el sentido de su obrar se han mostrado también desde la afirmación de la finitud y del esfuerzo por oponerse a ella, pues esto se ha constituido como un impulso fecundo de creación del espíritu humano. Y es que cuando no se elude nada de ella, la muerte -por cualquiera que sea su razón y motivo, incluso el espectáculo- despierta la más auténtica compasión. El levantamiento en contra de la condición finita no es por una aspiración sobrehumana, ni por un ilusoria o difuso principio de una dignidad que sobrepasa a esta misma condición; es por compasión y por el reconocimiento de algo que falta y que, en lugar de destruir lo poco que se es, se está dispuesto a construir en lo que realmente se es. Es la mirada abierta a la propia contradicción fundamental que no se resigna a cerrarse en ella, porque esta investigación sostiene, siempre dentro de sus límites, que este hermetismo que consiente una dimisión fundamental en la condición finita, termina aceptándola o considerándola como algo necesario y que por ello se puede repartir, adelantar o posponer a quien pueda merecerlo. Se tiene la sospecha razonada de que es aquí en donde se gesta uno de los gérmenes de todo nihilismo y del mal moral, nacido justamente de la cerrazón ante la consciencia constitutiva que todo hombre tiene sobre su finitud.

El encuentro con el otro es por vía de la compasión. La vida, que es lucha inextinguible contra la invencible muerte, deja de ser sólo un encuentro solipsista con la propia condición, y se muestra como condición generalizada de todo lo que existe. Ya no es *mi muerte*, sino *el morir* lo que pesa y lo que descubre al otro. Abrirse en la fragilidad es el umbral a todo sentimiento fraterno originario, en

donde se forma toda comunión afectiva -aun entre la víctima y el verdugo- que reviste de significado a la vida misma y por el cual ésta adquiere su radical importancia: el reconocimiento de algo más grande que ella misma. ¿Y qué creación puede ser más profunda que descubrir -en el fondo de la consciencia de la finitud existencial, del deseo de durar y del apego a la vida- un valor por el cual sacrificar y donar lo único que realmente se tiene? Este valor se adquiere, frente al miedo de morir y un mundo quebrado, para darle dignidad a la vida. La vida propia pasa a segundo plano para cederle su lugar a este valor que le ha abierto a su significado: un fondo común e inquebrantable entre los seres finitos.

Cuando ante la muerte del otro se toma la postura, o se enjuicia ésta como una suprema injusticia, habla lo mejor del hombre, lo *más humano de nuestra humanidad*; y si se cree necesaria o hasta justa, lo hace lo *más inhumano de nuestra humanidad*⁵⁴². El encuentro con la compasión es el punto de intersección entre la agonía y la rebeldía: el anhelo de pervivir indeterminadamente y la aceptación de lo definitivo de la muerte, se unen en el descubrimiento de la condición finita. La esperanza en lo trascendente -que no pierde la lucidez racional al afirmar la inmortalidad a través de un salto de fe y se mantiene clara en la condición finita como posibilidad de la nada- y la esperanza en lo inmanente -que se mantiene en lo que la razón le aporta, lo cual es que la muerte es definitiva, pero que no se resigna a aceptarla porque considera esto como una injusticia-, se unen en la mirada compasiva hacia sí mismo y hacia lo otro que comparte su condición. Aquí se da una respuesta sobre lo que se había estado planteando: la esperanza, inmanente o trascendente, lleva su ímpetu creador de la irresignación ante la muerte; y aquí se muestran co-pertenecientes a este esfuerzo por abrirse al sentido en lo cerrado de la condición humana.

⁵⁴² Eugenio Tría afirma esta posibilidad de lo inhumano de la humanidad: “[...] ya que es propio de la condición humana la posibilidad de contradecirse, o de comportarse en su sentido que contradice las condiciones mismas de una posible definición de lo humano. [...] es hombre es libre precisamente en razón de esa temible y amenazante posibilidad, la de gestar, en sí mismo y en su mundo de vida, actitudes, orientaciones y formas de acción claramente inhumanas”. Eugenio Trías, “Sobre Ética y Condición Humana” en *Hacia una Nueva Ética* (Rosario Herrera Guido, comp.). México: Siglo XXI: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2006, p. 26.

Se ha reconocido en este estudio que por la visión sentida -y, quizá por ello más consciente- a la profunda contradicción humana que representa la afirmación filosófica, es decir, meramente humana y su razón, de la finitud existencial es de donde se puede encontrar un camino a una cierta comprensión del actuar humano. Lo que este estudio sospecha es que el acto humano lleva el sello del sentimiento trágico y absurdo de la vida y es, por ello, que está lleno de ambigüedad, culpabilidad e inocencia entremezclada dialécticamente. Y, sin embargo, es desde esa mirada que contempla la paradoja de ser para no ser, en donde es posible la comprensión del obrar del hombre, tan lleno de esa misma contradicción y que puede ser la raíz y la esencia de cualquier perdón⁵⁴³.

El *egotismo* unamuniano se ha mostrado como esa convicción que va rompiendo con el miedo común a la muerte que al no vencerse puede ser un generador del egoísmo que antepone la propia vida a cualquier otra de manera absoluta. La supervaloración de la única vida personal, lleva la pendiente de la destrucción de lo otro que amenaza la supervivencia del *yo* en cualquiera de sus modos. La compasión por la propia fragilidad existencial ya va por el camino del reconocimiento de que el otro también comparte esta misma condición. La necesidad vital de no morir del todo, de persistencia de la conciencia personal, se revela también como necesidad colectiva, común, que se muestra, entonces, como un valor que rompe con la soledad existencial y se percibe como una lucha común en contra de la nada.

La solidaridad se ha mostrado aquí en su *quididad*: lucha común y colectiva contra la muerte; lucha que hermana, primero por la condición finita y luego por la dignidad; lucha que lleva la tragedia *per se*, por estar irremediamente destinada al fracaso, pero que no se resigna a que así sea. Y que por ser común, no se otorga ni se permite por riesgo a seguir aumentando el sufrimiento al que por principio se opone. Es lucha, del individuo y de la comunidad, que pone frente a su propia oscuridad -que es inclinación a desistir-, contra la nada, el olvido, la injusticia y la muerte; pugna que defiende el valor descubierto por dejar atrás la

⁵⁴³ Al *reconocimiento* y al *perdón* que promulga Hannah Arendt, quizá le falta esta mirada. ¿No para todo renacimiento es preciso el previo acabamiento? ¿No para perdonar es indispensable comprender?

soledad y brío quijotesco por seguir siendo, por perseverar y preservar, en comunidad. Es actitud beligerante y vívida, pero capaz de experimentar en sí misma la muerte cuando el destino y la voluntad arranca la vida del otro: la vida y la muerte entremezclada se experimenta radicalmente en el nacimiento y la muerte del otro. Toda grandeza del espíritu humano gira en torno a esta lucha abierta en contra de todas las formas de la muerte y de la separación. La lucha personal contra la nada, es la petición de Lo Sagrado, de lo compasivo trascendente, de que el morir no sea del todo. La lucha común contra la muerte es la solidaridad y la petición de justicia. Mas no hay una separación radical de ambas, sino más bien nacen de esta esencial y fundamental oposición -que no es una mera lucha por sobrevivir- sino la vinculación más genuina dada entre la dialéctica de lo universal y lo particular.

Se apuntala también un punto de apoyo a toda ética que trata de no eludir, sino más bien fundarse en la misma condición humana: “La ética queda sin definición cuando la condición humana queda indeterminada”⁵⁴⁴. Aquí se ha argumentado que la condición del hombre es, primera o finalmente, finita y la ética debe partir de lo que se es para llegar a lo que se aspira; no se debe exigir nada que no sea y parta de allí. Lo que se es y lo que se aspira en el hombre es lo que se ha estado desglosando en esta investigación. En este punto medular se ha intentado aportar en la afirmación de una *naturaleza humana* que no sea más que el reconocimiento profundo y afectivo de un sentimiento de humanidad⁵⁴⁵, es decir, de com-pasión y reconocimiento hondo de que entre los hombres hay algo común que se debe defender y preservar. No hay duda que la variedad multicultural conforma a todos distintos; y tampoco se debe vacilar en defender estas variantes que hacen a los hombres y a las culturas diferentes. Pero cuando detrás de todas esas diferencias se olvida o no se quiere reconocer el sentimiento

⁵⁴⁴ Eugenio Trías, “Sobre Ética y Condición Humana”, *Op. cit.*, p. 26.

⁵⁴⁵ Mario Teodoro Ramírez realiza un análisis del humanismo de Herder, en donde resalta la afirmación de éste de un *sensus communis* como base concreta de la vida intercomunitaria, y en donde se da el verdadero encuentro con el otro, la auténtica empatía: “La convergencia se sustenta en que la condición humana originaria, la percepción y la concepción de sí mismo del ser humano, se da ante todo, según Herder, en la forma de un sentimiento, el sentimiento de la existencia como un fin en sí mismo [...]”. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*. Morelia: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2005, p. 269.

de humanidad que constituye a todos como iguales, es entonces que se acepta imponerse a los otros, pues su diferencia ofende. Sólo en este fondo sentimental en el que nos identificamos y reconocemos como iguales, no cabe la diferencia; en todo lo demás, los infinitos matices constituyen la oportunidad de encontrarnos con lo bello.

El esfuerzo es, en su más alto ímpetu, apertura hacia el otro y lo otro. Y aquí, el corazón humano se abre paso para desvelar, precisamente de la mirada a su finitud existencial, algo irrenunciable que no se resigna a dejar de vivir. El amor, que es la consciencia piadosa a todo lo que tiene que perecer y que pugna trágicamente para que no sea así, es la herida que se mantiene abierta por la pasión de aquello a lo que la vida considera irrenunciable. La belleza es el vínculo indefectible y esperanzador de que la justicia sea posible. La rebeldía que la descubre se obstina por no alejarse del amor compasivo que la gestó, a que la injusticia de los humillados y el resentimiento que produce no sea lo único que se escriba en la historia; la agonía que se abre a ella, en ese mismo impulso lleva ya la esperanza última e inefable de que la muerte no sea la desaparición definitiva de esa luz que desea no apagarse y que se encuentra en el fondo más profundo del corazón del hombre y en donde se da la más genuina compasión. Ninguno de estos ímpetus renuncia, ni a este mundo ni esta vida; es más bien el amor a ella – a lo que tiene de real y a lo que le falta, a los rostros y a la tierra- que no permite la dimisión a abrirse a construir razones y sentido en la espera de que la injusticia, ontológica y social, no sean límites infranqueables.

La doble fidelidad camusiana, a la belleza y a los humillados, representa para este estudio un lineamiento hermenéutico de suma importancia y que aparece como el equilibrio necesario para cualquier ética política y estudio estético, pues circunscribe una dialéctica entre la mirada estética de la vida que no elude el más férreo compromiso en contra de la opresión y la injusticia, pues representa la lucha común y última en contra de la muerte desde la plenitud de la vida. En este mismo tenor y paralelamente a ese lineamiento hermenéutico, el ímpetu unamuniano por la perseverancia de la concreta vida en pugna con la razón, muestra que esa lucha trágica basta para que el hombre se construya una

moral que clama por lo Sagrado, que apenas atisba sin nunca afirmarlo, pero que reviste a la vida que pasa con vientos de lo eterno; algo que una filosofía de la religión no debería pasar por alto. Se vislumbrar un lugar común de ambas posturas, y es que la rebeldía no elimina Lo Sagrado, y la agonía se instaura también fuera de lo divino y sus domas, ya que se fundamenta en la incertidumbre, fuera o de frente a Lo Sagrado.

El amor se ha mostrado como el reconocimiento doloroso de la finitud que todos los seres comparten. El hombre ama más en cuanto se siente más semejante al universo; y la semejanza más profunda es la de la finitud. El límite que constriñe a uno, es el límite que padecen los demás y aquello que existe. La finitud -que se muestra como el cambio sustancial que no dejaba de sorprender a los antiguos griegos y que se ha mostrado en su desnudez fenoménica desde que la razón ha venido destruyendo a los mitos-, se ha mostrado como la semejanza más honda que despierta la compasión y que vincula afectivamente al hombre en comunidad: quizá aquí está la fuente de todo sentimiento de fraternidad y comunidad.

En el esfuerzo, el conato que lleva el sello de la esperanza - con sus dos rostros, lo trascendente y lo inmanente, y que en su apertura a lo bello dejan de aparecer distintas y se muestran como una sola forma de no renunciar a lo abierto en lo cerrado del mundo y de la vida-, se muestra la única vía que el hombre ha tenido para la creación de su propio espíritu: el empeño común por ser, precisamente en aquello que constriñe a la existencia. Sólo así los límites, los muros, dejan de ser únicamente eso para abrirse en ventanas que iluminan lo cerrado y mostrarlo en su toda su amplitud y posibilidad.

La mirada estética de la vida proporciona un atisbo en el que, sin romperse el límite, éste deja de ser rígido, para amoldarse a los impulsos por lo permanente en el amor a lo pasajero. En esa coyuntura en el que acontece lo bello, en donde no media la contradicción fundamental del hombre con el mundo, el límite deja de ser una línea uniforme y determinada, como la que divide al cielo y la mar; sino que más bien, es el horizonte que forman los confines de las colinas y los montes que suavemente bajan entre el azul del cielo y el verde de la tierra; es un linde que

se torna difuso en los instantes en que se entrelazan, a través de las ramas de los árboles, el azul misterioso con el verde de la vida.

Las fronteras inexorables de la finitud se constituyen como el quiebro entre lo meramente humano y el misterio que se vinculan en el corazón del hombre. Los ímpetus y las imágenes de la vida valen para abrirse al sentido que se encuentra en ella misma para no permitir nunca que sea una renuncia a ella, sino lo más valiosos que se encuentra distribuido entre todos los seres, y que la defensa de ella constituye la dignidad que hay que defender. El amor a la vida se mezcla con el amor a las cosas, por la mirada a lo bello, en donde se dejan de distinguir nuestro anhelo de permanencia y lo pasajero, lo inmanente y lo trascendente, sino que se da un vuelco en que lo pasajero está lleno de lo eterno y lo trascendente de lo inmanente. No importa si es el ímpetu por lo trascendente o la resolución por la tierra, pues en el encuentro con la belleza,-otra forma de lo Sagrado, de lo eterno; o lo Sagrado como la otra faz de lo bello- se muestra una trascendencia viva, vivida únicamente en el plano de lo finito, sin ninguna renuncia ni ascesis, nacida del abrazo de lo finito y su infinitud. Aquí se podría atisbar el fondo de una inmanencia trascendente, o de una trascendencia inmanente, viva y palpitante, llena de lo que pasa y sin embargo con el impulso de lo permanente. La belleza del mundo al menos enseña y recuerda algo que las ciudades logran hacer olvidar: que ella es antes y después del hombre, de cada uno y de todos, y que lo que inspira -el amor a lo pasajero y el anhelo a la permanencia, rostros del mismo arrebató- le basta al ser humano para nunca dejar de crear y crearse un espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Básica:

Camus, Albert. *El Mito de Sísifo*. Madrid: Alianza editorial, 6ª edición, 1999.

- *El hombre rebelde*. Madrid, Alianza editorial, 5ª Edición, 2008.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida, La agonía del Cristianismo*. México: Editorial Porrúa, 4ª Edición, 2003. (Colección “*Sean cuántos...*”, No. 402).

Obras de Miguel de Unamuno.

- *Almas de jóvenes*. Madrid: Ed. Espasa - Calpe, 5ª Edición, 1981 (Colección Austral, No. 499).

- *Soliloquios y conversaciones*. Madrid: Espasa-Calpe, 4ª Edición, 1956 (Colección Austral, No. 499).

- *El porvenir de España y los españoles*. Madrid: Espasa-Calpe, 1ª Edición, 1973 (Colección Austral, No. 1541).

- *Mi religión y otros ensayos breves*. Madrid: Espasa-Calpe, 5ª Edición, 1968 (Colección Austral, No. 299).

- *Contra esto y aquello*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 2ª Edición, 1945 (Colección Austral, No. 233).

- *Vida de Don Quijote y Sancho, En torno al casticismo*. México: Editorial Porrúa, 1ª Edición, 1983 (Colección “*Sean cuántos...*” No. 417).

- *Por tierras de Portugal y de España, Andanzas y visiones españolas*, México, 1983 (Colección “*Sean cuántos...*” No. 408).

- *Antología poética*. México: Editorial Porrúa, 3ª Edición, 1987 (Colección “*Sean cuántos...*” No. 523).

- *La Tía Tula*. México: Grupo Editorial Tomo, 1ª Edición, 2004.

- *Niebla, Abel Sánchez, Tres novelas ejemplares y un prólogo*. México: Editorial Porrúa, 20ª Edición, 2007 (Colección “*Sean cuántos...*” No. 388).

- *Diario íntimo*. Barcelona: Folio, 1ª Edición, 2007.
- *El espejo de la muerte*, Madrid, Alianza editorial, 1ª Edición, 2009.
- *De la Desesperación religiosa Moderna*. Madrid: Editorial Trotta, 1ª Edición, 2011.
- *Cómo se Hace una Novela, La tía Tula, San Manuel Bueno, Mártir, Y tres historias más*. México: Editorial Porrúa, 15ª Edición, 2008 (Colección "Sepan cuántos..." No. 384).
- *Soledad*. Madrid: Espasa-Calpe, 3ª Edición, 1957 (Colección Austral, No. 570).
- *Mi Religión y Otros Ensayos Breves*. México: Espasa-Calpe, 5ª Edición, 1968.
- *Amor y Pedagogía, Nada menos que un Hombre*. España: Club internacional del Libro. 1ª Edición, 1999.

Obras de Albert Camus.

Camus, Albert; Koestler, Arthur. *La pena de Muerte*. Buenos Aires: Emecé, 1ª Edición, 2003.

Camus, Albert. *Calígula*. México: Alianza Editorial, 2ª Edición, 1984.

- *Los Posesos*. Madrid: Alianza Editorial, 1ª Edición, 2004.
- *Los Justos*. Madrid: Alianza Editorial, 5ª Edición, 1996.
- *El Revés y el Derecho*. Madrid: Alianza Editorial, 1ª Edición, 2006.
- *El extranjero*. Madrid: Alianza Editorial, 13ª Edición, 2006.
- *La peste*. México: Editorial Azteca, 1ª Edición, 1956.
- *El primer Hombre*. México: Fábula Tusquets, 1ª Edición, 2009.
- *La caída*. Buenos Aires: Losada, 1ª Edición, 2005.
- *Cartas a un Amigo Alemán*. México: Fábula Tusquets, 1ª Edición, 2012.
- *Obras 3*. Madrid: Alianza Editorial, 1ª Edición, 1996.

- *Obras 4*. Madrid: Alianza Editorial, 1ª Edición, 1996.
- *Obras 5*. Madrid: Alianza Editorial, 1ª Edición, 1996.
- *El exilio y el reino*. Madrid: Alianza Editorial, 1ª Edición, 2001.
- *El Estado de Sitio*. Madrid: Alianza Editorial, 6ª Edición, 1994.

Complementaria.

Bochenski, I. M. *La filosofía actual* (Tr. de Eugenio Ímaz). México: FCE, 9ª Edición, 1980 (Breviarios, No. 16).

Calderón, L. A., *Albert Camus, o la vigencia de una utopía*, Manizales, Editorial Universidad de Caldas, 1ª Edición, 2004.

Canals, Vidales, F. *Textos de los grandes filósofos: Edad contemporánea*. Barcelona: Editorial Herder, 4ª Edición, 1991.

Cerezo, Galán Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Editorial Trotta, 1ª Edición, 1996.

Constante Alberto; Flores Leticia, (coords.), *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Ítaca, 1ª Edición, 2008.

Descartes, René. *Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la Dirección del Espíritu, Principios de la Filosofía*. México: Editorial Porrúa, 23ª Edición, 2010 (Colección "Sepan cuántos..." No. 177).

Ferrater, Mora José, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

Gadamer, Hans-Geor. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 4ª Edición, 1991.

García-Baró, Miguel. *Del dolor, la Verdad y el Bien*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1ª Edición, 2006.

Gehlen, Arnol. *Antropología filosófica: Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo* (Tr. de: Antropologische und sozialpsychologische Untersuchungen). Barcelona: Paidós, 1ª Edición, 1993 (Paidós básica, No. 62).

- Granjel, Luis S., *Retrato de Unamuno*, Madrid, ediciones Guadarrama, 1957.
- Hartmann, Nicolai. *Estética* (Tr. Elsa Cecilia Frost). México: Universidad Autónoma de México, 1ª Edición, 1977.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Ed. Trotta, 2ª Edición, 2009.
- Jaspers, Karl. *La fe filosófica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1ª Edición, 1953.
- Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. México: Distribuciones Fontarama, 5ª Edición, 2004.
- *El Amor y la Religión*. México: Grupo Editorial Tomo, 3ª Edición, 2005.
 - *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. (Edición y tr. de Rafael Larrañeta). Valladolid: Editorial Trotta, , 2ª Edición, 1999.
- Kundera, Milan. *La inmortalidad*. México: Maxi Tusquets, 1ª Edición, 1989.
- Leopardi, Giacomo. *Poesía y Prosa* (Tr. Antonio Colinas). Madrid: Ediciones Alfaguara, 1ª Edición, 1979.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1ª Edición, 2005.
- Martínez, José, *La experiencia trágica de la muerte*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, 1ª Edición, 2010.
- Mélich, Joan-Carles. *Filosofía de la Finitud*. Barcelona: Herder, 1ª Edición, 2002.
- Nancy, Jean-Luc. *El Olvido de la Filosofía*. Madrid: Arena Libros, 1ª Edición, 2003,
- Navarro, Juan Manuel; Rodríguez, Ramón (comp). *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 2ª Edición, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia* (Tr. y prólogo: Charo Greco, Ger Groot). México: Akal, 1ª Edición, 2001 (Biblioteca lírica, No. 59).
- *Ecce Homo*. México: Grupo Editorial Tomo, 2ª Edición, 2005.

- *Humano, Demasiado Humano* (Tr. de Jaime González). México: Editores Mexicanos Unidos, 5ª Edición, 1986.

Pascal, Blas, *Pensamientos*. Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 8ª Edición, 1976 (Colección Austral, No. 96).

Pasquali, Antonio. *La moral de Epicuro*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1ª Edición, 1970.

Pérez Ana, Rosa; Ziri6n, Antonio. *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. México: Universidad Nacional Aut6noma de México, 1ª Edición, 1981.

Ramírez, 6ngel, *La filosofía trágica de Albert Camus: el tránsito del absurdo a la rebeli6n*, Málaga, Universidad de Málaga, 2001.

Ramírez, Mario T., *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 1ª Edición, 2005.

Ribas, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial, 1ª Edición, 2002.

Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. México: FCE, 2ª Edición, 2010.

- *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. México: FCE, 1ª Edición, 2008.

Saramago, Jos6. *La balsa de piedra*. México: Punto de Lectura, 1ª Edición, 2005.

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 3ª Edición 2008.

Simmel, Georg. *El problema religioso*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 1ª Edición, 2005.

- *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Caronte filosofía, 1ª Edición, 1974.

Schopenhauer, Arthur. *La Sabiduría de la vida, En Torno a la Filosofía, El amor, las Mujeres, la Muerte y otros Temas*. México: Editorial Porrúa, 1ª Edición, 1984 (Colección "Sepan cuántos..." No. 455).

Spinoza. *Ética. Tratado teol6gico-político*. México: Editorial Porrúa, 8ª Edición, 2007 (Colección "Sepan cuantos..." No. 319).

Trías, Eugenio “Sobre Ética y Condición Humana” en *Hacia una Nueva Ética* (Rosario Herrera Guido, comp.). México: Siglo XXI: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1ª Edición, 2006.

Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores, 15ª Edición, 2002.

Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, México, Fondo de cultura económica, 1996.

- *Unamuno*. Barcelona: Debate, 1ª Edición, 2003.