

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
POSTGRADO DE FILOSOFÍA
MERIDA-VENEZUELA

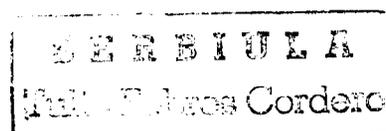
ENTRE LA TRAGEDIA Y EL LÍMITE:
*Un encuentro con y desde el Hombre, a la luz de las visiones de
Albert Camus y Eugenio Trías.*

www.bdigital.ula.ve

*Trabajo de Postgrado Presentado
ante la Universidad de los Andes
para optar al Grado de Magíster
Scientiae en Filosofía*

*AUTOR: Lic. Pedro R. Hernández P.
TUTOR: Lic. Pbro. León Sánchez Febres*

Mérida, Julio de 2005



SERBIULA - TULIO FEBRES CORDERO



B2430 C35H4

C.C. Reconocimiento

SUMARIO

En la presente investigación se expone de forma sistemática y concisa las características de los sistemas de pensamiento del filósofo francés Albert Camus (Argel 1913 - Francia 1960), y el filósofo español Eugenio Trías (Barcelona 1942 -?), en un intento de acercar el pensamiento del existencialista a la propuesta ética-antropológica del español, y establecer una aproximación, si la hubiese, en base a parámetros de una posible respuesta a la presencia del sentimiento de lo trágico en la vida, a la luz de la Filosofía del Límite y sus presupuestos. El análisis está orientado, precisamente, a lograr identificar dentro de esta búsqueda incesante del sentido de la existencia dentro de los escenarios de lo trágico del acontecer humano, la posibilidad del desbordamiento hacia el límite, nuevo lugar ontológico y ético, espacio donde el hombre tendrá la libertad de dar un nuevo sentido a la existencia, a pesar de lo absurdo de la realidad que vive.

SUMARY

In the present investigation it is exposed in a systematic and concise way the characteristics of the systems of the French philosopher's thought Albert Camus (Argel 1913 - France 1960), and the Spanish philosopher Eugenio Trías (Barcelona 1942 -?), in an intent of bringing near the thought from the existentialist to Spanish's ethics-anthropological proposal, and to establish an approach, if there is, based on parameters of a possible answer to the presence of the feeling of the tragic thing in the life, by the light of the Philosophy of the Limit and their budgets. The analysis is guided, in fact, to be able to identify inside this incessant search of the sense of the existence inside the scenarios of the tragic thing of happening human, the possibility of the overflow toward the limit, new ontologic and ethical place, the space where the man will have the freedom of giving a new sense to the existence, in spite of the absurd of the reality that lives.

*A Carmen y a Martín...
mi Madre y mi Amigo*

*Mientras exista el Hombre, existirá la esperanza,
la capacidad de ser y existir con
un sentido digno de la vida.*

www.bdigital.ula.ve

AGRADECIMIENTOS

Quizás esta sea la parte más difícil de nuestra intención, ya que siempre encontramos personas y realidades que nos ayudan, incluso nos empujan, a pensar, sentir y hacer las cosas de una forma determinada. Pero también es necesario dar gracias a aquellos que de una u otra forma, han hecho de nosotros lo que somos, pensamos y sentimos. He aquí mis agradecimientos.

- ❖ *Agradezco a Dios, eterno compañero de camino, incierto y silencioso, que es capaz de mostrarse en las personas, lugares y formas que menos espero.*
- ❖ *Agradezco a Carmen y Pedro, padres por siempre, su unión dio como fruto mi existencia y sus presencias son, sencillamente, indispensables en mi vida.*
- ❖ *Agradezco a Peter, Carolina y Nikolasa, hermanos de sangre, nuestros caminos aunque diferentes nos demuestran las semejanzas de nuestra unión filial.*
- ❖ *Agradezco a Gerardo y Gabriela, herederos indiscutibles del mundo que hemos diseñado para ustedes.*
- ❖ *Agradezco a Yeny, amor y amistad, su compañía durante todo este tiempo me ha demostrado la capacidad que tengo de dar y ser contigo.*
- ❖ *Agradezco al Postgrado de Filosofía y su cuerpo docente y administrativo por tan maravillosa oportunidad de continuar.*
- ❖ *Agradezco al Pbro. León Sánchez Febres, excelente guía, años de estudio y esfuerzo han sido recompensados con sus palabras sabias y humilde actitud.*
- ❖ *Agradezco a los amigos y compañeros, sinónimos de existencia esperanzada en el encuentro original del hombre verdaderamente humano.*
- ❖ *Agradezco a Martín, Jovito Efraín y Hugo, espíritus desde ahora, abandonaron la existencia pero sus presencias siguen reflejadas en mi diario acontecer.*

A todos, este mi más humilde esfuerzo... gracias.

INDICE

	<i>Pág.</i>
<i>Sumario</i>	<i>ii</i>
<i>Dedicatoria</i>	<i>iii</i>
<i>Agradecimiento</i>	<i>iv</i>
<i>Índice</i>	<i>v</i>
<i>Introducción</i>	<i>7</i>

*ENTRE LA TRAGEDIA Y EL LÍMITE:
Un encuentro con y desde el Hombre, a la luz de las visiones
de Albert Camus y Eugenio Trías.*

CAPITULO I

<i>Acercamiento al Fundamento Existencial</i>	<i>14</i>
1.1. <i>Planteamiento del Problema</i>	<i>14</i>
1.2. <i>Importancia del Problema</i>	<i>21</i>
1.3. <i>Antecedentes del Problema</i>	<i>23</i>
1.4. <i>Un acercamiento a la Filosofía Existencial</i>	<i>31</i>
1.4.1. <i>Sören Kierkegaard</i>	<i>31</i>
1.4.2. <i>Fedor Dostoyevski</i>	<i>35</i>
1.4.3. <i>Frederich Nietzsche</i>	<i>38</i>
1.4.4. <i>Franz Kafka</i>	<i>41</i>
1.4.5. <i>Jean Paúl Sartre</i>	<i>43</i>

CAPITULO II

<i>ALBERT CAMUS: El Hombre Rebelde</i>	<i>46</i>
2.1. <i>La aparición del Hombre Absurdo y la Tragedia</i>	<i>46</i>
2.2. <i>El Hombre Rebelde</i>	<i>55</i>
2.3. <i>Ensayos Líricos y Críticos de Albert Camus (Extractos)</i>	<i>62</i>

<i>CAPITULO III</i>	
<i>EUGENIO TRIAS: La Filosofía del Límite</i>	71
3.1. <i>Características de la Filosofía del Límite</i>	71
3.2. <i>El Vivir en el Límite</i>	77
3.3. <i>De la Razón Fronteriza (Extractos)</i>	86
<i>CAPITULO IV</i>	
<i>La Tragedia entre el Absurdo y el Límite: ¿un nuevo punto de vista?</i>	92
4.1. <i>La necesaria relación entre Absurdo, Tragedia y Límite</i>	93
<i>Conclusiones</i>	110
<i>Referencias Bibliográficas</i>	115

www.bdigital.ula.ve

INTRODUCCIÓN

Ahí donde está en nuestro poder el actuar, está también el no actuar (...) ahí donde está en nuestro poder el No, también está el Sí.

Aristóteles, Ética a Nicómaco

www.bdigital.ula.ve

No hay hombre sin libertad. Y no hay libertad sin decisión. Sin embargo, es innegable que la condición libre del hombre ha sido radicalmente cuestionada, sobre todo en nuestro tiempo. La libertad es problema de fondo, es incluso el problema fundamental de nuestro saber del hombre y de nuestro hacer.

Ya desde Kierkegaard, la angustia es precisamente la vivencia del vértigo ante el vacío, ante el no-ser de la libertad. Como lo es también en Heidegger, e incluso en Sartre, el hombre es su propia libertad y por tanto es su propia nihilidad. Expresamente la ontología sartreana desemboca en un

dualismo irreconciliable entre “el Ser” y “la Nada”, entre lo que Sartre conceptúa como “ser en sí” (necesidad) y “ser para sí” (libertad).

Desde luego, también para Sartre la libertad es el fundamento de la condición ética del hombre y de la autenticidad moral, pero en él, además la total in-determinación de la libertad desemboca en una soledad absoluta. Por lo que respecta al existencialismo, son de sobra conocidas las críticas a esta pretensión suya de fundar una auténtica vida ética sobre los supuestos de la total gratuidad y nihilidad, y más aún, de la esencial soledad. No hay ética sin libertad, pero tampoco la hay sin comunicación y sin comunidad.

Hay inequívocamente crisis de la dignidad humana; éstas no parecen tener sitio en la vida y en la cultura contemporánea; tienden a desvanecerse del ámbito de las preocupaciones actuales, señaladamente puestas en el orden de la necesidad y las necesidades.

“El hombre tiene necesidad de algo que es nada (...); es la alianza de lo necesario y lo imposible”¹. No se ha producido solamente el derrumbe de una fundamentación trascendente de la ética, con dicho derrumbe se ha dado también el quebranto de toda confianza en aquello que se designó como arété o excelencia (virtud) del hombre. A la muerte de Dios, se ha sobrevenido también la sospecha de que no hay nada tampoco en el hombre mismo que funde una condición ética y una tendencia al valor.

¹ Cfr. MORENO Luis. La Tragedia en la Literatura, en Revista Utopía y Praxis Latinoamericana, Maracaibo, (Nº 11-2002) pp. 42

Como se sabe, desde Dostoyevski, con la pérdida del fundamento en Dios se pierde lo que fungía como soporte esencial y como criterio último, universal y necesario del mundo de los valores. En términos del mismo Dostoyevski, el estado del "todo está permitido", todo vale por igual y por tanto, nada vale en realidad.

Se disuelve así, toda diferenciación entre "lo bueno y lo malo"; la acción pierde su cualidad moral y la vida se precipita hacia un completo relativismo y hacia un literal indiferentismo. O como se dice en el conocido pasaje de Albert Camus:

Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. No hay nada en pro y nada en contra; el asesino no tiene razón ni deja de tenerla. Se pueden atizar los hornos crematorios tanto como se puede uno dedicar al cuidado de los leprosos.²

Y al no existir ningún horizonte trascendente se piensa, además, que no hay tampoco metas o ideales que motiven o muevan la fuerza de la superación humana. Tiende a anularse todo ímpetu y todo esfuerzo por ir más allá de "lo real", de "la naturaleza", de "lo inalterable", de "la necesidad" en suma.

Decae el poder humano de cambio, tanto de transformación externa (histórica), como interna (ética). Se produce, en fin, un profundo debilitamiento de la condición cualitativa, individual, personal del ser

² Cfr. CAMUS Albert. *El hombre Rebelde*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 11

humano. La singularidad o la unicidad queda absorbida dentro de las grandes determinaciones de la vida colectiva, de los sistemas y estructuras de lo social. Se olvida así, al ser humano como sujeto concreto en una situación concreta.

Lo que resta después de estos desengaños y reconocimientos, la idea de hombre que queda, desnudo ya sin "máscaras" y disfraces, no es la de otra condición humana con su propia excelencia, sino al contrario; el resultado es una visión esencialmente negativa de la naturaleza humana, ajena en sí, cuando no opuesta, a todo lo que pueden ser aspiraciones y valores éticos.

Se niega, entonces, todo movimiento de "ascenso", de trascendencia de la propia vida, toda capacidad humana de introducir cambios reales en el ser y toda posibilidad de alcanzar una verdadera unión inter-humana (como lo veremos con la propuesta del filósofo español, Eugenio Írias), negándose con ello, en definitiva, toda posibilidad de lo ético en cuanto tal.

El hombre queda así concebido como un ser esclavizante-esclavizado, inmerso en un orden de mera fatalidad donde no prevalece haber sitio posible para la ética y la libertad.

La noción de hombre se halla normalmente asociada a otras nociones: sujeto humano, persona humana, yo, identidad personal o self, conciencia, autoconciencia. Todas ellas aluden a un mismo fenómeno de identidad: identidad de conciencia consigo misma, identidad de la persona o del sujeto a través de sus fluctuaciones temporales e históricas, a través de su adherencia accidental a diferentes papeles sociales o roles. Esa identidad constituye una sustancia: una última instancia,

incommovible que se mantiene intacta a través de los diferentes papeles que interpreta o representa.³

Parece indispensable que – sin abandonar precisamente la radicalidad del enfoque ontológico ni los profundos hallazgos de las filosofías de la existencia – se superen las visiones parciales y nihilistas de la condición temporal y libre del hombre que han caracterizado estas filosofías. Particularmente, es necesario ver cómo la libertad es verdadero fundamento de la eticidad: no de una u otra moral determinada, sino de la condición humana ética del hombre y del fenómeno de moralidad en general, con todas sus notas distintivas.

Es cierto que la ética es soledad, interioridad, vivir dentro de mis límites y, en esencia, autenticidad; pero es igualmente cierto que es también lo contrario: comunicación, sociedad, acuerdo, salir al límite, afirmación del vínculo interhumano.

Junto con esta condición del hombre, se hace indispensable recobrar la dignidad humana: las capacidades afirmativas inherentes del hombre; el impulso originario de expansión y elevación de la vida, la fuerza de persistencia y de crecimiento interior, de trascendencia y creatividad; más allá del absurdo existencial y de la salida del hombre a este mundo que no se hace confiable.

³ Cfr. TRÍAS Eugenio. *Filosofía y Carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1984, pp. 83

La libertad como una de las fuentes de gozo existencial y no sólo de angustia: como equivalente de autonomía y autarquía (suficiencia y plenitud interior), de fortaleza y de seguridad existencial.

En este sentido se hace el reclamo de una ética con contenido, fundada precisamente en la condición humana, no meramente formal, ni tampoco condenada a la angustia de su propio vacío y total indeterminación.

Los distintos existencialismos han denunciado precisamente esta humana tentación de sometimiento, la universal tendencia a quedar presos del temor, de la impotencia, de todo cuanto implique deshacerse del angustioso compromiso de ser libres y apelar a la propia y solitaria conciencia actuando de acuerdo con ella. La manifestación misma es el suceso trágico, la revelación de lo que está ahí desde hace tiempo⁴.

He aquí nuestra intención, nuestra investigación. Hemos querido comprender el punto de partida que nos establecieron los pensadores como Kierkegaard, Heidegger, Buber, Sartre, De Beauvoir, Dostoyevski y, en este caso particular, el francés Camus, en la búsqueda del sentido de la existencia dentro de los esquemas absurdo, angustia y tragedia que vive en el hombre en su encuentro con el mundo y revisar los nuevos postulados de la fundamentación ética y antropológica desde el interesante punto de partida del español Eugenio Trías, para intentar realizar un acercamiento entre estas situaciones tan contrarias como la tragedia y la nueva propuesta del límite.

⁴ Cfr. VON BALTHASAR Hans Urs, Gloria, Barcelona. pp. 96

Se dividirá en tres sencillas partes, a saber, un capítulo (Capítulo. II) dedicado a la exposición breve y concisa del estilo de pensamiento filosófico del francés Camus; otro capítulo (Capítulo III) dedicado por igual a la interpretación del nuevo sistema filosófico del español Trías y, en un esfuerzo titánico, un último capítulo (Capítulo IV) donde intentaremos exponer lo que tiene o no de relación los sistemas antes expresados. Al hacerse manifiesta la dimensión profunda del deseo y de las motivaciones inconscientes, se revela el auténtico rostro moral del hombre.⁵

www.bdigital.ula.ve

⁵ Cfr. CAMUS Albert. *Los Justos-Los Poseos*, Buenos Aires, Losada, 1994, pp. 46.

Capítulo I

Acercamiento al Fundamento Existencial

1.1. Planteamiento del Problema.

"Un pensador es un hombre cuyo destino consiste en representar simbólicamente su tiempo, por medio de sus intuiciones y conceptos personales. Entendiendo que la verdad no la construye él, sino la descubre en sí mismo: la verdad es el pensador mismo, es la esencia propia reducida a las palabras, el sentido de su personalidad vaciado en una doctrina y la verdad es inmutable para toda la vida, porque es idéntica a la vida".

Oswaldo Spengler

Se debe a la modernidad el descubrimiento del individuo. Y se debe al racionalismo el establecimiento del YO como centro del universo.

Somos -escribe Antonio Machado en su prólogo a Campos de Castilla- víctimas de un doble espejismo. Si miramos afuera y procuramos penetrar en las cosas, nuestro mundo externo pierde en solidez, y acaba por disipárenos cuando llegamos a creer que no existe por sí, sino por nosotros. Pero si, convencidos de la íntima realidad, miramos adentro, entonces todo nos

parece venir de fuera, y es nuestro mundo interior, nosotros mismos, lo que se desvanece. ... Un hombre atento a sí mismo, y procurando auscultarse, ahoga la única voz que podría escuchar: la suya; pero le aturden los ruidos extraños. ¿Seremos, pues, meros espectadores del mundo? Pero nuestros ojos están cargados de razón, y la razón analiza y disuelve. Pronto veremos el teatro en ruinas, y, al cabo, nuestra sola sombra proyectada en la escena.

Sin duda Camus es uno de los escritores más representativos de la Francia de la segunda posguerra. Su obra abarca la narrativa, el drama y el ensayo, logrando así en 1957 el premio Nóbel de literatura. No menos interesante es su vida, digna de ser admirada. Partiendo de un niño indigente, logra superar todos los obstáculos y lo logra por circunstancias de la vida que lo van alejando de lo que parecía un destino determinado y por su condición de rebelde. Camus podría haber sido un pobre obrero, un futbolista o un revolucionario, pero hechos concreto en su vida, le permitió ser uno de los pensadores contemporáneos más importantes.

La formación literaria de Albert Camus hace todavía más explícita esta preocupación. Estamos en la época de la premeditación y del crimen perfecto, comenta en una de sus más importantes obras. La coartada de nuestros criminales es la filosofía; el crimen se razona y adopta las figuras del silogismo, se hace universal como la ciencia. El objetivo que se propone Camus es: no indignarse, sino saber cómo conducirnos en el mundo actual

siendo como es. El asesinato es la cuestión: asesinato, rebelión, suicidio.

Noción central: el sentimiento del absurdo.

Pero, por otra parte, el hombre vive en sociedad, y esto le obliga a una segunda superación: del "ser para sí" ha de pasar al "ser para otro": "yo no puedo definirme si no en relación con otro". La existencia del otro es lo que me permite definirme a mí mismo en una relación, siempre conflictiva y la autenticidad y veracidad del hombre es el estar obligadamente solo. "Soledad", "angustia", "desesperación" son estados obligados y habituales de la conciencia del hombre que quiere ser "para sí", autoconsciente. El hombre es "una pasión inútil".¹

El hombre se elige y, al elegirse, elige todos los hombres. La vida en sociedad es, sobre todo, compromiso. Nuestra responsabilidad, en cada caso, es tan grande que nuestra elección afecta a toda la humanidad. De ahí brota la angustia y la desesperación. No es que el hombre se angustie, el hombre es angustia y al mismo tiempo, absurdo. Pues si huye de la responsabilidad ante su elección encogiéndose de hombros cae en la mala fe. Todo ocurre como si para todo hombre toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que él hace y se rigiera por lo que él hace. Pero la angustia existencial no es algo que conduzca a la inacción, al quietismo, a la resignación o a la consolación. "La angustia es parte de la acción", fundamento de la acción comprometida.

¹ Cfr. CAMUS Albert. *El hombre Rebelde*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 16

La derelicción (el estar yecto, arrojado en el mundo) y la desesperación del hombre son consecuencias del hecho de que Dios no existe. También para el existencialismo Dios es una hipótesis inútil; pero a diferencia de la moral laica ilustrada que querría suprimir a Dios con el menor coste posible, es decir, como si nada de lo demás, en las normas morales, cambiara si Dios no existe; el existencialista piensa, en cambio, que, sin Dios, desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible. No hay valores eternos, absolutos o universales. El reconocimiento de que Dios no existe tiene un precio: no hay consolación posible.

El TÚ y el NOSOTROS que descubrimos en las primeras etapas de nuestra excursión por la vida, determinará y mediatizará nuestros sucesivos descubrimientos del entorno o mundo y el descubrimiento del propio yo como una proyección o reflejo del exterior.

La comunidad humana inventa el territorio, pero no lo hace sino dentro de una perspectiva dada. Las condiciones materiales son co-determinantes de la forma de descubrir y entender nuestros territorios. La comunidad del nosotros determina la imagen individual del mundo porque los individuos que la integran son de constitución semejante. En otro caso la comunicación y la influencia mutua serían imposibles.

De ahí, que en sus tesis, Trías sostiene que el papel del ser humano es el de límite y frontera en las encrucijadas del mundo contemporáneo, y que

ese carácter fronterizo impone una reflexión con dimensiones éticas, políticas y hasta espirituales. Más aún, esa reflexión es inexcusable en un momento en que nos hallamos invadidos por falsos universalismos (como los que propone ciertas formas de globalización) y por irritantes particularismos (como ciertos modos de integrismos religiosos).

Podemos definir que si bien la filosofía, como la define Trías, es un saber crepuscular, que llega siempre tarde respecto a la acción inconsciente, sin embargo, ella es siempre la primera en tomar conciencia de lo acaecido.

El ser es devenir o suceder: singular sensible en devenir derivado de un fundamento en falta y referido a un fin sin fin. La fase deconstructiva de la filosofía del límite no es otra cosa que desenmascarar esta ingenuidad de la conciencia crítica y hacerla caminar hacia una conciencia crítica madura. El aparecer del límite en su dimensión ontológica, pero de una ontología trágica, no es sino la gran revolución de este pensar crítico.

Es la idea de ser del límite, que conlleva una concepción de la condición humana como condición fronteriza. El límite no es sólo fundamento sino sobre todo sujeto.²

En él, el límite empieza a mostrarse como un espacio habitable, en el que el ser humano aparece como ser fronterizo, es decir, como ser que vive en relación y proximidad de la frontera.

² Cfr. TRÍAS Eugenio. *Ética y Condición Humana*, Barcelona, Península, 2000, pp. 13.

El pensamiento advierte por doquier el límite: límite entre ser y nada, límite entre razón y sin razón, límite entre tragedia y esperanza.

Nos hemos acercado así al propio origen de nuestra investigación. La presente quiere tener como objetivo acercar en sus naturalezas propias, los sistemas de pensamiento de estos dos autores que, aunque lejanos en tiempo e idiosincrasia, si actuales en sus visiones contemporáneas del acontecer del hombre en sí y en su relación con los otros.

Más allá de una simple relación sistémica, es nuestra tarea forjar una relación necesaria, planteada ya implícitamente a lo largo de la historia, entre dos conceptos al parecer contrarios. Pero allí mismo, en esa supuesta contrariedad, encontramos una asociación, casi indisoluble (a nuestro muy propio parecer) de los conceptos de tragedia y límite. en una época como la que vivimos.

Despojándonos de entendimiento de esos conceptos en su carácter nefasto, diríamos casi concluyentes en su forma negativa, hallamos una conexión que puede ayudarnos a comprender cada día mejor, el encuentro del hombre con el mundo, esa llamada a lo que le rodea y su despertar en el acontecimiento de su vida cotidiana.

Debemos aclarar que dicha tarea es, aunque titánica, apasionante en el hecho de acercar a estos dos autores de dos nacionalidades distintas, en

momentos históricos distintos pero puntuales y actuales en sus planteamientos.

Solo el hombre que se encuentra en su plano existencial, en ese marco trágico entre el absurdo y la necesidad de salvar su existencia, en el contexto innovador del límite como encuentro esencial, marcado por un sistema auténtico ético, para nuestro parecer, podrá llegar a establecerse en el mundo como algo verdadero.³

Nuestra capacidad cotidiana de recepción no ha aumentado, pero los objetos que reclaman nuestra atención son cada vez más numerosos. La conciencia de los detalles desaparece así con la velocidad. La configuración del territorio se desvanece. Resultado de esta transformación de nuestra conciencia es la extraterritorialidad que nos caracteriza, un estar siempre en otra parte que hace del hombre moderno, y aun más, el contemporáneo, un ser desarraigado y un exiliado nato.

He aquí nuestro problema, y nuestro esfuerzo, dar una respuesta actual y acorde a las necesidades del mundo contemporáneo.

³ Cfr. MORENO Luis. *La Tragedia en la Literatura*, Op. cit., pp. 49.

1.2 Importancia del Problema

Exponer la importancia del problema del hombre contemporáneo, en lo que respecta al planteamiento del sentido de su existencia consigo mismo y con los demás, en un acontecer diario, cargado de circunstancias y situaciones límite es, por así decirlo, una difícil pero interesante y apasionante labor.

Más aún, si trata de conciliar en puntos similares las perspectivas y sistemas de pensamientos de dos autores alejados por el momento histórico al que pertenecen, por su idiosincrasia, por las circunstancias que los edificaron, por los planteamientos filosóficos que diseñaron, y por su estilo de exposición temática.

“Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia- ¿y qué otra cosa es el ser humano?, afirma Nietzsche. La presencia de lo trágico, de lo absurdo, de la noción de límite, de la angustia, por mencionar algunos, nos hace re-pensar al hombre en su quehacer y tratar de darle una nueva perspectiva. ¿Y quién pudiera negar que esta necesidad no nos es urgente y necesaria?”

Expresar el conjunto sistemático del pensamiento del filósofo contemporáneo francés y darle el verdadero sentido que trató de exponer en sus obras literarias y, además, presentar una solución innovadora, en el marco existencial y ético del corriente filosófico, como lo es la propuesta del

filósofo contemporáneo español Eugenio Trías, es un acercamiento, y uno más de los innumerables intentos, aciertos y fallos que los grandes pensadores, tanto antiguos como actuales, han tenido en la ardua tarea de preguntarse por el sentido del hombre en el mundo, más que de responderla.

Es una reflexión que no quiere parecer suntuosa de alcanzar vislumbrar soluciones inmediatas o más allá, válidas universalmente. Es una reflexión que se quiere acercar, como tantas otras, a la preocupación y especulación por encontrar el camino más correcto en la búsqueda del hombre, de su sentido, de su existencia, de su ubicación y sobre todo, en replantear su esencia, su posición y su quehacer que, definitivamente, tiene que llegar a encontrarse con el otro en ese límite que nos proporcionará el mundo tan buscado y necesitado por todos.

Un ver más lejano, un ver "mas allá de nuestras narices", exige cierto esfuerzo pero es, al fin y al cabo, accesible y constituye la tarea más inmediata. Lo más difícil de todo, lo más tardío y casi inasequible, es estudiar la propia nariz sobre la cual reposan los lentes que configuran nuestra visión de la realidad. Y cuando al fin se nos antoja que arribamos a ello, lo hacemos mediatizados por lo externo.

Es en conclusión, re-pensar al hombre como un sujeto particular en situaciones particulares, en sus necesidades actuales y re-ubicarnos en un

sistema más ecuánime con nuestra verdadera naturaleza: seres de relaciones y circunstancias.

1.3. Antecedentes del Problema

“Para la mayoría de los hombres la guerra es el fin de la soledad. Para mí es la soledad infinita”.

Albert Camus.

El género Literario de la Tragedia floreció en el siglo V a.C. con autores como Esquilo, Sófocles y Eurípides. Las obras son solemnes, escritas en verso y estructuradas en escenas (episodios) entre personajes (nunca hay más de tres actores hablando en una escena) e intervenciones del coro en forma de canciones (odas). Las historias están basadas en su mayoría en mitos o antiguos relatos, aunque el objetivo no fuera simplemente volver a contar esas historias (sobre las que los poetas se tomaban frecuentes libertades), sino hacer consideraciones sobre el carácter de los personajes, el papel de la humanidad en el mundo y las consecuencias de las acciones individuales. Por lo general, eran obras de poca acción y los hechos se relataban a través de diálogos y canciones del coro.⁴

Las obras se representaban en festivales en honor de Dionisio; entre estos festivales se encontraban el Gran Dionisiaco de Atenas, en primavera; el Dionisiaco Rural, en invierno; y la Lenaea, también en invierno tras el

⁴ Cfr. VON BALTHASAR Hans Urs, *Gloria*, Op. cit., pp. 98.

Rural. Se seleccionaban las obras de tres poetas para su representación. Aparte de tres obras trágicas (una trilogía), cada poeta tenía que presentar una sátira y una farsa, a menudo atrevida parodia sobre los dioses y sus mitos.

Nietzsche intenta ver en Sócrates el origen del pensamiento racional, con el cual se aniquila la cultura de la antigua Grecia, que es para el filósofo germano, la etapa más floreciente y rica de la historia universal. Y se abre paso en cambio, a los primeros gérmenes de la decadencia de la cultura occidental.⁵

Por ello, el filósofo alemán ama esta cultura pues comporta una visión trágica del mundo, en la cual, se dejaba aflorar la vida instintiva, el arrebatado inconsciente, predominan la agresividad y el erotismo. Dionisio es el representante de este sentido trágico, en donde las pasiones son más valiosas que las razones. Lo dionisiaco implica además, la unidad de todos los seres y la naturaleza. Unidad del dolor y la alegría, del bien y del mal, elementos que se hallan en una rotación perpetua. Es el paso a lo que Nietzsche denomina "la unidad primordial". Por lo tanto, en un mundo configurado de esta manera, donde todo es parte del ser, no hay espacio para la moral, pues no hay propiamente actos o situaciones malas.

⁵ Cfr. GONZALES Juliana. *Ética y Libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 167.

Todo es parte de lo uno, incluso el dolor y la crueldad. Además de la vitalidad dionisiaca y el mal concebido trágicamente, la intuición es otro elemento central de la óptica trágica. La intuición es el medio fundamental para acceder a la vida misma, a través de la cual se encuentra el hombre con aquella unidad primordial que mencionamos.

Pero ésta óptica trágica, alegre, desenfrenada, pasional, amoral, comenzó de pronto a descomponerse. En su lugar, florece un nuevo modo del pensar hasta entonces desconocido, el pensamiento filosófico. La filosofía nace cuando muere la tragedia. Este nuevo modo de concebir el ser, la tendencia teórica, que Sócrates habría impulsado, es de alguna manera un desajuste, un lamentable error, mediante el cual, se pone en marcha una devastadora interpretación de la realidad y que conforma nuestra actual cultura occidental.

Al sentido trágico entonces, puede oponerse con propiedad este sentido teórico o socrático. Cuando Sócrates se da cuenta de que él, es el único que se asume no sabiendo nada, ese saber que no sabe, es para Nietzsche, el ápice de la sabiduría. De una nueva sabiduría que se erige como rectora y que acaba con el modo tradicional de vincularse el hombre con lo existente. Este emergente socratismo se caracteriza entre otras cosas, por una represión de las pasiones para dar preferencia a la racionalidad y la medida. La negación de los instintos que estarían asociados a la falta de inteligencia, es un

elemento fundamental y aberrante de la tendencia socrática. En cambio, hay una valoración de la racionalidad y el conocimiento, que se manifiestan plenamente en las tres tesis socráticas; "la virtud es el saber", "se peca sólo por ignorancia", "el virtuoso es feliz". Esto es, que el saber, el conocimiento, constituyen la virtud por excelencia y la ignorancia, por el contrario, un mal.

Kierkegaard, que vivió a principios del siglo XIX, en el apogeo de la burguesía liberal, cuando la filosofía había culminado en el idealismo clásico, asistió a las clases de Hegel, que era el máximo maestro de su tiempo. Pero toda esa concepción racional y perfecta del mundo le pareció falsa, no se acomodaba a la imperfección y a la miseria del mundo real. Por eso atacó violentamente la filosofía de Hegel y a todos los representantes del idealismo clásico alemán, a quienes calificó de burgueses "satisfechos" que ignoraban la realidad, el desarraigo, la esclavitud que producen las maquinas, la amargura, el dolor, y la vida.⁶

Sartre es el más célebre representante del problema propuesto. Su filosofía ha sido calificada de existencialismo ateo, porque prescinde en forma total de Dios y de toda trascendencia, para quedarse en la pura inmanencia del ser como persona. Por eso, su doctrina va a tener grandes consecuencias éticas, antropológicas, en la época actual, no sólo en el pensamiento sino en las formas de vida. Es el producto de la influencia de Kierkegaard, de Husser

⁶ Cfr. PRINI Pietro. *Historia del Existencialismo*, Barcelona, Herder, 1992, pp. 23

y también de Heidegger, de quién él se proclama su continuador, aunque el mismo Heidegger rechazó tal afirmación.

Algunas consecuencias del pensamiento de Sartre serían la negación de todo valor y objetivos de la vida. Por eso su afirmación: la vida humana no tiene ningún sentido. Se observó, a sí mismo, una marcada preferencia por las relaciones tempestuosas, a pesar de su vida al lado de Simone de Beauvoir, grande pensadora que colabora con la construcción de su pensamiento y, al igual que Camus, inician un camino de estudio o investigación sobre el existencialismo.

El punto de partida de la filosofía de Sartre es el absurdo, que oscila entre el ser y la nada, entre la vida y la muerte. He ahí el motivo de la angustia. Logró radiografiar en sus libros el estado de ánimo del hombre europeo que se encuentra con los despojos de la guerra, la aniquilación física que aplasta todo optimismo y recuerda al hombre el sinsentido que tiene la vida.⁷

Sartre define al hombre como una pasión inútil, pero él no se resigna a ser nada. Por eso busca desesperadamente una forma de afianzarse, de autorrealizarse y lo intenta por tres caminos que podemos llamar: primero, tendencia a la nada, segundo, tendencia al otro y tercero, tendencia al ser. Según Sartre el hombre está condenado a la libertad. Pero esa libertad es

⁷ Cfr. HIRSCHBERGER Johannes. Breve Historia de la Filosofía, Barcelona, Herder, 1982, pp.317.

absurda porque ha sido dada sin su consentimiento, y porque además es incapaz de llegar al objetivo que se propone.

El hombre fracasa en la búsqueda del ser por medio de la conciencia y de la libertad. Entonces, trata de apropiarse a través del "otro", pretendiendo convertirse en Dios, que sería la realización del imposible metafísico del ser y no ser al mismo tiempo. Porque Dios no existe, con esto llega Sartre a fundamentar una moral sin preceptos, ni deberes, es decir, una inmoralidad total, expresada en la proposición "Si Dios no existe, todo está permitido".

Ello significa que no hay valores fijos, ni eternos, que no hay normas preestablecidas. El hombre tiene que elegirlos, crearlos de acuerdo con sus convicciones personales. En este aspecto la filosofía de Sartre trata de ser optimista en la medida en que el hombre es responsable de la construcción de su propio proyecto de vida.

En resumen, en lo que se refiere al concepto de tragedia, unido al de la angustia y el absurdo, han traspasado la barrera histórica y se han convertido, por decirlo de alguna forma, en puntos de reflexión constantes a lo largo del desarrollo del pensamiento filosófico, partiendo del nacimiento de la tragedia y el mito como géneros literarios de la comunidad helenística, pasando a manos del hombre moderno, en su máxima representación con el alemán Nietzsche, Kierkegaard, Sartre, Beauvoir, Marcel, Unamuno, Camus, Heidegger, Buber, por nombrar algunos.

Un problema que, avistado por las nuevas concepciones éticas-antropológicas de las últimas décadas de la investigación filosófica, entre los más destacados, la comunidad filosófica española, ha replanteado su sentido y busca vislumbrar nuevas posiciones ante el hombre que se presenta en rebelión, una rebelión que lo conduce naturalmente a una nueva ubicación en el mundo, y esta a su vez, debe ser regulada, como es el caso de las teorías del español Trías.

Cuando Trías nos habla del limes y frontera, de ninguna de las maneras se está refiriendo al inconsciente freudiano. Dar al limes un estatuto ontológico es algo que hasta ahora ningún discurso filosófico ha acometido.

Como anterior a Trías, ciertamente desde Descartes a Kant y de este a Wittgenstein y a Heidegger se ha insistido en la idea de límite o frontera (Grenze): límite de conocer en Kant o límite de decir o del lenguaje y del mundo en Wittgenstein o límite del mundo como mundo en Heidegger.

También se usa en la tradición trascendentalista, la metáfora del horizonte, como Platón pensó la idea como horos, límite que permite definir y delimitar su contenido. Pero antes que el español, no ha habido ninguna filosofía que trate de concebir y conceptualizar el ser en tanto que ser como limes, como límite y frontera. En este sentido, abandona el subjetivismo de las fenomenologías para volverse a la ontología.

Todas las diferentes partes que él va organizando en su filosofía, tienen un desarrollo secuencial pero progresivo y armónico. En *La Lógica del Límite* (1991) intenta destacar el valor de la noción de límite para poder desde allí descubrir un espacio que le permita sortear el nihilismo. Inaugura así el espacio lógico diferente que intentará poner a prueba desde la perspectiva metodológica como hermenéutica.

En *La Edad del Espíritu* (1994) muestra cómo la aventura humana del pensamiento, al enfrentarse al enigma de lo sagrado, va dando respuestas diferentes, de las que derivan los grandes marcos teóricos y filosóficos que están en la raíz de las principales culturas. *La Razón Fronteriza* (1999) resulta ser un ejercicio de radicalidad filosófica, dedicando sus páginas a la Nada y a la Muerte. En *Ética y Condición Humana* (2000) aboga por una nueva ética que a las puertas de este milenio, revise y asiente las bases del papel del hombre como límite y frontera en las diversas encrucijadas del mundo contemporáneo.

Entre todos sus obras podemos enumerar: *La filosofía y su sombra* (1969), *Filosofía y Carnaval* (1971), *Drama e identidad* (1974), *El artista y la ciudad* (1976), *El lenguaje del perdón (un ensayo sobre Hegel)*, *Tratado de la pasión* (1981), *La filosofía del futuro* (1983), *Los límites del mundo* (1985), *La aventura filosófica* (1988), *La Lógica del Límite* (1991), *Lo bello y lo siniestro* (Premio Nacional de Ensayo de 1993), *La edad del espíritu* (1994),

Diccionario del Espíritu (1996), Pensar la religión (1997, Vértigo y pasión (1998), La Razón Fronteriza (1999), Ética y Condición Humana (2000)

El punto de partida de la ontología de Trías comienza dejando libre el ser como aquello que sostiene el presentarse mismo de toda figura fenoménica. El ser tiene que aparecer.

1.4. Un acercamiento a la Filosofía Existencial.

Hemos querido exponer en este párrafo, los contenidos esenciales de aquellos pensadores llamados existencialistas, que han servido de fundamento a tantos sistemas de pensamiento y reflexiones actuales, como una suerte de refuerzo a nuestra anterior exposición en los Antecedentes del Problema.

Por eso, dedicaremos unas páginas a los puntos esenciales de las reflexiones de los filósofos Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche, Kafka, y Sartre, como base fundamental de nuestra investigación.

1.4.1. Sören Kierkegaard

El carácter reflexivo, casi podríamos afirmar "romanticismo", descubrió, quizás, por primera vez con tanta profundidad, la gran discordia que hay en el interior del hombre, o que es más bien el hombre mismo, entre

su ser singular y auténtico y su posibilidad de inventarse de otro modo., el vértigo infinito de su posibilidad de negarse y falsificarse.³

El mal del siglo, esa oscura e inexpresable melancolía que envuelve e invade el alma, es el fruto amargo de la imparable negatividad. En este sentido, "la desesperación" es para Kierkegaard el fondo opaco o el peso o la culpa del hombre que no sabe aceptarse profundamente a sí mismo.

Es una enfermedad mortal, un eterno morir pero sin morir, una autodestrucción impotente. Es como un fuego que se ha prendido en el yo que, sin embargo, no puede quemar. El hombre tanto desea desesperadamente ser él mismo como no serlo. A veces quiere ser tan plenamente él mismo, que se convierte en un Dios horrible.

Preso de un furor demoníaco, el hombre quiere, por odio a la existencia, por odio a sí mismo, ser él mismo con todo su horror y protestar con este tormento contra todo el ser. A veces sale de sí mismo y se lanza a la máxima distracción y ya no quiere reconocerse. En ambos casos, tanto si se busca como si se escapa, no se posee; las dos formas de desesperación no pueden ser diferentes entre sí, no son sino dos aspectos del mismo fenómeno del mal entendimiento entre el yo y el sí mismo.

La debilidad y el desafío, el rechazo de sí y el deleite voluntario en uno mismo se mezclan entre sí. Todo hombre está desesperado incluso aquel que

³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 270.

no siente en sí desesperación alguna. El hombre está desesperado, dice Kierkegaard, excepto cuando “poniéndose en relación consigo mismo, queriendo ser él mismo, el yo se funde diáfananamente en la potencia que lo ha puesto”.⁹

Porque la esencia del yo consiste en ser una síntesis de infinito e finito, de temporal y de eterno, de libertad y de necesidad, pero una síntesis que no se ha hecho a sí misma, sino que ha sido hecha por Otro, originariamente.

El yo que él desesperadamente quiere ser es un yo que él no es (porque ser el yo que él es de verdad, es propiamente lo contrario de la desesperación); es decir, el desesperado quiere separar su yo de la potencia que lo ha puesto. Pero esto no puede hacerlo, pese a toda su desesperación; pese a todos los esfuerzos de la desesperación, aquella potencia es más fuerte que él y lo obliga a ser aquel yo que él no quiere ser (...) Verse obligado a ser un yo como él no quiere ser, es su tormento, el tormento de no poder desembarazarse de sí mismo.¹⁰

De esta manera, la raíz de la desesperación consiste en el no querer aceptarse como puesto por Dios, en la falta de aquella “humildad ontológica”, como la llamará más tarde Marcel, es también el sentido más genuino del mensaje cristiano.

⁹ Cfr. RÍVERO D. G. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 626.

¹⁰ Cfr. *Ibidem.* pp. 629.

Podemos observar en El Concepto de la Angustia, como descubre, en el primer instante en que aparece la conciencia, el crepúsculo de lo humano, el nacimiento del ego. El hombre nace para sí mismo como yo individual, saliendo de la inocencia originaria de la pura sensibilidad, cuando al desvelarse la ley moral, trascendente y divina, señala sus límites, arrojándolo al mismo tiempo a merced de la tentación de superar y romper los vínculos.¹¹

La angustia es ese sentimiento que penetra hasta el fondo de la sustancia singular de cada hombre que se descubre como una individualidad "ante Dios" y se siente agarrado por la garganta por el vértigo de la propia infinita libertad de negarse y de ser él mismo "como Dios".¹²

La duda tanto como la angustia, son la amenaza de una perturbación radical de la tranquilidad del orden, aún más el gusto, la fascinación sutil de la destrucción y de la muerte: por esto la angustia es ya culpabilidad, es pecado. De ella sólo nos podemos librar a través de la intervención decisiva de la reafirmación mediante la cual el individuo se transcribe en sí, en el tiempo, la eternidad de la propia verdad, y para poder superar el infinito intervalo de la angustia, necesita la ayuda infinita de la gracia.

Esta es la verdad nacida de aquel gran esfuerzo de tensiones, de conflictos y luchas, que fue para Kierkegaard la comprensión de la vida interior. El sentido cristiano de la vida es la desaparición del placer de vivir,

¹¹ Cfr. URDANOZ Teófilo. *Historia de la Filosofía*. Madrid, BAC, 1984, pp. 123.

¹² Cfr. LARROYO y CASO. *Filosofía*, México, Jackson Editores, 1971, 148.

para que se manifieste el carácter y el destino espiritual de los seres dispuestos al amor de Dios.

“Esta decisión siempre será un riesgo, el existente se sentirá rodeado de incertidumbre, lleno de incertidumbre él mismo, pero él y sólo él decidirá”.¹³

1.4.2. Fedor Dostoyevski

La percepción aguda y extrema de las contradicciones, de las dualidades y de las antítesis más dramáticas de la moralidad es precisamente el contenido constante de la obra de Dostoyevski. Cabe reconocer que esta conciencia trágica de la oposición, de la tensión y el claroscuro existencial es lo que constituye el espíritu dostoyevskiano por excelencia.

Influido por la filosofía del devenir y de la contradicción, lleva a la literatura a nueva concepción del ser que comienza a reconocerse como cambio y penetrando en el no-ser, del vacío, del desdoblamiento y la contradicción del corazón mismo de su propio movimiento.

Para él, ni lo humano, ni lo ético, desembocan en contradicciones absolutas e insolubles, más allá de toda lógica posible y toda euclídeana razón. En su visión el sujeto humano, el yo no es un principio unitario e inalterable, idéntico a sí mismo, sino todo lo contrario. Contiene una división

¹³ Cfr. KIERKEGAARD Sören. *El concepto de Angustia*, Madrid, Orbis, 1984, pp. 93

interna, un desgarramiento o escisión profunda; se desdobra en oposiciones y tensiones radicales que determinan el carácter dinámico y no estático de la existencia.¹⁴

*El hombre no es ni puramente bueno ni malo; su existencia se decide en un bien o un mal definitivos. Eso es, precisamente, lo trágico que caracteriza lo ético. De hecho, anticipa la angustia ante el absurdo de nuestro ser contingente, finito y mortal, la anticipa porque ya está presente en él mismo y en el ánimo de su tiempo.*¹⁵

El humanismo de este pensador se centra en hacer manifiesta la clara conciencia de que el amor por el hombre conlleva a la esperanza y la desesperación de la condición humana. Los Hermanos Karamasov se cifra en que, los fundamentales problemas humanos ahí planteados se superan y no, conducen a la pérdida del sentido de la vida humana, a la vez que a su reencuentro esperanzador y, ni una cosa ni la otra parecen ser definitivas. Quedan ahí ambas posibilidades, para la libre respuesta de los hombres.

La tragedia del hombre es para Dostoyevski es que no nace moralizado., culturizado: nace niño, nace inocente o amoral, entre lo natural y lo moral, entre la inocencia y la culpa, entre lo involuntario y lo voluntario, entre la fatalidad y la libertad, entre la irracionalidad de este mundo humano penetrado del mal y los afanes humanos de la razón y bondad. "Yo no niego

¹⁴ Cfr. GONZALES Juliana. *El Malestar en la Moral*, México, Planeta, 1986, pp. 134.

¹⁵ Cfr. BERDIAEFF N. *El credo de Dostoyevski*, Barcelona, Apolo, 1951, pp. 50

a Dios; lo que no admito es ese Universo divino por Él creado; a ese Universo de Dios no puedo avenirme a aceptarlo.¹⁶

Lo constituye en realidad, la base común de la desesperada voluntad de afirmación de sí mismo es simplemente la negativa a creer en Dios y en la inmortalidad del alma. La negación de Dios exige, como consecuencia, la destrucción del sentido de la historia. “Si no hay Dios, todo está permitido” significa que nada tiene sentido. Esto es lo verdaderamente angustioso y corrosivo; porque si todo es verdad, nada es verdad, si todo es bueno, nada es bueno, si todo vale, nada vale.

La esencia misma de la valoración es la diferencia, la delimitación de lo que vale respecto de lo que no vale. El valor es el límite, es frontera y horizonte; sólo existe y aparece en contraste con su opuesto; es un sí que requiere del no correspondiente. El valor es una opción relativa, nunca una totalidad absoluta.

Como lo precisó Camus: la profecía de Dostoyevski domina nuestra literatura y nuestra historia. Particularmente los existencialismos ateos asumen consecuencias previstas por Dostoyevski al negar, en efecto, la existencia de Dios y de la inmortalidad humana y consolidar, con ello, la convicción de que no hay en la realidad ni en la naturaleza nada objetivo en

¹⁶ Cfr. DOSTOYEVSKI Fiador. *Los Hermanos Karamasov*, en *Obras Completas*, Vol III, Madrid, Aguilar, 1961, Parte II-Libro V-Capítulo IV, pp. 201.

lo cual se fundamenten tanto el sentido de la vida como valores y criterios morales universalmente válidos.

La soledad, el sin-sentido, la desesperación, la angustia ante la indeterminación de la propia muerte o ante la nada; la negación de toda forma positiva de comunicación y comunidad; la pérdida de toda esperanza en la posibilidad humana del amor; todo esto constituye una concepción del mundo y de la vida que caracterizan algunos de los existencialismos que aparecen anunciados desde las obras de Dostoyevski y que sería para éste una inevitable consecuencia de la pérdida histórica de la fe en Dios y en la inmortalidad del alma.

El hombre sin Dios es, según Dostoyevski, el hombre endiosado, cerrado en sí, absolutizado y esterilizado en su soberbia, auto aniquilado por su propio poder. "La soledad es suicida".¹⁷ Definitivamente, el valor del individuo es absoluto e irreversible pero no implica un subjetivismo sino al contrario, éticamente el individuo sólo se salva en su proyección comunitaria.

1.4.3. Frederich Nietzsche.

El punto de partida es la insistencia nietzscheana en el fondo radicalmente pesimista de la sabiduría dionisiaca, revelada por el sátiro

¹⁷ Cfr. CAMUS Albert. *Los Justos-Los Poseos*, Buenos Aires. Posada, 1994, pp. 41.

*Sileno: "lo mejor de todo es... no haber nacido, no ser, ser nada. (Y una vez nacido) es... morir pronto."*¹⁸

*La horrenda verdad, es lo espantoso o absurdo del ser, Dionisos simboliza, junto con el Uno y el caos originario de la fusión y confusión de todo, también, el despedazamiento, el sufrimiento primordial de la individuación misma. El acontecimiento más profundo es la aceptación del sufrimiento y del horro fundamental de la existencia. Aceptación que implica, frente a toda evasión, atreverse ver el abismo, penetrar en la noche, asumir el dolor dionisiaco y a la vez, y por ello mismo, ver la vida en su poder esencial de creación-destrucción, más allá de toda distinción de bien y mal; acoger el todo de la vida, el todo del ser, en su vida y su muerte, en su poder constructor y destructor.*¹⁹

*Esta es la genuina fortaleza, el genuino pesimismo del hombre trágico el que logra ver que: "la existencia parece lo bastante santa en sí misma, como para justificar de sobra una inmensidad de sufrimiento".*²⁰

La tragedia emerge de esta fuerza, de ese amor radical por la vida, que la acepta y asume no sólo en su luminosidad nítida, feliz y placentera, sino en su fondo oscuro, incomprensible y doloroso. Todo cuanto atente contra la tragedia, será expresión de debilidad, de cobardía, de incapacidad de

¹⁸ Cfr. NIETZSCHE F. *El Origen de la Tragedia*, Madrid, Espasa Calpe, 1985, pp. 52.

¹⁹ Cfr. PRINI P. *Op. cit.* pp. 79.

²⁰ Cfr. NIETZSCHE F. *Op. cit.* pp. 85.

enfrentar la verdad de la oscuridad y el sufrimiento inherente al ser, de incapacidad de amar la vida en su verdad doble, en su verdad contradictoria, en su unidad oscuro-luminosa.

El espíritu trágico es el espíritu fuerte capaz de verdad. El espíritu fuerte es el espíritu trágico. ²¹

La tragedia expresa el primigenio y sagrado ritual de la figura que aparece y desaparece; de ahí su dolor, pero también su secreto placer. Ambigüedad que nos explica la literal fascinación de la tragedia griega. Lo trágico consiste, ciertamente, en esta profunda armonía de los contrarios, ya vista desde Heráclito. Es el punto de confluencia donde con la misma intensidad que se alcanzan los poderes del espíritu dionisiaco y penetra en la fuerza bienhechora de la creación apolínea.

La ética trágica es, en realidad, integración sintética de conciencia e instintos; es unidad efectiva de las fuerzas racionales y las irracionales de la vida. Tiene un significado trágico, tanto como el conocimiento trágico tiene por sí tal como lo ve Nietzsche un significado eminentemente ético.

La ética trágica no pretende resolver la antinomia destino-libertad ni sustentar el mérito del triunfo trascendente del Bien; se pretende ir más allá de la antinomia, pero conservándola... jamás podrá darse el triunfo definitivo de

²¹ Cfr. GONZALEZ J. *Ética y Libertad*, Op. cit. pp. 172.

*una de las polaridades contrapuestas y... esto no sólo no invalida el sentido de la ética, sino que la funda.*²²

1.4.4. Franz Kafka

*Es evidente la influencia de Kafka en las filosofías y literaturas existencialistas de nuestro siglo, particularmente en la de Sartre y la de Camus, por solo citar los de nuestro interés. La obra de Kafka es, sin duda, más que literatura, y está muy próxima a los grandes temas de la existencia que habrán de preocupar al hombre contemporáneo.*²³

En él, la incomunicación, la cosificación, la soledad, la extrañeza del otro, la angustia y el sinsentido de la vida no son meros temas de reflexión y de expresión artística, son vivencia concreta de orden personal. La soledad en Kafka, no es solución, ni virtud, ni orgullo, ni principio de autenticidad existencial: la soledad para él es culpa y nulidad, y éstos no son conceptos teóricos, sino experiencia que se expresa, en anulación y destrucción reales.

*La relación de Kafka con su padre remite significativamente a la relación del individuo con la sociedad, y también de lo humano con lo no humano, e incluso de lo humano con lo divino, de lo infinito con lo finito. Lo que pone en juego es la relación del yo con el otro y con lo otro en general.*²⁴

²² Cfr. SAVATER Fernando. *La Tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 25.

²³ Nos ocupamos particularmente de Dostoyevski y Kafka por su particular cercanía en sus obras al fin último de esta investigación.

²⁴ Cfr. PRINI P. *Op. cit.* pp. 95

La Carta al Padre no sólo es testimonio biográfico, en ella se expresa sin duda la fijación emocional, moral, integral, del hijo al padre: un hijo sensible y al mismo tiempo débil, tímido, pasivo, inmovilizado por el miedo, absolutamente necesitado de la aprobación del padre. Al mismo tiempo, la carta contiene implícitamente algo más que este vínculo, remite a unas estructuras universales, que se hacen expresas y adquieren su magna significación en las obras literarias.

La diferencia interhumana origina en general para Kafka la vivencia de la culpa y correlativamente de acusación y de juicio. "El otro" nos juzga, nos desvaloriza y nos torna culpables. Su juicio valorativo tiene poder de vida o de muerte. El dominio que el otro ejerce sobre nosotros es dominio interior, dominio moral. Nos posee por dentro, por nuestra propia dependencia, por la tensión insalvable que se da entre la exigencia básica de la identificación con el padre, y la no identificación, la diferencia, la culpa: "La falta de no ser como tú".

Así, el hecho nuclear de la incomunicación, de la alienación y de la sinrazón es expresado como extranjería radical, como afán imposible de pertenencia, de autenticidad y de unión.²⁵

²⁵ Cfr. BROD Max. Kafka, Madrid, Alianza Editorial, 1974, pp. 52.

1.4.5. Jean Paúl Sartre

Sartre pone en la soledad de la vida y en la nada misma de la libertad y no en la muerte, la clave de la angustia y la autenticidad.²⁶ La libertad se ejerce siempre ante una situación dada, ante una realidad constituida, ante algo que ya es, y consiste justamente en la acción aniquilante del ser-en-sí por la cual la nada penetra en el ser.

Por eso es que los personajes de la literatura sartreana anda en busca de un acto que les haga libres, y este acto por lo general es, el homicidio, el suicidio o cualquier modalidad de destrucción.

El hombre es trascendencia del ser hacia la nada. La trascendencia misma es la introducción de la nada en el corazón del ser; es el proceso de ruptura y eliminación de lo dado hacia la libre invención de lo posible, y lo posible, a su vez, se define como lo que absolutamente no-es, ni se infiere de lo que es.

*Porque un acto es una proyección del para sí hacia aquello que no es, y aquello que es, no puede, de ningún modo, determinar por sí mismo aquello que no es. Lo dado no es, ni causa de la libertad ni razón. No es tampoco condición necesaria de la libertad, porque estamos en el terreno de la pura contingencia.*²⁷

²⁶ Su estrecha relación con Camus y con la escritora Simone de Beauvoir, aparte de ser uno de los personajes esenciales del Existencialismo, le imprime el carácter de necesario en este documento.

²⁷ Cfr. SARTRE Jean Paúl. *El ser y la nada*. Barcelona, Gallimard, 1980, pp. 74.

Así, los sufrimientos no son los que en una situación promueven en quien los vive el afán de transformar lo dado y crear un estado mejor, sino al revés: es la incondicionada invención de una posibilidad ideal que se proyecta como una "nada presente", lo que hace que la situación se torne intolerable e insufrible y se quiera transformar.

Por esta razón, los actos humanos sólo se comprenden genuinamente cuando se les remite al proyecto libremente elegido por el sujeto, aunque no sea plenamente consciente de él.

"Nuestra libertad es entera e incondicionada".²⁸ Por ende, también en cada momento de nuestra vida tengamos que elegir de nuevo, siempre desde la misma nada original que consiste la libertad. Nuestras propias decisiones presentes no determinan nuestros actos futuros: si ello son libres se pondrán a sí mismos en cada ocasión, sin ningún punto de apoyo anterior. Siempre estamos en ruptura con nosotros mismos, siempre pendiendo del riesgo absoluto y angustioso de la libertad.

De ese modo, finalizando, la libre elección es la determinación gratuita del para-sí por sí mismo que, por ser absoluta, se constituye como algo completamente frágil y absurdo.

Una parecida elección dice Sartre: hecha sin punto de apoyo y que se dicta a sí misma sus motivos, puede parecer

²⁸ *Idem*, pp. 75.

*absurda, y lo es, en efecto. (...) La libertad es vivida en el sentimiento de injustificabilidad y es ella la que se expresa por la absurdidad de mi elección y por consecuencia de mí ser.*²⁹

(...) desplegar a través del mundo una libertad que permanece indiferente de su contenido.³⁰ (...) obscena e insípida existencia que no es dada por nada.³¹

www.bdigital.ula.ve

²⁹ Cfr. *Idem*, pp. 90.

³⁰ Cfr. DE BEAUVOIR Simone. *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, Shapire, 1960, pp. 57.

³¹ Cfr. SARTRE. *El ser y la nada*, Op. cit. pp. 120.

Capítulo II

Albert Camus: El hombre Rebelde

2.1. La aparición del Hombre Absurdo y la Tragedia.

"El absurdo nace de esta confrontación entre la llamada humana y el silencio irrazonable del mundo"

Albert Camus

www.bdigital.ula.ve

La filosofía de Camus se centra en un primer momento en el análisis de lo absurdo como forma de ser en el mundo y, en relación con él, el problema moral del suicidio. Posteriormente, la categoría que cobra protagonismo es la de rebeldía y, en relación con ella, el problema moral del asesinato. Sin embargo en su proyecto filosófico sólo puede hablarse con propiedad de un pensamiento trágico en este segundo momento que se expresa en la imagen del hombre rebelde, pues sólo él se ajusta al ideal de héroe trágico que encarna Prometeo, benefactor de los hombres, símbolo al que recurre Camus frecuentemente en su obra que encuentra en la cultura griega una fuente de sabiduría práctica.

En un recorrido por el concepto del absurdo se dibuja una imagen de la existencia humana y del mundo con unos rasgos tales que condujeron a Camus a una salida del sin-sentido a través de una rebeldía trágica: percepción lúcida del conflicto del hombre consigo mismo -identidad-, con los demás hombres -el problema de la armonización entre la libertad y la justicia- y con el mundo -el conocimiento.

La naturaleza irresoluble del mismo y perfilado la imagen del individuo que lucha y busca una salida aunque carece de garantías de éxito: el conflicto puede expresarse como confrontación entre lo necesario y lo imposible.¹

En las últimas páginas de *El hombre rebelde*, Camus se refiere en los siguientes términos al nihilismo que se ha apoderado del hombre europeo: "El secreto de Europa es que no ama ya la vida. Estos ciegos han querido borrar la alegría de la faz del mundo, y aplazarla para más tarde. La desesperación de ser hombre les ha empujado finalmente a una desmesura inhumana"²

Para muchos, después de Auschwitz, la fe en Dios y la confianza en el hombre se habían derrumbado sin remedio. Pero para otros, entre los que se encontraba Camus, aun a la vista del horror, no era aceptable que tales acontecimientos condujeran al menosprecio de la naturaleza humana: abrigaban la esperanza aunque no pudieran borrar de sus almas la inquietud y el temor. Era una esperanza que había emergido del fondo oscuro de la

¹ Cfr. MORENO Luis. *La Tragedia en la Literatura*, Op. cit., pp. 42.

² Cfr. CAMUS A. *El hombre Rebelde*, Op. cit., pp. 355

desesperación, lugar del que, como indica Unamuno, nace la auténtica esperanza, fuente de la acción humana y solidaria.³

La empresa que se propone es la creación de significado por parte del hombre de cara a un mundo que permanece indiferente y silencioso. El ser humano se reconoce a sí mismo como un expósito arrojado en un mundo absurdo; su tarea será la de introducir referentes de significado en él a través de una rebeldía que habrá de manifestarse y dar sus frutos en el arte, la filosofía y la praxis política.

Ante semejante panorama y sin asideros desde los que reconstruir la esperanza dañada, el hombre parece encaminarse irremisiblemente hacia un mundo embrutecido en que la barbarie, la nada, el sin-sentido constituyen el único horizonte. Nietzsche con la proclamación solemne de la muerte de Dios expresaba el hecho de que vivimos en la época del absurdo y el sin-sentido más radicales. Él la denominó "el tiempo del último hombre" que por no poder encontrarle sentido a su existencia prefería dejarse llevar, dejarse morir en brazos de la nada.

El hombre no podía encontrarle sentido al mundo y, por ello, se hacía imprescindible el advenimiento de un nuevo ser inocente y poderoso, el superhombre, capaz de crear una cultura más allá del nihilismo y la muerte. Aun cuando coincide con el diagnóstico nietzscheano, Camus, afirma que la

³ Cfr. UNAMUNO Miguel, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 130.

creación de sentido sólo es posible, si cuenta con un doble apoyo: por una parte, una moral laica vigorosa que vuelva a anclar al hombre en la existencia y que sirva de guía en la acción transformadora o revolucionaria: una ética para la rebelión. Por otra parte, una estética como cultivo del propio espíritu y como instrumento de transformación social, que parta del convencimiento de que sólo a través de la belleza se presiente la felicidad como algo posible y que tenga como objetivo fundamental hacerse cargo de las dimensiones sombrías de nuestra existencia, en especial la muerte: además de una ética, hay que hablar también de una estética de la rebelión.⁴

Camus ha dedicado su ensayo *El Mito de Sísifo* a analizar y describir ese estado que Schopenhauer llama de 'melancolía sublime' y que surge ante un mundo que "repentinamente queda privado de sentido". Desde el primer momento, Camus la denomina un mal del espíritu y añade que hay un vínculo directo entre este sentimiento y la aspiración a la nada⁵, haciendo expresa la relación que existe entre este mal y el nihilismo, desencadenantes ambos del hastío por la existencia, pues el absurdo es un estado del alma en que el vacío se hace elocuente.

Lo que se propone en su obra es hacer una descripción de la sensibilidad absurda en su 'estado puro', es decir, una descripción de tipo fenomenológico. La sensación de absurdo como tal es inasible y siempre

⁴ Cfr. CAMUS A. *Carnets*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 49.

⁵ Cfr. CAMUS A. *El Mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1975, pp. 101

permanecerán de ella aspectos ocultos a la reflexión. Sin embargo, se manifiesta en un sujeto como una serie de sentimientos irracionales que lo sacan de su pathos habitual y que sí pueden ser descritos. Camus define el absurdo con diversas expresiones que recogemos seguidamente: "El absurdo nace de esta confrontación entre la llamada humana y el silencio irrazonable del mundo"⁶; y "El absurdo es el pecado sin Dios"⁷

Lo absurdo, propiamente hablando, no es, así, el mundo, sino la confrontación entre un mundo ajeno a nuestras categorías racionales, y el deseo de claridad racional que el ser humano siente en su corazón como necesidad irrenunciable. El mundo caótico y la exigencia de unidad racional son los dos polos de esta tensión trágica que engendra el sentimiento de lo absurdo en el individuo cuando éste es consciente tanto del uno como de la otra, dando lugar a lo que vamos a denominar una situación de perplejidad.

Aquí la experiencia clave es la del dolor, tanto físico como moral⁸. La confrontación, ahora, se da entre la utopía -como expresión de nuestros anhelos por medio de la imaginación-, y la tozuda realidad que nos ofrece, tanto en la experiencia individual como colectiva, la evidencia de nuestras miserias, limitaciones y maldades.

⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 117.

⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 128.

⁸ Cfr. CAMUS A. *Los Justos-Los Poseedores*, Op. cit., pp. 15

Por todo ello, puede decirse que lo absurdo de la relación hombre-mundo no radica sólo en la caótica realidad de éste, sino también en los sufrimientos a que se ve expuesto el ser humano arrojado en un mundo sin Dios en el que la víctima no puede ya apelar a una justicia divina que, aunque de efecto retardado, resultaba, sin embargo, definitiva.

En relación al ser humano, un sentimiento es provocado en nosotros por nuestros semejantes cuando descubrimos en ellos rasgos de futilidad, estupidez e inhumanidad, y reconocemos, al mismo tiempo, lo que nos vincula a ellos, nuestra afinidad con esa imagen vacía y grosera que despierta en nosotros la náusea⁹.

Pero, tal vez, el sentimiento de extrañeza más desgarrador asociado al absurdo sea el que siente uno hacia su propio ser, descubriendo el extraño que, en ciertos segundos, viene a nuestro encuentro en un espejo. La soledad aquí deja de ser un refugio para transformarse en un lugar inhabitable del que, por otra parte, no se sabe salir. No hay recursos ante este sentimiento de autoextrañeza.

*El individuo se transforma en un sujeto sin identidad que, si vuelve sobre sí mismo, lo hace como espectador desinteresado que, como Meursault, el protagonista de *El Extranjero*, se siente sorprendido, casi confortado, por la lógica con que el acusador hilvana unas conductas, las del reo, es decir, las*

⁹ Cfr. CAMUS A. *El Extranjero*, Buenos Aires: Errecé., 1999, pp. 122; *La Caída*, Buenos Aires. Losada, 1998, pp. 23; *El Malentendido-Calígula*, Buenos Aires, Losada, 1973, pp. 49.

suyas, que para él mismo carecen de sentido alguno. Pierde su propia identidad como sujeto viéndose expuesto, a lo que, con Trías, podemos denominar un viaje trágico sin punto de partida, sin dirección, sin punto de llegada.¹⁰

El sentimiento de la muerte es en este aspecto esencial. Camus ha analizado la situación del condenado a muerte como excepcional y emblemática: el tema central de su novela *El Extranjero*.

La reflexión en torno a la muerte constituye una de las claves del pensamiento del francés, especialmente en su etapa del absurdo. La muerte posee, así, una doble faz: por un lado, se nos muestra como suceso horrible e incomprensible al que el hombre se opone con todas sus fuerzas -ésta es la razón por la que el ser humano se ha fabricado desde siempre falsas imágenes de la muerte que le sirven de consuelo, distrayéndole de su realidad y de su amenazadora presencia.¹¹

En efecto, para el hombre que vive preso en la perplejidad, el tiempo se comprime en un solo instante que aparece suspendido en el vacío, sin capacidad para rescatar de la memoria recuerdos que le sitúen y le salven de

¹⁰ Cfr. TRIAS E. *Drama e identidad*, Barcelona, Destino, 1993, pp. 87.

¹¹ Cfr. GONZALEZ J. *Ética y Libertad*, Op. cit., pp. 201.

la angustia, ni tampoco para proyectarse hacia delante en situaciones imaginadas y posibles que le sustraigan de la náusea.¹²

Podemos afirmar que la primera reacción del ser humano ante el sinsentido del mundo es de perplejidad. Si bien Camus emplea el mismo adjetivo para referirse tanto al mundo privado de coordenadas de sentido, como al sujeto que se sitúa frente a él, consideramos que, respetando el pensamiento del filósofo francés, puede reservarse tal adjetivación para la relación hombre-mundo, refiriéndonos al sujeto, que siente en él su extravío, con un término lleno de riqueza semántica y tradición filosófica como es el de perplejidad.

El sujeto se enfrenta, pues, a una realidad que percibe intrincada, oscura, equívoca, ambigua, enigmática -todos sentidos contenidos en el vocablo latino *perplexus*. Esta perplejidad le paraliza, le lleva a "quedarse mirando" preso de sus propios sentimientos de extravío, sorpresa y turbación. Ese descompasamiento o divorcio es el que engendra la parálisis, el silencio o, en todo caso, un discurso carente de sentido.

Camus ha dibujado al hombre absurdo a través de diversas imágenes literarias: Meursault, protagonista de *El Extranjero*; Calígula, personaje central del drama de igual nombre, y Marta, joven de corazón endurecido que, buscando su felicidad a cualquier precio, acaba asesinando a su propio

¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 210.

hermano en El Malentendido, son algunos de los personajes absurdos más relevantes en su obra.

Quienes quedan presos de la perplejidad y no siendo capaces de hacerse cargo de ella conscientemente, están abocados a llevar una vida gris (Meursault); otros, que poseen una actitud reflexiva con que hacerse cargo de la situación pero que, por carecer de valores y del sentido del límite, acaban en la desesperación o, en casos extremos, en la autoaniquilación (Calígula)

Quienes han tomado conciencia del sin-sentido y luchan contra él buscando un norte a su existencia, pero esta búsqueda les conduce a falsas soluciones a través de la religión o la metafísica (Paneloux en La peste). Quienes, instalados en el túnel del absurdo más radical, uno de cuyos ingredientes es la increencia, buscan la salida y la encuentran a través de una moral laica que les conduce a la rebeldía, es decir, la lucha contra los elementos desencadenantes del absurdo -la injusticia y el sufrimiento- y, movidos por una esperanza trágica, buscan la propia redención y la de sus semejantes, conscientes de que la última palabra la tiene la muerte (Diego en El Estado de Sitio, el Dr. Rieux en La peste)

Sólo en estos dos últimos casos puede hablarse de existencia auténtica dotada de proyecto vital, mientras que en el primero nos hallamos antes aquellos que se dejan arrastrar por la corriente. Aquéllos, por el contrario, representan al hombre noble, esforzado y heroico, cuya existencia discurre

siguiendo el curso de una espiral ascendente en continuo crecimiento, empujada por la necesidad de apelar "a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone", en palabras del propio Ortega.¹³

En fin, comprendía que había vivido feliz y que lo era todavía. Para que todo sea consumado, para que me sienta menos solo, me quedaba esperar que el día de mi ejecución haya muchos espectadores y que me reciban con gritos de odio.¹⁴

*El absurdo es, en Camus, sólo un punto de partida. La actitud de Sartre ante el absurdo es muy diferente pues *La náusea* y *Las manos sucias*, al margen de sus inmensas cualidades literarias, son sendos actos de sumisión y pruebas de complacencia con lo absurdo de la vida. Por contra, toda la obra de Camus es un caminar, una lucha contra el absurdo.*

En efecto, el absurdo, en Camus, no es una conclusión sino sólo un punto de partida, un tránsito necesario que debe ser superado.

2.2 El Hombre Rebelde

La rebeldía es presentada en su ensayo sobre el absurdo como una de las consecuencias del razonamiento absurdo y como la única posición filosófica coherente en el seno del sin-sentido, definiéndola como "una

¹³ Cfr. ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*. Madrid, Espasa Calpe., 1972. c. VII: "Vida noble y vida vulgar" pp.72.

¹⁴ Cfr. CAMUS A. *El Extranjero*, Op. cit., pp. 155.

confrontación perpetua del hombre con su propia oscuridad¹⁵, confrontación que, a la postre, resulta inútil y sin esperanza, pues esta rebelión no es más que la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debería acompañarla.

La rebeldía se define como una característica esencial al ser humano e incluso como el movimiento mismo de la vida. La praxis en ese momento inicial en la obra de Camus, parece poseer sólo un valor testimonial, teñida como está de fatalismo e individualismo. En lo sucesivo Camus irá modificando su concepción primera, dándose una evolución en su pensamiento hacia posiciones más realistas que no renuncian, sin embargo, al planteamiento trágico inicial. No podemos calibrar hasta qué punto influyeron en este proceso de evolución las voces que, tanto desde posiciones cristianas como marxistas, le acusaban con insistencia de pesimismo, adjetivo que siempre le molestó de forma especial y del que trató de despojarse.

En efecto, nadie puede luchar sin un horizonte de sentido ni una escala de valores, nadie puede obstinarse en una vida sin consuelo alguno, nadie puede escapar al desaliento si no encuentra más que sin-sentido, oscuridad y soledad. La ausencia completa de esperanza no conduce sino al nihilismo, como el propio Camus reconoce.¹⁶

¹⁵ Cfr. CAMUS A. *El Hombre Rebelde*, Op. cit., pp. 11

¹⁶ Cfr. CAMUS A. *La Caída*, Op. cit., pp. 18

El esfuerzo deja, pues de ser solitario, y la escala de valores ahora sí que existe y está presidida por el valor absoluto del ser humano como ser libre y sujeto moral, digno por ello de respeto absoluto, único ser que merece ser considerado como fin en sí mismo según el imperativo kantiano.

La perspectiva ha cambiado: de su relación personal con el mundo. Camus ha pasado ahora a analizar la relación del hombre con el problema de la necesidad histórica y del asesinato institucional, permaneciendo, sin embargo, la nada como el horizonte último de la acción: persiste, así, la tensión trágica entre desesperación y esfuerzo heroico. "Grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y necesito, al menos, creer en mi protesta".¹⁷

El problema es éste: cualquier forma de rebeldía posee el mismo punto de partida que es la defensa de la dignidad humillada del ser humano; pero también ambas acaban en el mismo callejón sin salida: la justificación racional del crimen, lo que supone una traición a esa dignidad que originalmente se trataba de defender. La rebeldía se desvirtúa y olvida sus orígenes.

Aliosha, uno de los protagonistas de la novela de Dostoyevski *Los hermanos Karamazov*, dice que su hermano mayor Iván es de ese tipo de personas que no necesitan millones de rublos para vivir, sino resolver el

¹⁷ Cfr. CAMUS A. *El Hombre Rebelde*, pp. 17

problema del sentido de la vida, encontrar un ideal superior al cual valdría la pena dedicar su existencia.

Por tanto, no es ahora el suicidio sino el asesinato y su justificación moral el escollo principal al que se enfrenta la reflexión del hombre rebelde que dice no a la injusticia y al sufrimiento de los inocentes. Se plantea, así, la necesidad de construir la acción rebelde entre el orgullo y la desesperanza, sin caer en la tentación de postular una esperanza más allá de la muerte.

Es necesario preservar la fidelidad a la tierra, conjugar el amor y la rebeldía en una tierra abandonada por los dioses donde todos los ídolos tienen los pies de arcilla:

La ausencia de Dios, lo absurdo de la suerte, la indiferencia del mundo no pueden corromperlo. Tal puede, desde un punto de vista, ser la vivencia de Meursault. Abandonado a la tierna indiferencia del mundo.¹⁸

La propuesta de sentido, incluso contra la siempre victoriosa muerte, encuentra su mejor expresión en la lucha heroica del Dr. Rieux, emblema de la nueva rebeldía que huye de la desesperanza y del orgullo, y no olvida sus generosos orígenes: la defensa incondicional de la dignidad sagrada de cada hombre. Al mal, los enemigos de la peste oponen la solidaridad.¹⁹

El drama es el de una fraternidad que encuentra en sí misma sus razones para actuar, al margen de cualquier horizonte de trascendencia. La

¹⁸ Cfr. BRISVILLE, Jean Claude. *Camus*, Buenos Aires, Peuser, 1962, pp. 44

¹⁹ Cfr. PRINI Pietro. *Historia del Existencialismo*, Op. cit., pp. 226

soledad del trabajo de Sísifo se ha transformado en modelo de héroe rebelde, en una lucha en favor del género humano.

La lucha del doctor Rieux, personaje central de *La Peste*, contra el sufrimiento de los hombres es una lucha heroica y trágica: está convencido de la derrota final pues el sufrimiento y la iniquidad seguirán imperando, pero no por ello deja de luchar ni de amar la vida, si bien se trata de un amor tumultuoso y difícil, teñido en ocasiones de desesperación como cuando se enfrenta con lucidez a los elementos más escandalosos del mal y los contrapone a cualquier intento de teodicea:

“No padre. Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados”, contesta al sacerdote Pancloux.²⁰

Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia, ¿y qué otra cosa es el ser humano? Lo que acontece necesariamente, lo que se nos impone por la fuerza de las cosas, que no puede ser cambiado por sí mismo abre sin embargo, una posibilidad de diferente actitud en el modo de vivirlo y quien vive conscientemente lo inexorable puede ver lo necesario como bello en las cosas.²¹

Frente al hombre absurdo, el héroe rebelde es, pues, el resultado de la constatación de la existencia de valores morales que confieren sentido a la vida. El absurdo es sólo un punto de partida, como lo había sido la duda metódica para Descartes.

²⁰ Cfr. CAMUS A. *La Peste*, Colombia, Sudamericana, 1977, pp. 148.

²¹ Cfr. MORENO Luis. *La Tragedia en la Literatura*, Op. cit., pp. 45-46.

A partir de ahí hay que alcanzar una evidencia que quede al abrigo de toda sospecha: La primera y la única evidencia que me es así dada, en el interior de la experiencia absurda, es la rebelión.²²

En su propio grito desesperado percibe el hombre la evidencia existencial de su rebeldía. La búsqueda se dirige hacia postulados morales sobre los que reconstruir la vida: desde el momento en que se interroga sobre el sentido de su existencia, surge el absurdo; pero también la rebeldía que se levanta contra el sin-sentido.²³

Ante el hecho de la "muerte de Dios", Sartre escribió que el existencialismo pensaba que era muy incómodo que Dios no existiese, pues con él desaparecía toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible y Dostoyevski escribió: Si Dios no existiera, todo estaría permitido.²⁴

La rebeldía se dirige contra toda forma de opresión que suprima mi libertad y dignidad como ser humano. Lo que desencadena el movimiento es la conciencia inmediata que todos tenemos de esa dignidad sagrada. La naturaleza humana se expresa así como fuerza que derriba la opresión. No puede ser definida, pero sí presentida en sus manifestaciones, tal como ocurría con el sentimiento del absurdo. El fin de esta rebeldía es restaurar la libertad y la dignidad.²⁵

²² Cfr. CAMUS A. *El Hombre Rebelde*, pp. 17

²³ Cfr. GONZALEZ J. *Ética y Libertad*, Op. cit., pp. 227; Cfr. PRINI P. *Historia del Existencialismo*, pp. 232; CAMUS A. *La Caída*, pp. 25.

²⁴ Cfr. GONZALEZ J. *Ética y Libertad*, pp. 229.

²⁵ Cfr. CAMUS A. *El Exilio y El Reino*, Buenos Aires, Losada, 1997, pp. 52

Camus invierte los términos de la formulación de Dostoyevski: precisamente porque Dios no existe al rebelde le queda la evidencia de que no hay más que la vida presente, sin segundas oportunidades en las que alcanzar la felicidad, sin tampoco un ser supremo al que implorar piedad por nuestros crímenes. Hemos, pues, de elegir entre una vida sin valores en la que sólo impere la ley de la eficacia, que es la ley del más fuerte -camino que conduce al nihilismo-, y una vida plenamente humana orientada por valores que la encumbren como el bien supremo y hagan posible la felicidad en este mundo, aquí y ahora: éste es el camino solidario de la compasión y la fraternidad.

Camus se declara pesimista en cuanto al destino humano, aunque optimista en cuanto al hombre: tiene confianza en la capacidad humana para transformar la historia y aproximarla a los ideales de libertad y justicia, desplazando el absurdo del mundo mediante la praxis, por más que esta confianza esté siempre velada por la conciencia de nuestra propia finitud que tiene en el sufrimiento y la muerte sus mayores expresiones.

Se trata, pues, de una esperanza "paradójica" que, en su incertidumbre, no abandona la proximidad a la angustia del sin-sentido o, mejor, una esperanza trágica que tiene clara conciencia de la irremediable desproporción entre lo exigido como necesario y lo imposible.²⁶

La experiencia del absurdo empuja a Camus a aferrarse agónicamente al hombre: la fe en el hombre y el amor a la vida pueden salvar del vacío del

²⁶ Cf. PÉREZ TAPIAS. *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta. 1995, pp. 109.

sin-sentido. El absurdo y la rebeldía son dos aspectos que se requieren y complementan mutuamente en la concepción de la naturaleza humana que ofrece la obra de Camus. No fue ni quiso ser el filósofo del absurdo, sino de la rebeldía y la tragedia.

2.3. Algunos ensayos líricos y críticos de Albert Camus

Hemos querido incluir en este párrafo, algunos de los ensayos líricos y críticos del filósofo francés Albert Camus, publicados en algunos diarios y revistas, tal como *El Combate* (Agosto-1944), titulados “Entre el sí y el no” y “La Noche de la Verdad”, por ser de los escritos poco conocidos de este escritor y que, de una manera u otra, reflejan el carácter y la línea de pensamiento de Camus en cuanto a lo concerniente sobre el hombre y su relación con el mundo, es decir, su relación con el absurdo y su encuentro con la rebeldía.

Eso prueba que en un mundo donde todo puede negarse, hay fuerzas innegables y que en esta tierra donde nada es seguro, tenemos nuestras certidumbres.²⁷

²⁷ Cfr. CAMUS A. *El Malentendido - Calígula*, Op. cit., pp. 43.

ENTRE EL SÍ Y NO

(Del lado incorrecto y el derecho)

(Extracto)

Ahora las cenizas en la rejilla están comenzando a estrangular el fuego. Y aún el mismo suspiro de la tierra. La canción perfecta de un derbouka se oye en el aire, risa de una mujer sobre él. En la bahía, las luces vienen más cerca, los buques de pesca ninguna duda, volviendo al puerto.

El triángulo del cielo que veo de donde estoy sentada mi pelo de sus nubes de la luz del día. Estrangulado con las estrellas, tiembla en una brisa pura y las alas rellenas de la noche baten lentamente alrededor de mí. ¿Iré cómo lejos, esta noche en la cual deje de pertenecer a mí? Hay una virtud peligrosa en la simplicidad de la palabra.

Y puedo entender esta noche a un hombre que desea morir porque importa nada más cuando uno ve con vida totalmente. Un hombre sufre y aguanta desgracia después de la desgracia. Él los lleva, coloca en su destino. La gente piensa bien en él. Y entonces, uno que iguala, él satisface a amigo que él ha estado muy encariñado con, que le habla distraídamente. Volviendo a casa, el hombre se mata. Luego, hay charla de dolores privados y de dramas secretos.

No, si una razón realmente debe ser encontrada, él se mató porque un amigo le habló negligentemente. De la misma manera, cada vez que se parece ser que he agarrado el significado profundo del mundo, es su simplicidad que

me abrumba siempre. Mi madre, esa tarde, y su indiferencia extraña. En otra ocasión, vivía en un chalet en los suburbios, solos con un perro, un par de gatos, y sus gatitos, todo negro. El gato de la madre no podía alimentarlos. Uno por uno, todos los gatitos murieron. Llenaron el cuarto de su inmundicia.

Cada tarde, cuando llegué a casa, encontraría uno el mentir tieso, sus gomas puse pelado. Uno que igualaba, encontré el pasado, mitad comida por la madre. Apestó ya. El hedor de la muerte mezcló con el hedor de la orina. Entonces, con mis manos en la inmundicia y el hedor de la carne de la descomposición que apestaban en mis ventanas de la nariz, me senté abajo en el medio de toda esta miseria y miré para la hora después de la hora en demente resplandor en los ojos verdes del gato mientras que se agachó inmóvil en la esquina.

Sí. Y es apenas como esa esta tarde. Cuando abajo nos pelan a cierto punto, nada conduce dondequiera más, la esperanza y la desesperación son igualmente sin fundamento, y el conjunto de vida se puede resumir en una imagen. ¿Pero por qué parada allí? Simple, todo es simple, las luces que se alternan en el faro, un verde, un rojo, un blanco; el fresco de la noche; y el olor de la ciudad y de la pobreza que me alcanzan de abajo. ¿Si, esta tarde, la imagen de cierta niñez se vuelve a mí, cómo puedo guardar de dar la bienvenida a la lección del amor y de la pobreza que ofrece?

Puesto que esta hora es como una pausa en medio sí y no, dejo esperanza o la disgusto con la vida por otra hora. Sí, capturar solamente la transparencia y la simplicidad de paraísos perdió - en una imagen. Y no era tan largo hace, en una casa en una vieja parte de la ciudad, cuando un hijo fue a ver a su madre. Se sentaron abajo haciéndose frente, en silencio. Pero sus ojos satisficieron:

- "bien, madre."

- "bien, aquí estamos."

- ¿"le aburren? No hablo mucho."

- "Oh, usted nunca ha hablado mucho."

Y sus labios no se mueven sin embargo, su cara se encienden para arriba en una sonrisa hermosa. Es verdad, él nunca habló mucho con ella.

¿Pero él necesitó siempre? Cuando uno guarda silenciosamente, la situación llega a estar clara. Él es su hijo, ella es su madre. Ella puede decir a él:

- "usted sabe."

... ella se ha levantado a enciende la luz. "consigue oscuridad temprano actualmente."

Era verdad. El verano era excesivo y el otoño todavía no había comenzado. Swifts todavía llamaba en el cielo apacible.

- "¿Usted se vuelven pronto?"

- "solamente no me he ido todavía. ¿Porqué usted menciona eso?"

- "Oh, era justo decir algo." Una carretilla va cerca. Un coche.

- "¿está verdad yo parece mi padre?"

- "la imagen de la expectoración. Por supuesto, usted no le conocía. Usted era seis meses de viejo cuando él murió. ¡Pero si usted tenía un pequeño bigote!"

Él mencionó a su padre sin la convicción. Ninguna memoria, ninguna emoción. Él era probablemente muy ordinario. Además, él había sido muy afilado ir a guerrear. Su cabeza estaba partida se abre en la batalla del Marné. Cegado, le llevó una semana el dado; su nombre se enumera en el monumento local de la guerra.

- "Cuando usted piensa de él," ella dice, "era mejor esa manera. Él tendría oculto o loco vuelta. Así pues, el hombre pobre..."

- "que correcto."

Cuál es entonces las subsistencias en este sitio, a menos que la certeza que sigue siendo la mejor cosa a hacer, la sensación que la simplicidad absurda del conjunto del mundo ha buscado el refugio aquí.

- "¿usted estará detrás otra vez?" ella dice. "sé que usted tiene trabajo a hacer. Apenas a partir de tiempo al tiempo..."

¿Pero dónde ahora estoy? ¿Y cómo puedo separar este café abandonado de ese sitio en mi pasado? No sé más de largo si estoy viviendo o el recordar. Las vigas del faro están aquí. Y los soportes árabes delante de mí que me dice que él vaya a cerrarse. Tengo que irme. I no más largo desea hacer tales pendientes peligrosas. Es verdad, pues hecho una ojcada pasado la

bahía y su luz, que qué pozos para arriba en mí no son la esperanza de días mejores sino de un sereno y de una indiferencia primitiva a todo y a me. Pero debo romper esta curva demasiado blanda y fácil.

Necesito mi lucidez. Sí, todo es simple. Es los hombres que complican cosas. No las deje contarnos ninguna historia. No lo deje decir sobre el hombre condenado a la muerte: "él va a pagar su deuda a la sociedad," pero: "van a tajar su cabeza apagado." Puede parecerse como nada. Pero diferencia pequeño. Hay alguna gente que prefiere mirar su destino derecho en el ojo. (Fin)

LA NOCHE DE LA VERDAD

(Extracto)

Mientras que las balas de la libertad todavía están silbando en el camino a través de la ciudad, los cañones de la liberación están incorporando las puertas de París en medio de gritos y de flores.

En la más hermosa y más caliente de las noches de agosto, las estrellas eternas, París excesiva mezclan con las balas del trazalíneas, el humo de fuegos, y los cohetes coloreados de una celebración total. Esta noche sin par marca el final de cuatro años de historia monstruosa y de una lucha indecible en la cual Francia vino a los apretones con su vergüenza y su cólera.

Los que nunca se desesperaron de sí mismos o de su hallazgo del país su recompensa debajo de este cielo. Esta noche vale un mundo; es la noche de

la verdad. Verdad debajo de los brazos y en la batalla, verdad sostenida por la fuerza que está después tan de largo con las manos vacías y desprotegida. Está por todas partes esta noche en que están creciendo la gente y los cañones simultáneamente.

Es la misma voz de la gente y de los cañones; usa la cara agotada de los combatientes de la calle, del inferior triunfal de sus cicatrices y del sudor. Sí, es de hecho la noche de la verdad, de la única verdad que importa, de la verdad que está dispuesta a luchar y a conquistar.

Hace cuatro años de hombres se levantó para arriba en medio de ruinas y de la desesperación y declaró tranquilamente que no se perdió nada. Dijeron que tuvimos que continuar y que las fuerzas de bueno podrían superar siempre las fuerzas del mal si estábamos dispuestos a pagar el precio. Pagaron el precio. Y, ser seguro, ese precio era pesado; tenía todo el peso de sangre y de la pesantez terrible de prisiones. Muchos de estos hombres son muertos, mientras que otros han estado viviendo por los años rodeados por las paredes sin ventana. Ése era el precio que tuvo que ser pagado. Pero esos mismos hombres, si podrían, no nos culparían por esta alegría terrible y maravillosa que nos barre de nuestros pies como una alta marea.

Para nuestra alegría tiene no fe quebrada con ellos. En el contrario, los justifica y declara que correctos. Unido en el mismo sufrimiento por cuatro años, nos todavía unen en la misma intoxicación; hemos ganado nuestra solidaridad. Y estamos asombrados repentinamente ver durante esta

noche del deslumbramiento que por cuatro años nunca hemos estado solos. Hemos vivido los años de la fraternidad.

Los combates ásperos todavía nos aguardan. Pero la paz volverá a esta tierra rasgada y a los corazones torturados por esperanzas y memorias. Uno no puede vivir siempre en asesinatos y violencia. La felicidad y el afecto apropiado tendrán su tiempo. Pero esa paz no nos encontrará olvidados. Y para alguno entre nosotros, las caras de nuestros hermanos desfigurados por las balas, la gran fraternidad viril de años recientes nunca nos abandonarán. Mayo nuestros camaradas muertos gozan por sí mismos de la paz que se promete nos durante esta noche del jadeo, porque la han ganado ya. Nuestra lucha será la suya.

No se da nada a los hombres, y el poco que pueden conquistar es pagado para con las muertes injustas. Pero la grandeza del hombre miente a otra parte. Miente en su decisión para ser más fuerte que su condición. Y si su condición es injusta, él tiene solamente unidireccional de superarlo, que debe ser justo sí mismo. Nuestra verdad de esta tarde, que asoma por encima en este cielo de agosto, es justa qué consolas sirven. Y nuestros corazones están en la paz, apenas mientras que los corazones de nuestros camaradas muertos están en la paz, porque podemos decir como las vueltas de la victoria, sin cualquier alcohol de la venganza o del rencor: "hicimos cuál era necesario."

Porque no sólo de pan vive el hombre y creo en la necesidad de los superfluo. Escribo para salvar todo lo que la acción descuida: las verdades del momento, lo individual, lo inmediato.²⁸

Pero, la vida es corta, el tiempo rápido; y su energía tiene límites. Era difícil pinar el mundo y a los hombres y al propio tiempo, vivir con ellos.²⁹

El sujeto humano, el "yo" en su sentido más amplio y general, no es un principio unitario e inalterable, idéntico a sí mismo, sino todo lo contrario: contiene una división interna, un desgarramiento o escisión profunda; se dobla en oposiciones y tensiones radicales que determinan el carácter dinámico y no estático de la existencia.³⁰

www.bdigital.ula.ve

²⁸ Cfr. DE BEAUVOIR Simone. *Los Mandarines*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, pp. 567.

²⁹ Cfr. CAMUS A. *El Exilio y El Reino*, Op. cit., pp. 111.

³⁰ Cfr. GONZALEZ J. *El Malestar en la Moral*, Op. cit., pp. 153.

Capítulo III

Eugenio Trías: La Filosofía del Límite

3.1. Características de la Filosofía del Límite.

"Somos límites del mundo. En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de vida que habitamos"

Eugenio Trías

En sus tesis, el filósofo español, Eugenio Trías, sostiene que el papel del ser humano es el del límite y frontera en las encrucijadas del mundo contemporáneo, y que ese carácter fronterizo, impone una reflexión con dimensiones éticas, políticas y espirituales, tal como lo trazamos en el planteamiento del problema.

También afirmamos que el empeño por el explicar el mundo y la naturaleza de la libertad en un sistema coherente, son características de la propuesta del pensador español. La filosofía para él, es un saber crepuscular,

que llega siempre tarde respecto a la acción inconsciente, sin embargo, es la primera siempre en tomar conciencia de lo acontecido.

En ese sentido, el ser es devenir o suceder: singular sensible en devenir derivado de un fundamento en falta y referido a un fin sin fin.¹ La Filosofía del límite con su idea de ser del límite conlleva una concepción de la condición humana como condición fronteriza, tal como lo veremos en el próximo párrafo de este capítulo. El límite no es sólo fundamento sino sobre todo sujeto.²

El límite no es una mera referencia fenoménica a un sujeto de conocimiento, sino que es el único y verdadero sujeto, es decir, permite descubrir el verdadero carácter ontológico del límite. Él, en su lugar ontológico, genera una imagen fenoménica de sí que le es esencial, “los cercos del aparecer”.³

El límite como verdadero sujeto, en su relación con la inteligencia, se muestra como límite entre un cerco de lo que aparece, (cerco del aparecer) de lo que se manifiesta a la propia inteligencia, y como límite de aquello que nunca aparece en un ámbito fenoménico (cerco hermético) y como un límite doble, que establece el espacio, casi evanescente, entre ambos cercos, que el autor denomina “cerco fronterizo”.

¹ Cfr. TRIAS Eugenio. *Tratado de la Pasión*, Madrid, Taurus, 1997, pp. 80.

² Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, Op. cit., pp. 13.

³ Cfr. SANCHEZ-CAPDEQUI Celso. *Los Padecimientos de la Identidad*, en *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, LUZ (Nº 22-2003) pp. 47.

Todo acontece en el límite y nada fuera de él. ⁴ Es decir, que el límite comparece en su mismo mantenerse oculto. El límite no es hermético, ni aparente, el límite es aquello que media entre ambos, hacia el círculo del aparecer como límite limitante, hacia el cerco hermético, como límite limitado, y ambos casos, como un único y mismo límite.

En él empieza a mostrarse este limes como un espacio habitable, en el que el ser humano aparece como ser fronterizo, es decir, como ser que vive en relación y proximidad de la frontera, de ese espacio que los romanos llamaban limes.

Abolir esa estructura de inclusión/exclusión, convertir al Otro de la razón segura de sí, idéntica a sí misma, en su vecino y gemelo: implicar ambas en una estructura trágica en la que la Razón y No-razón, interactúan y se interfecundan.⁵

Esto no es más que tratar de entender la existencia como dato que precede a la razón, como elemento que la desborda y la precede, y que hace concebir la existencia de la razón como éxodo o exilio. En ella se hacen claras y concebibles las nociones tales como tiempo, eternidad, libertad, muerte.⁶

Si la razón no existiese, no habría mundo y menos ser humano. La idea central de la Filosofía del Límite es, a nuestro parecer, una profunda

⁴ Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, pp. 17.

⁵ Cfr. TRIAS Eugenio, *Filosofía y Carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1984, pp. 49.

⁶ Cfr. SANCHEZ-CAPDEQUI. *Los Padecimientos de la Identidad*, Op. cit., pp. 50.

comprensión de qué es la razón y la inteligencia para tener un mejor acceso a la realidad. Por ende, el ser fronterizo, el verdaderamente humano, va descubriendo las relaciones, así como los antagonismos, que definen la colonización de ese espacio que le es propio. Sobre este construye y funda la ciudad, la única polis en la que puede haber verdadera vida humana: la ciudad del límite.⁷

Dicha ciudad es entendida como el verdadero espacio humano, el espacio colonizado, que no es otro que el hombre mismo. Esta ciudad está dividida en cuatro barrios y presidida por dos estrellas binarias: la razón y el simbolismo. El primer barrio es el correspondiente al simbolismo estético, el segundo es el del simbolismo religioso. A su vez, la razón según su uso, da lugar a los otros dos barrios, a saber, el teórico o gnoseológico y en su uso práctico, al barrio ético (cívico)⁸

Cada uno de estos barrios mantiene su total y radical especificidad, no se confunde ni puede ser suprimido. En este sentido, la Filosofía del Límite, propuesta por Trías, intenta promover un cambio radical en el hombre actual concreto y su forma de pensar, en su percepción y evaluación de su realidad concreta, mediante la creación ingeniosa de las categorías de pensamiento en torno a la idea de límite, como hemos visto.

⁷ Cfr. TRIAS E. *La fundación de la ciudad fronteriza*, en *Revista Española de Filosofía*. Madrid (Nº 28 - 2000) pp. 28.

⁸ Cfr. Ídem.

Para el español, la filosofía surge de forma espontánea en el sujeto fronterizo producto de la admiración y asombro por el hecho de existir o de que haya existencia en general.⁹ Y eso indica que el objeto del conocimiento filosófico ha de ser necesariamente ese límite que une y escinde ser y nada, razón y sin-razón. Ese existir es un dato que el fronterizo encuentra sin que la razón pueda determinar o conocer las causas de su surgimiento. El asombro radica, entonces, en saberse en el ser, pero en un ser que está cercado y presionado por una nada que constantemente lo amenaza.¹⁰

De ahí que el pensamiento advierta en todo el límite, ya que hay una evidencia racional y evidencial real de ese límite. Pues bien, ese límite es para esta filosofía, el ser mismo y el pensamiento debe interrogarse por la esencia de ese límite. En este sentido, el método o vía de acceso que la filosofía del límite define va desde el propio dato inaugural con las preguntas radicales sobre en qué consiste el ser fronterizo, hasta la indagación de la esencia en que ese dato inaugural consiste, es decir, la existencia en exilio y éxodo hasta la reflexión sobre la esencia del ser del límite.

Para la filosofía del límite, el conocimiento alcanza verdad en la medida en que es capaz de alcanzar ese objeto u objetivo de búsqueda, que es ese ser del límite que fecunda a la razón y su pertinente sombra. Descubre el

⁹ Cfr. TRIAS Eugenio. *La Razón Fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, pp. 48.

¹⁰ Cfr. TRIAS E. *Filosofía y Carnaval*, Op., cit., pp. 49.

ser desde el dato inaugural real, pero lo hace en tensión y lucha con su misma sombra, que es la nada.

Por ende, ese límite entre razón y realidad actúa como fundamento de la razón misma. No es sólo que la razón tropiece siempre con un límite, sino que ese mismo límite es el fundamento ontológico de la razón y la filosofía misma. Hay razón, hay filosofía (hay lenguaje) porque hay límite.

El límite es concebido como el ser mismo, el cual no se puede determinar desde un solo lado o extremo. El conocimiento de él es conocimiento verdadero porque discurre en ese espacio intersticial entre razón y realidad en el que se da el ser del límite.

Desde la idea del límite se comprenden distintos contenidos. En primer lugar, se descubre el ámbito en el que el ser aparece, el cerco del aparecer en el que transcurre nuestra existencia. En segundo lugar, el límite implica lo que se encuentra más allá de él, ese lugar misterioso e inclusive sagrado, que circunda el cerco del aparecer. En tercer lugar, se descubre al límite mismo como espacio donde es posible habitar (limes).

La idea del ser del límite es, en el fondo, una ética que se sustente en una reflexión sobre la condición humana, o sobre lo que podemos saber acerca de ese perpetuo enigma que constituye lo que somos.¹¹

¹¹ Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, Op. cit., pp. 12-13.

Nuestra existencia, la que nos conforma y a la que formamos en nuestros propios límites que son, a la vez, los del mundo, está exiliada de la naturaleza y abocada al misterio del fin.¹² Nuestra existencia se halla marcada y designada por ese Límite que la determina y la define. Un Límite que establece su propia medida, y en esa medida límite halla nuestra propia existencia el signo indicador de su propia condición: la que corresponde a la humana conditio, el vivir en el Límite.¹³

Nuestra condición límite y fronteriza nos sitúa a infinita distancia de la naturaleza (pre-humana) y del misterio (supra-humano). Profundizar en el reconocimiento de esa humana conditio de carácter límite y fronterizo es el cometido de una filosofía que aspire a ser la más ajustada a las reflexiones de este cambio de siglo y de milenio.¹⁴

3.2. El Vivir en el Límite.

Buscar la buena manera de vivir es la cuestión que viene preocupando, desde sus orígenes, a toda aquella filosofía, que sin renunciar a la sistematicidad, pretenda saber acerca tanto del ser como del qué hacer.

Dicho de otro modo, la tarea del pensar tiene que pasar por el intento de encontrar una posible respuesta a la temática de la acción. Se comprende

¹² Cfr. FRANK Manfred. *La piedra de toque de la Individualidad*, Barcelona, Herder, 1995, pp.153

¹³ Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, pp. 124.

¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 13.

entonces que la aventura filosófica de Eugenio Trías iniciada con el análisis del uso teórico de la razón fronteriza y su concepto de límite, conduzca también al esclarecimiento de la problemática constitución del ámbito ético y de la subjetividad.

Persona en el sentido radical y etimológico, es en lo cual podemos reconocernos y desconocernos como sujetos frágiles, precarios, vulnerables, agujoneados por la división, el descentramiento y la multiplicidad, eso que personificamos al habitar la escena propia de vivir y compartir, del ser y del pensar, eso que somos más acá o más allá de supuestas hipótesis unitarias respecto a cierta identidad o integralidad propia originaria.¹⁵

Si la razón es fronteriza porque emerge desde el Límite (según el español, eso que somos), entonces tanto el uso teórico como el uso práctico de la misma estarán determinados por esa matriz. Así la condición humana se caracteriza esencialmente por ser limítrofe, dicho de otro modo somos los límites del mundo.¹⁶

El dato originario, con lo que la razón se encuentra es con la existencia, que aunque se ofrece sin ninguna privación concreta, en cambio manifiesta la total desnudez de la carencia al darse con el fundamento en falta. Por ello, la razón, además de dar cuenta teóricamente de ese ser con un límite incorporado, quiere buscar un sentido y una orientación para esta vida suya en exilio y en éxodo: limitada.

¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 6.

¹⁶ Cfr. *TRÍAS E. Ética y Condición Humana, Op. cit.*, pp. 12.

Por ello, la acción humana se desencadena a partir de un proceso pasional del que brota el sujeto (el artista, el científico, el trabajador, el enamorado) llamado a la realización de tal objeto (la belleza, la verdad, la productividad, el amor que justifica y estimula la acción del tal sujeto).¹⁷

Lo real es el Límite, es la premisa que determina nuestra condición humana haciendo de ella una condición fronteriza. Ahora bien, lo que somos, lo somos potencialmente, pues la esencia no se da a priori sino que se presenta en la forma de la posibilidad. Enigmática condición humana que tiene que realizarse para lograr alcanzar su ser, pues por partir necesariamente del Límite, está llamada, por así decirlo, a desarrollarse conforme a él.

La condición humana es pues derivada o efecto de otra condición, a saber, la ontológica. De tal manera que lo ético no es original sino originado, produciéndose una inversión lógica: porque el Límite es, es por lo que se puede dar lo ético y no al revés. La prioridad la tiene el ser sobre el deber ser. Así, la marca o señal fronteriza que tiene el hombre desde el comienzo es radicalmente misteriosa al venir posibilitada por el Límite.¹⁸

Por eso, la razón práctica no está orientada por sí misma, ya que no es el fundamento, sino que el reclamo le viene impuesto desde el Límite del

¹⁷ Cfr. SANCHEZ-CAPDEQUI. *Los Padecimientos... Op. cit.*, pp. 49.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 61

cual ella misma se deriva.¹⁹ En consecuencia, la razón al no poder autofundarse tiene que buscar la orientación allí donde ésta tiene su fuente de producción, a saber, en la raíz limítrofe, porque en definitiva ella misma no es otra cosa que razón fronteriza.

A diferencia de cualquier concepción idealista, aquí cuando surge la razón lo hace sujeta al cerco desde el cual y en el cual tiene que desenvolverse, es decir, la razón para empezar a caminar tiene que saberse como lo que es: razón del límite.²⁰

Sin ser no hay voz, pero sin voz no habría sujeto ni acción. Se oye el rumor que viene y se da como propuesta, para quien quiera y pueda oírla, para quien esté dispuesto a escucharla. Voz humana que por serlo se expresa lingüísticamente en forma de proposición. Voz que al hacerse palabra preserva el silencio, y dice lo que tiene que decir. Voz mediadora entre lo que somos (límites del mundo) y lo que podemos ser (habitantes de la frontera). Palabra silenciosa que revela la posibilidad de realizar la esencia, aquello que se da virtualmente a la existencia.

El justo ajustarse a lo que subyace desajustado, pero que en ese ajustar (concepto y cosa, razón y realidad) se halla siempre, y de siempre, presionado por la potencia desajustante; pero que, así mismo, acoge lo que vibra, en medio del desajuste, como insistente potencia conjuntiva (formadora, edificante, constructiva). En una palabra: la

¹⁹ Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, Op. cit., pp. 20.

²⁰ Cfr. IBÁÑEZ Jorge. *La Escritura Infinita en Revista Er de Filosofía*, Madrid (Nº 28 2000), pp. 44.

exposición de esa lucha (susceptible de sublimarse en formas lúdicas) entre ambas potencias de la esencia del ser del límite.²¹

Voz humana que ordena para todos sólo esto: límitate a actuar de acuerdo al límite para poder llevar la única vida buena posible: la que se debe y se puede habitar en la frontera (ni más acá, ni más allá).

Trías lo formula así: Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana, es decir, a tu condición de habitante de la frontera²². Se entiende que la proposición sea universal e incondicional porque es expresión de la determinación ontológica. No estamos ante una propuesta concreta que nos oriente el modo determinado de actuar, sino que, según el autor, dice lo que se puede, y calla lo que se debe.

Aunque la enunciación sea formal, es una llamada pasional de la razón para la acción. Porque como se ha dicho, la razón se reconoce crítica y sabe que debe vivir, concretamente, a la altura de su condición. La voz es fundamentalmente limitada porque lo es del fundamento. Voz que llama a la praxis preguntando ¿quieres y puedes actuar como lo que eres, lo que siempre has sido y serás, un habitante de la frontera? Voz que obliga a realizar lo que sólo virtualmente se da: la condición limítrofe.²³

²¹ Cfr. SANCHEZ-CAPDEQUI. *Los Padecimientos ... Op. cit.*, pp. 61.

²² Cfr. TRIAS E. *La Aventura Filosófica*, Madrid, Mandadori, 1998, pp. 28.

²³ Cfr. TRIAS E. *La fundación de la ciudad fronteriza*, Op. cit., pp. 28.

Ser es algo común que no implica ningún modo particular de ser; subsistir denota un determinado modo de ser; el ente que es por sí mismo.²⁴

La proposición es derivada de la condición del límite, pero éste es incommensurable, sin medida. Precisamente, la máxima que debe seguir una vida que quiera y pueda ser humana es aquella que dice: haz de tu vida una vida a la medida, adecuada o ajustada a tu condición.

Por ello, el espacio ético tiene que ser un ámbito vital fronterizo o limitado. Este imperativo de la razón práctica se presenta entonces, como causa formal y final que dice de una manera, históricamente contemporánea, lo mismo que la pindárica expresión propone: llega a ser lo que eres.²⁵

La acción se fundamenta en lo que se es, pues esto origina lo que se puede llegar a ser: fronterizo, humano. No hay falacia naturalista en la unidad del ser (del límite) y del deber ser (habitante de la frontera). La proposición ética determina pero de forma indeterminada, porque permite la apertura del ámbito de lo práctico.

Así para Trías la ética posibilita y conmina al humano fronterizo a actualizar, mediante su praxis y a través de la consolidación de disposiciones

²⁴ Cfr. PORCELL Juan. *Metafísica de la Persona y Análisis existencial*, en *Revista Sapientia*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, (Nº 193/194 - 1994), pp. 366.

²⁵ Cfr. GONZALEZ J. *Ética y Libertad*, Op. cit., pp. 298.

y hábitos, esa humana *conditio* potencial, haciendo habitual y habitable esa frontera que lo determina y define.²⁶

¿Qué significa entonces vivir de acuerdo al límite? Evidentemente, no caer en lo ilimitado, sino *alzarse* hasta él, es decir, aceptar ser finito, o lo que es lo mismo tomar y guardar las distancias. Porque el lugar humano no es lo meramente físico ni tampoco lo metafísico sino el precario "entre" el limes.²⁷

La tarea ética consiste en hacer habitable ese lugar que no es geográfico ni espacial: se trata de realizar la esencia de la existencia. El imperativo quedaría como mera expresión formal de la condición humana, como un horizonte ideal, si no se pudiera cumplir. Por ello, la voz expresada necesita del interlocutor para adquirir significación ya que es mediación donada a quien esté dispuesto a escucharla.

Dicho de otro modo, sólo un sujeto singular puede asumirla como propia cuando la transforma llevándola a la praxis. La condición humana está, de alguna manera, como subyacente y sólo puede erigirse como tal cuando se da la respuesta adecuada, lo que supone la materialización concreta y contingente de la previa disposición.

Pues el mandato necesario se ofrece como requerimiento para la efectiva realización. El cumplimiento, llegar a ser lo que eres, es posible porque depende de la atenta escucha. Sin embargo, también se puede

²⁶ Cfr. TRIAS E. *La fundación de la ciudad fronteriza*. Op. cit., pp.31-32.

²⁷ Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, Op. cit., pp. 64.

personalmente olvidar y dar salida a lo inhumano. Recordemos que la razón vive en crisis, es decir, que la voz abre, sobre todo, un bache o hiato producido por el trascendental límite.

De tal manera, que la constitución del sujeto ético²⁸ es, como señala Trías insomne y enfebrecida dado que sólo la materia humana, inteligente y pasional, puede, a través de sus actos contingentes, dar carne a la condición formal.

La experiencia ética tiene que ver con las posibles distintas y concretas acciones orientadas por la prescripción de la razón fronteriza práctica para alcanzar el Límite. Hay que vivir en el justo término medio, entre lo animal y lo divino, entre lo físico y lo metafísico, entre lo aparente y lo hermético.

La prueba es a muerte porque lo que se debe es ser feliz, alzándose sobre lo inmenso e incommensurable. Parece que Trías reclama un nietzscheano sentido afirmativo de la vida al sostener que es posible decir sí al mandato ético para alcanzar la felicidad.²⁹

Las adecuadas respuestas personales serían aquellas que se alzan sobre las sombras, aquellas que dicen no a lo inhumano, por defectuoso o por excesivo, porque aceptan asumir el límite, se arriesgan a una vida en la frontera. Aquí reside el problema, pues, habiendo múltiples modos de

²⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 89.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 54.

ajustarse a la universal condición humana, pueden darse, y se dan, infinitas maneras desmedidas, o bien más acá del límite o bien más allá de él.

La clave reside en acertar y asumir en tu carne la finitud y la mortalidad que se desprende de la raíz existencial. Es decir, la prescripción formal sólo adquiere valor ético cuando un sujeto personal, un alguien determinado, la hace suya y actúa a la medida del Límite. En este sentido, Trías señala: la buena elección es aquella que determina éticamente la acción al referirla a una finalidad inmanente a la propia causa formal.³⁰

Sin lo ético, lo antropológico y ontológico no se cumple, pero a la inversa, sólo se comprende lo ético como plasmación libre de la necesaria condición fronteriza humana porque ella misma se efectúa en el ámbito de la praxis.

El humano que, por el Límite, un sujeto únicamente puede llegar a realizar personalmente su esencia cuando atiende afirmativamente a la propuesta de la razón práctica. Por eso, la propuesta ética propone lo que, debiendo ser, podría llegar a ser. Por ello, se entiende que lo que da la posibilidad real a la determinación virtual sea, justamente, la libertad.³¹

La incondicional y categórica propuesta, la que expresa lo que puede y debe, necesita de todos los libres cada uno para llevarla a cabo. Así, la realidad de una vida a la medida pasa por un determinante decir sí y, en

³⁰ Cfr. *ibíd.*, pp. 93

³¹ Cfr. *ibíd.*, pp. 99.; GONZALEZ J. *Ética y Libertad*, pp. 300.

consecuencia, por un dar argumentos a través de la praxis. Esa aceptación es la que supone hacer la experiencia de ser un habitante de la frontera, de apostar por una habitabilidad conforme a nuestra condición limítrofe.

El único deber humano es ser feliz. Pero el sujeto es algo más que sujeto en relación a lo que debe ser. Es también, y sobre todo, sujeto poseedor de derechos, los cuales derivan de su integridad de su posición relativa a la proposición ética.³²

El saber, al descubrir sus límites y sus condiciones, lava, se purifica del espejismo de la objetividad. Nada es liberador, ni el lenguaje, ni una mirada que penetrara de un golpe en el corazón de las cosas. (...) Entre uno y otro dominio media una zona en la que se hace la experiencia desnuda del orden.³³

www.bdigital.ula.ve

3.3. De la Razón Fronteriza.

Al igual que el capítulo anterior, hemos querido exponer de forma sintética, algunos extractos tomados de su obra *La Razón Fronteriza*, en forma de axiomas o aforismos que, muy seguramente, completarán y nos ayudarán a tener una visión más completa y englobada sobre su tratado filosófico del Límite.

Tomados de la Cuarta Parte de la Obra *La Razón Fronteriza*, *La Proposición Filosófica*, Capítulo segundo.

³² Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, pp. 114.

³³ Cfr. TRIAS E. *Filosofía y Carnaval*, pp. 44.

II, 1. Existencia significa ser fuera de las causas que a efectúan. En la existencia se descubre ese ser como algo *puesto*, pero esa posición tan sólo puede remitir, para su propia comprensión, a un límite más allá del cual no es posible tener noticia ni conocimiento.

II, 2. Todo límite, por su propia naturaleza, deja el misterio de su propio más allá como referencia inevitable.

III, 2. El límite documenta siempre algo que falta. Pero el límite, por su propia naturaleza, tiene por referencia algo (=x) que le trasciende. Ese algo ignoto debe pensarse como una referencia positiva (de lo contrario no podría ni siquiera hablarse de límite).

IV, 3. Ese límite es propuesto en esta filosofía del límite como el ser mismo (*autó tó ón*): funda desde sí tanto el carácter limítrofe y fronterizo de la razón como la naturaleza también limítrofe del dato real del comienzo, que es la existencia.

IV, 4. Lo que desde Parménides y Aristóteles se llama ser es ese ser del límite que se da *Logos*, o razón, en la forma de una razón fronteriza; y que se expone como *realidad* ante y sobre todo en ese dato inicial que constituye una existencia intrínsecamente referida a dicho ser del límite.

V, 1. La existencia, al ser interrogada en relación a su esencia, se revela remitida al límite: eso que en ella misma comparece, como dato inaugural del comienzo, y que puede dar razón interna del puro hecho de existir. Y ese límite, por su propia naturaleza se descubre, al preguntarse por su esencia,

como un *poder* que escinde y separa eso mismo que a la vez conjuga y articula: esa existencia que aparece en el puro dato inaugural del comienzo; y el cerco de misterio que la envuelve y acosa.

VI, 1. Deben distinguirse dos modos de aproximación a la esencia del ser del límite. La primera nos conduce a las operaciones *ad intra* e ésta, a lo que ésta encierra en su interior, por así decirlo. Se advierte así la esencia como en repliegue en ella misma. La segunda nos conduce a su despliegue *expositivo*, a su expansión *ad extra*.

VI, 5. La esencia del ser del límite pone las dos potencias constitutivas de su interioridad; y se expone a través del entramado de esos tres cercos. El conjunto unificado de eso que se pone y de su exposición es lo que debe llamarse *realidad*. Por realidad debe entenderse la unión del dato puro del comienzo, la existencia, con su contenido esencial (puesto y expuesto).

VII, 2. El concepto *límitrofe* es aquel que se forma a partir o desde el reconocimiento crítico de la imposibilidad de desprender de él lo que constituye la realidad. Pero que no por ello renuncia a la posibilidad de constituirse como concepto: concepto de la razón fronteriza.

VII, 4. El ser del límite constituye la intersección misma entre el concepto *límitrofe* y la realidad. Funda de hecho ambos extremos. O es el fundamento de los mismos. Y es, así, el fundamento de la *verdad*, susceptible de acogerse en el pensar-decir de la razón fronteriza. Una verdad que debe entenderse no

sólo como verdad relativa al concepto o a la realidad, sino como verdad *del ser del límite*.

VIII, 1. A esta concepción *límitrofe* del ser se corresponde una concepción *límitrofe* del habitante de ese *límite* (concebido como localidad, o en términos topológicos). Tal habitante se hace cargo de la carga y sobrecarga de ese *ser del límite* que le corresponde. Tal habitante es el *fronterizo*. El hombre es, por su propia condición, *potencialmente fronterizo*. Depende de su libertad la posibilidad de ajustar su condición *potencial*, o *virtual*, a su propia existencia. Tal *adecuación* es, concebida en términos *procesa*les o *dinámicos*, lo que puede llamarse *movimiento ético*.

VIII, 3. El hombre no es individuo ni sujeto sino persona. Personaliza y personifica, como posibilidad, ese descubrimiento de la verdad del ser del límite. Puede encarnar o materializar ese ajuste (entre su propia inteligencia *límitrofe* y su realidad existencial) a través de su conocimiento. Y también a través de su *ethos*, o de su conducta. O a través de su producción (*poiesis*). O mediante sus formas de *religación* con el misterio.

X, 2. Una antropología *límitrofe* repiensa, en unidad *sincrónica* y *diacrónica*, el conjunto de categorías (*simbólicas*, *ontológicas*) en relación a la condición *personal* del *fronterizo*, y a su *aventura de vida*.

XII, 6. El ser del límite constituye la intersección entre la razón *fronteriza* y la *revelación simbólica*. Éste arranca sentido al núcleo duro y resistente del misterio, o del cerco *hermético*.

XII, 7. El triángulo filosófico que aquí se propone (como proposición filosófica) tiene por vértice supremo el ser del límite y por vértices inferiores la razón fronteriza y lo simbólico. Éstos se aproximan a aquél. Y el vértice supremo es, respecto a ellos, el fundamento. Difiere enteramente de otros vértices filosóficos de la tradición, en los cuales la dimensión esencial limítrofe del ser no está suficientemente contemplada.

XIII, 2. La ética fronteriza es aquella que propone modos de acceso a esa condición fronteriza, o que alienta el *alzado* del hombre (*humilis*) a esa condición. Propone el justo ajuste de la existencia (en exilio y éxodo) a esa condición fronteriza.

XIII, 5. Ser libre significa ser responsable. Y eso significa ser capaz de responder a la llamada ética. La cual propone al hombre adecuar su existencia a eso que constituye su esencia: llegar a ser habitante de la frontera. Es el ser del límite el que llama al hombre a realizar su propia condición esencial, o a adecuar su esencia a su existencia. El hombre, en la coyuntura ética de esa llamada puede, desde luego, co-responder a ella o no. Por eso el ser del límite e le presenta como una encrucijada, o como un cruce de caminos.

XIX, 5. Es una teoría del conocimiento fundada en el compromiso ontológico respecto al ser del límite lo que aquí se propone: un concepto nuevo de razón, que es el de razón fronteriza, o el de una razón que asume una premisa previa a su propia implantación, en la cual premisa (*existencial*) acoge la

presencia del límite; una razón, por tanto, que no produce, desde ella misma, su propio dato inaugural, sino que se debe a un dato del comienzo con el que se encuentra y que es de carácter empírico. Tal dato del comienzo es, como se ha ido viendo, lo que debe ser denominado existencia: una existencia que posee su propio límite incorporado. La razón es fronteriza en razón de su intrínseca relación a ese dato que le desborda y sobrepasa, pero en el cual halla justamente su posibilidad misma de constituirse como razón.³⁴

www.bdigital.ula.ve

³⁴ Cfr. TRIAS E. *La Razón Fronteriza*.

Capítulo IV

La Tragedia entre el Absurdo y el Límite: ¿Un nuevo punto de vista?

"Todas las cosas que tienen una función que cumplir, una acción que realizar, encuentran en el cumplimiento de esta función, el bien y la perfección. Y lo mismo tendrá que ser para el hombre, si se reconoce también en él una función o actividad propia"
Aristóteles

El tú y el nosotros que descubrimos en las primeras etapas de nuestra excursión por la vida, determinará y mediatizará nuestros sucesivos descubrimientos del entorno o mundo y el descubrimiento del propio yo como una proyección o reflejo del exterior.

La primera etapa de descubrimiento territorial humano es, pues, el entorno de un nosotros y el entorno inmediato del mundo real. Pero también

la identificación de este mundo real se debe a la comunidad del "nosotros", cuyo lenguaje configura mi imagen del mundo.

Este capítulo tiene como objetivo identificar, si así se lograra, un punto de encuentro justo y necesario en el cual, las propuestas del filósofo francés Albert Camus y su *Hombre Rebelde* tenga sentido o salida alguna, junto con la actual propuesta del filósofo español Eugenio Trías y su *Filosofía del Límite* como parte de esa solución, una solución o respuesta al fenómeno de la Tragedia que vive en el hombre contemporáneo, al iniciarse en la pregunta sobre el sentido de su existencia.

Lo importante estriba, siendo el mundo como es, en saber cómo conducirse en él. Para ser, el hombre debe rebelarse, pero su rebeldía ha de respetar el límite que descubre en sí misma y en que los hombres, al unirse, empiezan a ser.¹

4.1. La necesaria relación entre Tragedia, Absurdo y Límite.

El tema de la tragedia nos coloca de inmediato en una serie de paradojas. Por un lado, la acción trágica nos remite a la individualidad, pero sin embargo, siempre es superada por fuerzas que generan su desgracia. Por otro lado, debe representar en un lapso temporal sucesivo lo que es decisión de un instante. Este instante de decisión genera la angustia de la que tanto han hablado los filósofos durante la historia.

¹ Cfr. CAMUS A. *El Hombre Rebelde*, Op. cit., pp. 10

Es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo. En el mismo momento cambia todo, y cuando la libertad se levanta de nuevo ve que es culpable. Entre estos dos momentos está el salto que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar.²

Y con esta frase, Kierkegaard estableció una ecuación que ha permanecido en casi todas las descripciones existencialistas posteriores: partiendo de que el hombre existe como ser libre y temporal; libertad y tiempo implican posibilidad; posibilidad es indeterminación, irrealidad, vacío, no-ser, “nada” y esto angustia.³

www.bdigital.ula.ve

La libertad se pone a sí misma delante de sus propios ojos, en la angustia de la posibilidad, o en la nada de la posibilidad, o en la nada de la angustia. (...) Cuanto más original es un hombre tanto más honda es la angustia en él.⁴

A partir de esto, podríamos afirmar que la tragedia parece ser una zona privilegiada de contradicciones. Desde los griegos, quienes colocaron en escena la tragedia como señal de expresión, lo trágico no es solo un disfraz de un determinado pensamiento que podría ser traducido a un lenguaje claro,

² Cfr. KIERKEGAARD Sören. *El concepto de Angustia*, Op. cit., pp. 66.

³ Cfr. REBOK, María Gabriela *La Transformación de la Filosofía y la problemática de la Identidad en Revista Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, (N. 29/30 1996), pp. 162.

⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 82.

sino que expresa la concepción de un hombre que solo de esa manera puede ser sugerida.

Afirmación del azar, de la vida en su plenitud, en su doble movimiento fluido de devenir y desaparecer, el pensar trágico niega el mismo concepto de ser, negación que vemos presente en Nietzsche, porque precisamente la afirmación de un orden del mundo no es más que el pretexto que permite pasar a la afirmación del ser.

La íntima unión de tragedia con la vida, por la imposibilidad de reducir voluntariamente mi acontecer a una reflexión clara, como la famosa lucha del héroe con su destino, aun persistiendo la armonía de los contrarios, propuesta desde Heráclito, y en el mismo interior del ser viviente, hace que afirme la vida, en su misma contradicción trágica, que es como puede darse a entender y hacerse tolerable de alguna forma.⁵

La dialéctica del destino que propone la tragedia como tal y su relación con la libertad es lo que lleva en un momento determinado a Camus a preguntarse por el sentido de su existencia. Frente a una existencia hostil que parece inamovible, la libertad puede hacer al menos algo: hacer más lento el desenlace trágico. El terror trágico es posible, justamente gracias a que el pasado que es sabido y cierto, se somete de nuevo a la posibilidad de la incertidumbre de la novedad.

⁵ Cfr. GONZALEZ J. *Ética y Libertad*, Op. cit., pp. 49.

No. Evidentemente, no puede decirse que nunca pasa nada. Pero el problema a ciencia cierta qué pasa cuando pasa algo. Según como analicemos los efectos que produce en nuestras vidas el acontecimiento, podremos acaso esclarecer qué sea eso que llamamos nuestras vidas. El acontecimiento — esa súbita irrupción de lo insólito o de lo imprevisto en la vida humana — servirá quizás de experimentum crucis de nuestro propósito: contribuir a dilucidar la difícilísima cuestión acerca de la naturaleza humana.⁶

Tal vez, deberíamos decir con Trías, que en última instancia en la tragedia no hay decisión o determinación, y tampoco desenlace, fin⁷. Es cierto que la comprensión del destino no puede cambiarlo. Sin embargo, este saber, nos permite acceder de otra forma de comprensión que debe detenerse necesariamente en los límites de aquello que no puede ser asimilado racionalmente.

Ya Dostoyevski en sus relatos, sobre todo en su famosa obra de los Hermanos Karamasov, nos perfilaba la idea de que el hombre no es puramente ni bueno ni malo; su existencia no se decide en un bien o un mal definitivos. Ahí es precisamente, donde lo trágico caracteriza lo ético. En él, mientras haya hombre, la oposición y la lucha perviven en el fondo del alma, sin solución, y así hay que reconocerlas.⁸

Desde ahí, desde el planteamiento de Dostoyevski, se puede vislumbrar el contenido de lo trágico y lo que signó a Camus en sus obras literarias: los fundamentales problemas humanos ahí planteados se superan y no se superan;

⁶ Cfr. TRIAS E. *Filosofía y Carnaval*. Op. cit., pp. 96.

⁷ Cfr. TRIAS E. *Drama e Identidad*, Op. cit., pp. 136.

⁸ Este tema se puede ver muy bien desarrollado en la obra platónica "Fedro" sobre la síntesis de los contrarios.

conducen a la pérdida del sentido de la vida humana, a la vez que a su reencuentro esperanzador, y ni una ni otra cosa parecen ser definitivas. Siempre quedan ahí ambas cosas, ambas posibilidades, para la libre respuesta de los hombres.⁹

Son muchos los aspectos de la existencia humana que se podrían considerar como trágicos. Ahora bien, cabría preguntarse en qué medida ésta contribuye al conocimiento del sí mismo y, desde allí, a la constitución de la identidad. Trágico, lo auténticamente trágico es la lucha del héroe con su destino.¹⁰

Comprender y vivir trágicamente el proceso vital es advertir la imposibilidad de poner en armonía, imposibilidad de superación dialéctica racionalizada de ningún tipo. La necesidad, lo insuperable que se impone y la intención íntima, de hacerse uno libremente su vida, mantienen la oposición irreconciliable, aun estando dispuesto a seguir afirmativamente.

Ante el sin-sentido del mundo, las única vía posible de sentido no es la apuesta por Dios, que traiciona nuestra fidelidad a la tierra, sino la apuesta esencialmente trágica por lo humano que es siempre "lo relativo", según nos enseña Camus.¹¹

⁹ Cfr. DOSTOYEVSKI F. *Los Hermanos Karamasov*, Op. cit., IV-XI-IX, pp. 499.

¹⁰ Cfr. NIETZSCHE F. *El Origen de la Tragedia*, Op. cit., pp. 22.

¹¹ Cfr. CAMUS A. *Los Justos-Los Poseedores*, Op. cit., 31-33; *El Extranjero*, Op. cit., pp. 116.

Reclamando la unidad de la condición humana, es fuerza de vida, no de muerte. Su lógica profunda no es la de destrucción; es la de la creación. Su movimiento, para permanecer auténtico, no debe abandonar tras de sí ninguno de los términos de la contradicción que lo sostiene.¹²

El hombre no es un ser que encuentre su medio más apropiado cuando se le encierra en los gélidos límites de lo absoluto, pues lo absoluto acaba por convertirse en un yugo opresivo.

Contra todo optimismo ingenuo, hay que ser conscientes de nuestros abismos y de que la desmesura que engendra la tragedia, conservará siempre su lugar en el corazón humano, pero nuestra tarea ha de consistir en combatirla en nosotros mismos y en los demás, después de lo cual los niños seguirán muriendo injustamente.

El valor de la vida de cada individuo y el consiguiente respeto a su dignidad y libertad, marcan el límite que relativiza cualquier otra exigencia, valor o fin que sean postulados.

Su obra constituye un profundo y lúcido homenaje a la dignidad humana, una adhesión apasionada, comprometida y mediada por la necesaria experiencia del sufrimiento, a la naturaleza humana y compleja en la tragedia.

Camus es consciente de que no existe culpa sin posibilidad de perdón como tampoco inocencia sin mancha: el mal es una semilla que ha echado

¹² Cfr. CAMUS A. *El Hombre Rebelde*, pp. 331.

raíces en nuestro corazón y que, en ocasiones, nos atenaza hasta doblegarnos y hacernos suyos, pero que encuentra, en otras, la resistencia rebelde de quienes, movidos por su amor fati y la compasión y fidelidad que sienten por el hombre, no se resignan a la injusticia, conscientes, sin embargo, de la presencia inevitable del mal y sabedores de que la última palabra la tienen la muerte y la nada.

De algún modo el suceso permitirá a los protagonistas del mismo profundizar en sí mismos, se aprehenderán como sujetos o como yo - sabrán finalmente a qué atenerse con respecto de ellos mismos. El horizonte del suceso, la muerte que acecha como amenaza tras él, la disolución de estereotipos sociales o individuales, todo ello contribuirá a que cada sujeto dilucide su ser o su existencia. Sabrá finalmente quién es.¹³

El acontecimiento más profundo es esta aceptación del sufrimiento y del horror fundamental de la existencia. Aceptación que implica, frente a toda evasión, osar ver el abismo, penetrar en la noche, asumir el dolor y a la vez, y por ello mismo, ver la vida en su poder esencial de creación.

La fuerza que otorga el saber trágico le da al hombre la capacidad de enfrentar la verdad de la oscuridad y el sufrimiento inherente al ser, capacidad de amar la vida en su verdad doble, en su verdad contradictoria, en su unidad oscura-luminosa.

¹³ Cfr. TRIAS E. *Filosofía y Carnaval*, Op. cit., pp. 99.

A partir de aquí, se que afirma que si el hombre no fuera mortal no sería moral, ya que sin fin o término no habría fines (telos); es decir, sin límite a la existencia no habría afán de trascender los límites y de realizar posibilidades.¹⁴

El hombre es sobre todo el individuo, único, irrepetible, excepcional; un microcosmos de modo tal que conociendo a uno se conoce a todos. Solo puede ser acogido en comunidad, en la que el individuo sigue siendo cualitativamente lo esencial.

Si uno pasa lo mejor de sus días tratando de comunicarse con los demás, es porque los demás cuentan y uno necesita saber por momentos si ha llegado a contar para ellos; necesitamos instantes de fiesta donde el presente recoja en sí todo el pasado y triunfe el porvenir.¹⁵

La acción trágica es transfiguradora. Así nos lo remite María Zambrano, filósofa española, cuando afirma que el fruto de la tragedia no es un conocimiento o un saber adquirido. Es más parecido al medio que necesita el hombre para crear y seguir naciendo.¹⁶

He aquí el punto de encuentro. El lugar ontológico donde de alguna forma, la tragedia impulsa desde el punto de partida del absurdo de Camus a sumergirse en una nueva experiencia: la experiencia del Límite. Esa búsqueda

¹⁴ Cfr. GONZÁLEZ J. *Ética y Libertad*, Op. cit., pp. 203.

¹⁵ Cfr. DE BEAUVOIR S. *Los Mandarines*, Op. cit., pp. 500.

¹⁶ Cfr. ZAMBRANO María. *El hombre y lo divino: "La tragedia, oficio de piedad"*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 91-92.

que el hombre realiza desde que se pregunta por el sentido de su existencia puede ahora tener una nueva salida y no sólo quedarse como diría el francés, con lo relativo de la experiencia trágica.

Para Camus, la única esperanza de libertad, de vida verdadera, consiste en volver a encontrar aquellas pocas verdades que rondan el sueño de los hombres, la inocencia perdida, los paisajes de una infancia, el sencillo goce de ser, de existir, de ver el rostro de una muchacha bajo el sol. Cosas sencillas que hacen de la existencia del hombre, una existencia verdadera sumida en las más profundas penas del silencio y del olvido del mundo donde se desenvuelve.

Quizás la propuesta del Límite de Trías sea el punto, el nuevo punto de vista, de un esclarecer del sentido de la tragedia en la vida humana, sin caer en el absurdo sórdido existencialista sin salida y sin perder de vista precisamente el sentido de la existencia del ser: ser con otros.

Así mismo lo comenta el mismo Eugenio Trías sobre Camus, en su obra *Filosofía y Carnaval*, de la cual ya hemos hecho citas explícitas en nuestra investigación, a saber:

Esa filosofía propone, con Artaud, frente a la autenticidad como objetivo ético, el reconocimiento de la naturaleza teatral de la vida humana. Asimismo, propone un concepto sustitutivo de aquel que constituye la piedra angular del

humanismo: frente al concepto de persona o yo, el concepto de máscara.¹⁷

Desde el límite, cúmulo de contradicciones y nudo de contactos, se enriquece el hombre en su ser gracias a lo cosmopolita ontológico de la frontera. Tanto se familiariza con los de afuera como con los de dentro, el nuevo horizonte conversacional es doble. El llamado habitante de la frontera, ese nuevo hombre que surge del contacto con su tragedia sin abandonarse en el absurdo, puede ser considerado como un verdadero modelo de racionalidad ya que, desde la óptica de un filosofar con estas características, la conversación y la apertura son parte fundamental del logos en ejecución.¹⁸

El hombre del límite es un inter que hace de esta franja su hogar, y que desarrolla con el otro una doble tolerancia y una doble lucha basada en la posibilidad conversacional fructífero. Ya no se estaciona en la mera reflexión personal y se abandona en el cansancio del sentido negado por el mundo, ahora el doble límite es, en realidad, un doble horizonte de fértiles alternativas.

Y si la experiencia espontánea e inmediata de esa proposición ética debe buscarse en la condición humana misma, o en un determinado concepto de lo humano (y en la pre-compresión que de ello pueda poseerse), es obvio que dicho concepto derivará, inevitablemente, de esa misma inspiración limítrofe, o tratará de concebir el hombre como habitante del límite.¹⁹

¹⁷ Cfr. TRIAS E. *Filosofía y Carnaval*, pp. 106.

¹⁸ Cfr. TRIAS E. *La Razon Fronteriza*, pp. 402.

¹⁹ Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, pp. 30.

Se podría objetar con Sartre, que la relación que se produce ya no es entre yo y tú²⁰, sino entre yo y yo; entre lo que soy yo para mí y lo que yo soy para el otro, y en este sentido, el otro es el mediador indispensable entre yo y yo mismo. O bien, el otro es, no el sujeto que me objetiva, sino el objeto que yo objetivo. Por tanto, una de dos: o el prójimo es un medio para la relación que el hombre mantiene consigo mismo, o es un objeto suyo.²¹

En Trías, el sujeto fronterizo vive más la pasión del enigma, que la posibilidad de poder narrar la experiencia atravesada. El sujeto fronterizo se instala más en el pathos que en el ethos. Ha de preocuparle más el misterio del ser que su aletheia. No concibe el encuentro con el otro como mediación simple de su conocimiento e identidad, antes bien, se descubre a sí y al otro en un lugar (limes) donde el encuentro es verdadero, lejos cualquier determinación gnoseológica, un encuentro entre iguales en la posibilidad de dar sentido a su existir e inclusive, de generar acuerdos para desarrollarla en parámetros éticos convincentes.

En este mismo sentido, la filósofa Hannah Arendt, afirma que defender e identificarse con el otro en la búsqueda de la verdad siempre ha implicado riesgos.²² La búsqueda de la verdad le supone pasión, perseverancia,

²⁰ Se podría aquí comentar las teorías filosóficas de otro pensador que desarrollo su planteamiento sobre este dualismo ontológico, el judío-alemán Martín Buber, en su obra "Yo-Tú", donde se expone precisamente la necesidad de la relación original y de fundamento que tiene la palabra ontológica yo-tú.

²¹ Cfr. SARTRE Jean P. *El ser y la Nada*, Op. cit., 142.

²² Cfr. ARENDT Hannah. *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 276

compromiso con el otro. La verdad como atributo esencial del ser humano, es fundamento de lo que la persona es.

En un comentario de Trías sobre Camus, nos expone que la verdadera intención del francés en su célebre obra "La Peste", era hacer manifiesto el efecto que un acontecimiento insólito produce en un grupo de protagonistas. Dice, que Camus llega a reflejar en dicha novela que este acontecimiento (la peste) permitió que los individuos se autentificaran, discriminaran sobre su conducta propia e impropia, y tomaran distancia acerca de su cotidiana existencia.

(...) recobran finalmente su timón, su propiedad, su ser. Saben que el sujeto de la frase no es un <se> anónimo, sino un <yo> que decide, y elige y se compromete con el acontecimiento.²³

Ante la proposición de Camus, se pudiera pensar, como se ve en el Mito de Sísifo, que la salida explícita ante el reconocer el absurdo de mi existencia es el suicidio, el mismo Camus niega esta posición y busca en su experiencia el fundamento de esta situación trágica, comentando que el suicidio es la solución del otro extremo.

La vida y el tormento de Sísifo son transformados en una victoria al concentrarse en su libertad, su denegación a esperar, y su conocimiento de la absurdidad de su situación. De la misma manera. Dr. Ricux es un héroe

²³ Cfr. TRIAS E. Filosofía y Carnaval, pp. 100.

absurdo en la Peste, porque él está también bajo oración de la muerte, es atrapado por un tormento aparentemente interminable y, como Sísifo, continúa realizando su deber no importa cómo es inútil o cómo es insignificante su acción.²⁴

En ambos casos importa poco por qué razón continúan luchando siempre y cuando atestiguan la lealtad del hombre para servir y no las abstracciones o los absolutos.

Podríamos aquí también establecer el fundamento del nuevo punto de vista que intentamos lograr, diferenciando a Camus de otros pensadores como Sartre, Heidegger y los existencialistas que se cerraron al encuentro verdadero del hombre con el sentido de su existencia. Deja entrever el francés con esos personajes que sí existe una salida real ante el absurdo que me embarga a cada momento, en las situaciones trágicas y de angustia.

El mismo Trías lo define de la siguiente forma:

La inteligencia o razón de naturaleza crítica, capaz de mantener el hialo límite entre propuesta libre y libre respuesta, es la condición de posibilidad sin la cual no es ni siquiera pensable la orientación de la conducta, o de la praxis, hacia la consecución de la humana medida que establece el límite justo en la relación a sus excesos o defectos (y que constituye la condición de una vida buena o de calidad)²⁵

²⁴ Cfr. CAMUS A. *La Peste*, pp. 113.

²⁵ Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, pp. 80.

El ser visto desde sí en el límite, ese ser que se mira y reconoce al reconocerse, establece la interioridad como ámbito de vida y a la vez, en su salida al mundo, al limes, lo delimita (al mundo) y señala tanto desde adentro como desde afuera. Es, definitivamente, interioridad que crea la exterioridad.

El sí mismo refiere a la naturaleza y desarrollo de la persona como sujeto cognoscente con capacidad para reflexionar acerca de sí misma, que a la vez que es un objeto sobre el cual se reflexiona, es sujeto reflexivo. Este es el legado de Camus, cuando se propuso encontrar el sentido a la existencia del hombre absurdo que se convierte en el hombre rebelde.

Ante el absurdo y la nada que prevalece, Camus, quizás reflejando a Dostoyevski, cuando afirma que sin Dios todo está permitido, ejecuta muy bien el todo vale y nada vale. Pero la esencia de la valoración es la diferencia, la delimitación o discriminación de lo que vale respecto de lo que no vale. Desde allí, se encuentra en estos pensadores, de forma muy oculta, lo que Trías expondría muchos años más tarde, y objetivo de nuestra indagación: el valor es el límite, es frontera y horizonte.

Solo existe y aparece en contraste con su opuesto; es un sí que requiere del no correspondiente²⁶. En el hecho trágico, como lo expone el francés, se presentan la negación de la existencia del ser viviente en lo absurdo y, a la vez, la afirmación de la necesidad de la salida al encuentro verdadero con el

²⁶ Cfr. GONZALEZ J. *Ética y Libertad*, pp. 49.

otro, con el posible fundamento de mi existencia, aunque parezca que sea sin-sentido. El valor es una opción relativa, nunca una totalidad absoluta.

Somos capaces de amalgamar todas las contradicciones posibles y contemplar al mismo tiempo dos abismos: el abismo que está sobre nosotros, el abismo de los ideales sublimes, y ese otro abismo que se halla a nuestros pies, el abismo de la más vil y torpe abyección. Dos abismos, dos abismosfi en el mismo momento.²⁷

Aquí se refleja el intento de tantos, como Kierkegaard, Sartre, de Beauvoir, Heidegger, Camus, Marcel, Levinas, Jaspers, inclusive el mismo Kafka, de encontrar en la naturaleza humana, en su condición humana, el verdadero fundamento del sentido de la existencia. Es sobre todo en estas situaciones límites, cuando el hombre experimenta la inminente posibilidad del sentido de su existencia y no solo para la muerte, cuando la conciencia de ésta puede generar, por contraste, el más auténtico amor por la vida, y con ello puede abrirle el horizonte del sentido moral.²⁸

Puede suceder que no se aniquile el sentido de la vida tornando absurdo y en definitiva indiferente todo cuanto existe, sino al contrario: el hombre puede, desde su tragedia, desde su encuentro con la pregunta absurda de su existencia, encontrar en el vivir un fin suficiente y valioso por sí mismo, la necesidad y claridad del encuentro original y verdadero consigo mismo y con el otro en aquel lugar donde el fundamento ontológico racional

²⁷ Cfr. DOSTOYEVSKI F. *Los Hermanos Karamasov*, IV-XII-VI, pp. 540.

²⁸ Cfr. TRIAS E. *Ética y Condición Humana*, pp. 102.

opera estableciendo nuevos paradigmas éticos, sobre todo necesarios, es decir, el Límite.

Más lúcido me parece asumir una realidad que tiene bastante que ver con la naturaleza humana. ¿Por qué, pues, en lugar de lamentarla, no saludamos como liberación salvífica esa irrupción del teatro en nuestra vida?²⁹

A pesar de que se pueda concluir que Camus propone que la vida es una acción sin esperanza de éxito, la rebeldía nos dio el punto de apoyo para lograr concertar un nuevo punto de vista, una posible nueva salida, propuesta por Trías, para aquel hombre que envuelto en su tragedia y pregunta absurda, necesita creer que su rebeldía dará un nuevo fruto.

Este hombre – se dijo el principito, mientras proseguía su viaje –, sería menospreciado por los otros, por el rey, por el borracho, por el vanidoso y por el hombre de negocios. Sin embargo, es el único que no me parece ridículo. Tal vez sea porque se preocupa por otras cosas y no por sí mismo.³⁰

Quizás, esta relación entre absurdo y límite, en el terreno de la tragedia, sea un simple y pequeño intento de encontrar, como aquellos, el camino para fundamentar el sentido de la existencia humana, bajo nuevos parámetros éticos que nos proporcionen un conocimiento y proceder correctos en esta nueva era de incertidumbre moral, basados en el sujeto concreto, en

²⁹ Cfr. TRIAS E. *Filosofía y Carnaval*, pp. 107.

³⁰ Cfr. SAINT-EXUPERY. *El Principito*, México, Puebla, 1974, pp. 51-52.

su situación concreta, en ese nuevo lugar propuesto, en ese límite donde se puedan generar acuerdos, donde el hombre, de nuevo, sea hombre con el hombre y no contra sí y contra los otros. La verdadera salvaguardia de la persona no se cifra en el personal aislamiento de sus fuerzas, sino en la humana universalidad del conjunto.³¹

En definitiva, el hombre lleva la alternativa en su ser.

Como síntesis cabe afirmar “La roca sigue rodando”, permanece y se mueve y el propio Sísifo considera: “La lucha misma hacia las cimas basta para colmar el corazón de un hombre”, con el estímulo que mantiene la aceptación de la necesidad con el vivir trágico que la embellece.³²

Evidentemente, no se consigue nada sin dar algo.³³

³¹ Cfr. DOSTOYEVSKI F. *Los Hermanos Karamasov*, II-VI-II, pp. 247.

³² Cfr. MORENO L. *La Tragedia en la Literatura*, Op. cit., pp. 48.

³³ Cfr. DE BEAUVOIR S. *Los Mandarines*, pp. 652.

CONCLUSIONES

El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es. El problema está en saber si esta negativa no puede llevarlo sino a la destrucción de los demás y de sí mismo.

Albert Camus

El hombre rebelde, en todos los aspectos de su innegable hondura, muestra a nuestro autor como titular activo y pasivo de la inquietud filosófica y antropológica, la cual tiene un mérito innegable al rotular de nuevo dentro de su concepto de rebeldía, los aspectos ontológicos del unum, bonum, verum; al tratar de reivindicar la intención de este hombre en exteriorizar la búsqueda de la verdad, de autenticidad, de sinceridad.

De ahí que, el conflicto humano sea una contradicción permanente. Es lucha, es un anhelo vehemente de esfuerzo constructivo, en un escenario de fuerzas antagónicas: triunfo-derrota, alegría-tristeza, absurdo-esperanza, creación-destrucción, amor-odio, ser-nada, bien-mal, en fin, vida-muerte.

Inclusive, nos pareciera que en todo momento, lo antagónico y lo trágico nos perteneciera casi como esencia, muy específicamente de nuestros

afanes, un sello muy distintivo de nuestra condición de humanos. Cuando una solución no llega para restablecer el sentido de la existencia humana y la armonía perdida en el hecho trágico, surge el conflicto del hombre y sus expresiones más inmediatas: la ansiedad y la angustia.

Que el hombre se encuentre precisamente en el estado de la ansiedad y la angustia, a la cercanía del absurdo, es una señal abrumadora de la amenaza de sus valores, de su doctrina vital y de su mismo código ético. Quizás, Eugenio Trías, desde este mismo punto de partido, con el impulso que motivó a Camus a replantearse la pregunta de la existencia, formula su nuevo proyecto: el encuentro en aquel tan esperado lugar ontológico y ético, donde el hombre podrá, de alguna manera, sobrellevar el sentimiento de ansiedad que le genera el cambio paradigmático.

Esta fuerza dinámica, que hemos encontrado en los dos autores, a pesar de no ser coetáneos, de haber vivido épocas tan diferentes, ha logrado ubicarlos en un mismo punto de necesidad, por así decirlo: el hombre como diversidad, fuente de creación artística, en un camino de fe y de lucha, un peregrino, en busca del sentido del mensaje de ser de la misma existencia.

Si nuestro esfuerzo, por tratar de acercarnos a la reflexión sobre la pregunta de la existencia que se planteó Camus y el virtuoso camino diseñado por Trías como respuesta a esta interrogante, nos condujo a alguna disertación, realmente nos llevó, más allá de querer establecer un nuevo paradigma ontológico, antropológico o ético, a entender y expresar que dentro

de las grandes contradicciones vitales siempre se levanta el Yo, la conciencia individual del valor, expresada inclusive en la misma crisis del hecho trágico, en la desesperación por el sin-sentido y el absurdo, en inquietud y en lucha, en un conflicto definitivo y permanente, como tema cotidiano en el acontecer de la vida.

Si bien, el conocer el bien del hombre, su telos y areté nos obliga a conocer el propio ser del hombre, su tarea, su obra o función específica, debemos reconocer que en medio de este drama que significa vivir, la libertad es una de las propiedades fundamentales y distintivas del mismo ser del hombre. En cada una de las perspectivas expuestas en esta humilde investigación, la de Camus y Trias, reconocemos que el ser libre es determinado e indeterminado, real y posible a la vez.

El ser del hombre es ser en proceso, temporal y plural. Esto significa que el ser precisamente libre puede no ser, no sólo porque en todo momento puede dejar de ser, sino por algo éticamente decisivo, porque puede no ser lo que es. El hombre lleva la alternativa en su ser. Es aquí, donde nuestra intención se ve reflejada. Tanto en Camus como en Trias, se plantea la posibilidad de elegir, de ser, de ser libre; y el punto propuesto en esta indagación de unión es esa capacidad enteramente humana de decidir permanecer en la absurdidad de la existencia o acudir al encuentro verdadero con el otro y por sí mismo en la naturaleza del nuevo límite, todo impulsado por la crisis que genera la presencia de lo trágico en el ser humano.

Es claro que en Camus y en todos sus escritos, se mantiene el concepto de lo que somos y la forma como nos evadimos de nuestra propia esencialidad, al destruir el amor y la esperanza que son los caminos auténticos para la realización, características también vistas en la propuesta de Trías.

Es por eso que afirmamos, con tantos filósofos antes que nosotros, que la libertad de elegir no es meramente situarse ante la posibilidad, como pura posibilidad; no es la proyección hacia una "nada", hacia el absurdo de lo trágico, absolutamente indeterminado o indefinido. Justamente, es un principio de determinación, de elección de un posible, es la renuncia a la realidad dada para proyectarnos hacia lo posible. Y para nosotros esta proyección sería acertada para el hombre (visto desde la perspectiva de Camus) si se viera en la posibilidad de ser en el límite.

Por supuesto, todo esto implica fuerza interior, confianza del hombre en sí mismo, liberación de sumisiones internas y externas, la decisión de ser a pesar de la presencia insistente de lo trágico, de lo absurdo.

Esta síntesis propuesta, es probablemente la condición de posibilidad, un fundamento de una proyección ética de vida, que es constante como nota constitutiva de la condición humana, y siempre variable en cuanto a los modos y grados de su realización efectiva.

La búsqueda del sentido de la existencia, el carácter ilimitado e indeterminado del ser humano, la posibilidad de crecimiento y la condición

esencialmente conflictiva, siempre podrán ser motivos del desbordamiento hacia el límite, hacia la apuesta por un encuentro verdadero con el ser, con el fundamento esencial de la vida.

www.bdigital.ula.ve

BIBLIOGRAFÍA

Documentos: Libros y Textos.

- Arendt, Hannah (1993). La Condición Humana. Barcelona: Paidós.*
- Berdiaeff N (1951) El Credo en Dostoyevski. Barcelona: Apolo.*
- Brisville, Jean Claude (1962). Camus. Buenos Aires: Peuser.*
- Brod, Max (1974) Kafka. Madrid: Alianza.*
- Camus, Albert (1973) El Malentendido-Calígula. (7ed) Buenos Aires: Losada*
(1975). El Mito de Sísifo. (8 ed) Buenos Aires: Losada.
(1977). La Peste. Colombia. Sudamericana.
(1985). Carnets 1. Madrid: Alianza.
(1985). Carnets 2. Madrid: Alianza.
(1994). El Estado de Sitio. (6ed) Madrid. Alianza.
(1994). El Primer Hombre. Barcelona: Gallimard.
(1994). Los Justos-Los Poseedores. Buenos Aires: Losada.
(1995). El Verano-Bodas. (1ed) Barcelona: Edhasa.
(1997). El Exilio y El Reino. Buenos Aires: Losada.
(1998). La Caida (13ed) Buenos Aires: Losada.
(1999). El Extranjero. (14ed) Buenos Aires: Emecé.
(2003). El Hombre Rebelde. (1ed) Madrid: Alianza.
- Cardua, Carla (1994). Gerencia del Tiempo. Mérida: Universidad de Los Andes.*
- Copleston, Frederick (1959). Filosofía Contemporánea. Barcelona: Herder.*
- Cortina, Adela (1998). 10 Palabras Claves en Ética. Pamplona: Verbo Divino.*
(2000). La Ética de la Sociedad Civil. (4ed) Madrid: Anaya.
(2000). Ética sin moral. (4ed) Madrid: Tecnos.
- De Beauvoir, Simone (1960). Para una moral de la ambigüedad. Buenos Aires: Shapire.*
(1999). Los Mandarines. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dostoyevski, Fedor (1961). Los Hermanos Karamasov. Obras Compl. Madrid: Aguilar.*

- (2000). *Crimen y Castigo*. Colombia: Planeta.
- Fernández, Agustín (s.a.). *Existencialista y Existencialismo*. Buenos Aires: Atlántica.
- Ferrater Mora (1990). *Diccionario de Filosofía*. Tomo I-IV, Madrid: Alianza.
- Feürbach, Ludwing (1984). *Principios de la Filosofía del Futuro*. Barcelona: Orbis.
- Frank, Manfred (1995). *La Piedra de toque de la Individualidad*. Barcelona: Herder.
- González, Juliana (1986). *El Malestar en la Moral*. México: Planeta.
(2000). *Ética y Libertad*. México: Fondo Cultura Económica.
- Hegel (1964). *Lógica*. Madrid: Orbis.
- Hirschberger, Johannes (1982). *Breve Historia de la Filosofía*. (10 ed) Barcelona: Herder.
- Kierkegaard, Sören (1975). *Temor y Temblor*. Madrid: Nacional.
(1984). *El concepto de la Angustia*. Madrid: Orbis.
- Larroyo y Caso (1971). *Filosofía*. México: Jackson Editores.
- Lottman, Herbert (1994). *Albert Camus*. Madrid: Taurus.
- Montoya, José (s.a.). *Aristóteles: Sabiduría y Felicidad*. Buenos Aires: Cíncel.
- Nietzsche, Federico (1985). *El Origen de la Tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset (1972). *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Pérez Tapias (1995). *Filosofía y crítica de la Cultura*. Madrid: Trotta.
- Prini, Pietro (1992). *Historia del Existencialismo*. Barcelona: Herder.
- Rivero, D. G. (1969). *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Madrid: Guadarrama.
- Rosset, Clement (1976). *La Lógica de lo Peor: Elementos para una Filosofía Trágica*. Barcelona: Barral.
- Sáez, Luis (2000). *Movimientos Filosóficos Actuales*. Buenos Aires: Trotta.
- Saint-Exupery (1974). *El Principito*. México: Puebla.

- Sartre, Jean Paul (1980). *El Existencialismo es un Humanismo*. Buenos Aires: Sur.
 (1980). *El Ser y la Nada*. Barcelona: Gallimard.
 (1990). *La Náusea*. Madrid: Alianza.
- Savater, Fernando (1982). *La Tarea del Héroe*. Madrid: Taurus.
- Smith, John (1969). *Filosofía Existencial*. Cleveland: Company.
- Todd, Oliver (1997). *Albert Camus. Una vida*. Barcelona: Quets.
 (2001). *Conferencia sobre Malraux y Camus*. Cátedra Simón Bolívar:
 Universidad de Los Andes (Inédito).
- Trías, Eugenio (1984). *Filosofía y Carnaval*. Barcelona: Anagrama.
 (1988). *La Aventura Filosófica*. Madrid: Mondadori.
 (1991). *La Lógica del Límite*. Barcelona: Destino.
 (1991). *La Memoria Perdida de las Cosas*. Madrid: Mondadori.
 (1993). *Drama e Identidad*. Barcelona: Destino.
 (1995). *Filosofía del Futuro*. Barcelona: Destino.
 (1997). *Tratado de la Pasión*. Madrid: Taurus.
 (1999). *La Razón Fronteriza*. Barcelona: Destino.
 (2000). *Ética y Condición Humana*. Barcelona: Península.
- Unamuno, Miguel (1986). *Del Sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza.
- Urdanoz, Teófilo (1984). *Historia de la Filosofía*, Madrid: Biblioteca de Autores
 Cristianos.
- Von Balthasar, Hans Urs (1988). *Gloria, una estética teológica. Vol. 5 Metafísica,
 Edad Moderna*, Madrid: Encuentro Ediciones.
- Zambrano, María (1995). *El hombre y lo divino: "La tragedia, oficio de piedad"*.
 México: Fondo de Cultura Económica.

Documentos: Artículos de Revistas.

- Barrios Peña, Jaime (1962). Dostoyevski y el Conflicto Humano en Revista Anuario de Psicología. (Vol. 1 N. 1) Guatemala: Universidad de San Carlos, Facultad de Humanidades.*
- Carandell, José María (1973). Eugenio Trías y su Filosofía como síntoma en Revista Cuadernos Hispanoamericanos. (N. 271) Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.*
- De Armas, Isabel (1992). Simone de Beauvoir, Cuando predomina lo espiritual en Revista Cuadernos Hispanoamericanos. (N. 380) Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.*
- De Urmeneta, Fermín (1973). Las Motivaciones existenciales del hombre rebelde en Revista Psicología General y Aplicada. (Vol. 28, N. 123-125) Madrid: Instituto Nacional de Psicología.*
- Herrera Corduente, M. (1995). El enigma trágico y la Filosofía en Revista Anales del Seminario de Metafísica. (N. 29) Madrid: Universidad Complutense.*
- Ibáñez, Jorge (2000) La Escritura Infinita en Revista Er de Filosofía. (N. 28) Madrid.*
- López Álvarez, Pablo (2001). El Sujeto Impropio: Identidad, Reconocimiento y Autonomía en Revista LOGOS. (N. 34, 2 etapa) Madrid: Universidad Complutense.*
- Milosz, Czesław (1984). Dostoyevski y Sartre en Revista Cuadernos Hispanoamericanos. (N. 406) Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.*
- Montero, Maritza (2002). Construcción del Otro, Liberación de sí mismo en Revista Utopía y Praxis Latinoamericana. (N. 16, Año 7) Maracaibo: Universidad del Zulia.*
- Moreno, Luis (2002). La tragedia en la Literatura en Revista Utopía y Praxis Latinoamericana. (N. 11, Año 5) Maracaibo: Universidad del Zulia.*
- Porcell, Juan (1994). Metafísica de la Persona y Análisis Existencial, en Revista Sapientia. (N. 193-194, Año 49) Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.*

Rebok, María Gabriela (1996). La Transformación de la Filosofía y la problemática de la Identidad en Revista Escritos de Filosofía. (N. 29-30, Año XV) Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli".

Triás, Eugenio (2000). La fundación de la Ciudad Fronteriza en Revista En de Filosofía. (N. 28) Madrid.

Villalobos, Orlando (2002). Concepto de Verdad en Hannah Arendt en Revista Utopía y Praxis Latinoamericana. (N. 16, Año 7) Maracaibo: Universidad del Zulia.

www.bdigital.ula.ve