



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía Contemporánea

“¿Es el significado de la vida absurdo? Una respuesta a Camus”

Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía  
Contemporánea

Presenta: Inti Reyes López

Directora de tesis: Dra. Lydia Deni Gamboa López

Asesores de tesis: Dr. Juan Manuel Campos Benítez  
Dr. Jean Orejarena Torres

Puebla, Puebla, 12 de Enero de 2024

## *Agradecimientos*

Este trabajo fue escrito en el transcurso del Programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Por ello quiero reconocer mi deuda con la universidad, que me ha brindado lo necesario para realizarlo.

Quiero agradecer a mi directora de tesis, la Dra. Lydia Deni Gamboa López, por su profesionalismo y asesoría, sus comentarios críticos, agudas observaciones y valiosas sugerencias. Esta tesis ha ganado en rigor y claridad gracias a su conducción. Naturalmente, reclamo para mí los defectos que mi trabajo pueda presentar.

Agradezco al Dr. Juan Manuel Campos Benítez y al Dr. Jean Orejarena Torres, asesores de mi Comité de tesis, por sus valiosos comentarios y observaciones. También debo agradecer al Dr. Rodolfo Santander Iracheta por sus finos comentarios y los materiales bibliográficos compartidos.

El desarrollo de esta investigación se nutrió de los diferentes cursos y seminarios que ofrece el Programa de Doctorado, por lo que quiero agradecer a cada uno de los profesores que los impartieron, por la calidad académica y compromiso con que los desarrollaron. Agradezco, así, al Dr. Arturo Aguirre Moreno, Dr. Rodolfo Santander Iracheta, Dr. Víctor Gerardo Rivas López, Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, Dr. Jean Orejarena Torres, y Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro.

Sin el apoyo económico del CONAHCYT habría sido muy difícil e improbable escribir este trabajo, por ello agradezco a este importante Consejo nacional la concesión de una beca.

A mis padres, Judith y Juan Manuel.

## Contenido

Prólogo .....	6
Capítulo I <i>El mito de Sísifo (Parte I)</i> .....	20
Un razonamiento absurdo .....	20
Lo absurdo y el suicidio .....	22
Los muros absurdos .....	31
Decorados que se derrumban.....	37
El espesor del mundo.....	39
Breve escala semiótica.....	41
La inhumanidad de los hombres.....	45
La muerte, el absurdo y la inutilidad .....	47
La consciencia de la nada .....	52
Familiaridad con el mundo .....	55
Otriedad e idealismo absolutos.....	57
La contradicción radica en el pensamiento.....	60
Comprender es unificar .....	62
Crítica de la unidad del pensamiento.....	65
La evidencia de la finitud .....	67
Capítulo II <i>El mito de Sísifo (Parte 2)</i> .....	70
Crítica de la ciencia .....	70
El yo no existe .....	71
La ciencia termina en poesía .....	73
Irracionalidad del mundo y destino .....	78
Irracionalidad del mundo y metafísica religiosa.....	82
Un argumento por enumeración .....	87
Nietzsche .....	88
Heidegger.....	91
Jaspers.....	93
Shestov .....	95

Kierkegaard .....	97
Husserl.....	98
El suicidio filosófico.....	104
La libertad absurda .....	118
Capítulo III <i>Calígula</i> .....	126
Lógica y orden, absurdo y caos .....	132
El don de la igualdad de las cosas .....	135
El sentido de la vida y la moral .....	139
La lógica contra la lógica.....	144
Parodia y crítica de la divinidad .....	147
La imposible felicidad .....	153
Capítulo IV <i>El extranjero</i> .....	157
Sensibilidad estética <i>versus</i> sensibilidad ética.....	160
Mersault, Sísifo y Calígula .....	167
La equivalencia de las cosas.....	170
Indiferencia afectiva e indiferencia moral .....	174
Inhumanidad del mundo e inconmensurabilidad.....	175
La fatalidad como conflagración .....	182
Extranjería de la afectividad.....	189
La prisión del absurdo .....	194
Enajenación, extrañeza, extranjería .....	195
El teatro de la vida .....	198
El extranjero en su patria .....	203
Desenlace.....	207
Capítulo V .....	214
Reconstrucción e interpretación .....	214
Conclusiones.....	244
Apéndice.....	254
Levinas y Camus sobre la evasión.....	254
Bibliografía.....	272

## Prólogo

La presente tesis se despliega en torno a un conjunto de problemas vinculados a la cuestión, siempre abierta, del sentido o sinsentido de la vida. Encuentra su materia de estudio en tres textos particularmente interesantes dedicados a esta cuestión, pertenecientes al escritor filosófico Albert Camus: el ensayo filosófico *El mito de Sísifo*, la obra teatral *Calígula*, y la novela breve *El extranjero*. Estos textos contienen afirmaciones y argumentos especialmente incitantes para el análisis filosófico, en virtud de su complejidad y riqueza conceptual.

La pregunta por el sentido de la vida suscita en este autor de origen argelino respuestas de gran interés. Una respuesta sencilla, como punto de partida, que él daría es: no hay sentido de la vida, sólo hay absurdo como genuino contenido de esa pregunta. De esta afirmación del sinsentido de la vida ha de sacar las consecuencias, según un método que él llama *lógica absurda*, pero podríamos nombrar, mejor, *lógica absurdista*. Pues no se trata de una lógica que no es lógica (eso sería una lógica absurda), sino de una lógica que, partiendo de ciertas premisas relativas al absurdo, infiere consecuencias congruentes con ellas.

En el campo de la lógica, puede hablarse de lo absurdo como una cualidad de oraciones conjuntivas. Decimos, por ejemplo, que una conjunción es absurda si es contradictoria. Aristóteles expresó como un principio de la lógica el *principio de no contradicción*, el cual afirma que no puede darse en el mundo, al mismo tiempo y en *igual sentido*, que algo tenga y no tenga cierta propiedad. No puede ocurrir que Sócrates sea y no sea filósofo. Lo absurdo, así, es una manera coloquial de hablar de lo contradictorio, que, por serlo, es *imposible*. Por

ello, si llegamos a una contradicción podemos deducir la falsedad de nuestras premisas, y a esta forma clásica de probar la falsedad de una tesis la llamamos *reductio ad absurdum*.

Sin embargo, no es éste el uso lógico que hace Camus de las palabras “absurdo” o “contradicción”. Cuando él nos dice que el mundo es absurdo, o que la vida es absurda, es claro que no está afirmando que la vida o el mundo son absurdos porque caen en relaciones lógicas contradictorias. Es claro que desea decirnos otra cosa. Lo absurdo se refiere a relaciones entre el hombre y el mundo, entre la razón y el sentimiento, a la relación del hombre consigo mismo, etc. Si bien el significado que da a estos términos puede suscitar perplejidad, a primera vista, al lector acostumbrado a entender la lógica como método de inferencia, pronto notará que en el texto se perfila un itinerario lógico y retórico que esta tesis ha reconocido digno de recorrer y desentrañar.

El método que seguimos es principalmente analítico. Se realiza en el estudio detallado de las tres obras mencionadas, en busca de las diferentes premisas y conclusiones que el autor ofrece en torno al tema del absurdo, diseminadas a lo largo de los textos estudiados. Identifica y aclara las maneras en que dichas proposiciones se relacionan y las representa formalmente por medio de esquemas de argumento. Estos esquemas permiten reconstruir y simplificar una argumentación variada y compleja, encontrar lo que los diferentes argumentos tienen en común, las tesis, temas y motivos que entran en juego en la exposición del autor. Naturalmente, la reconstrucción argumental, en la que consiste el Capítulo V, sólo es dable luego del análisis cuidadoso de los textos, a los que siempre se apega. Por ello comentamos críticamente, glosamos e interrelacionamos las obras. A esto se abocan los cuatro primeros capítulos de este trabajo.

Nuestra investigación tiene entre sus objetivos profundizar en la comprensión de cuestiones fundamentales que la idea del absurdo, en Camus, concita o trae asociadas. Por ejemplo, cuáles son los presupuestos sobre los que descansa la concepción de que el mundo es o puede ser absurdo; qué quiere decir quien declara que el mundo o la vida son absurdos; cuál es la argumentación que se ofrece para justificar que la vida es absurda; cuán sólida y convincente es esta argumentación; qué se sigue de aceptar que el mundo o la vida (veremos pronto que Camus usa indistintamente “mundo” y “vida” para hablar de lo absurdo) son absurdos.

La investigación alrededor de estas cuestiones fundamentales nos lleva a resultados que son generalizables, creemos, a cualquier doctrina que proponga la absurdidad del mundo. Pues las proposiciones de este tipo parecen compartir rasgos en común, y descansar sobre presupuestos que en diferente profundidad han sido tocados por Camus (p.ej., la irracionalidad, la contradicción como fuente de lo absurdo, el nihilismo, el escepticismo, etc.), y que vale la pena hacer explícitos, a fin de comprender mejor el pensamiento propuesto en cuanto a sus motivaciones, intereses, adhesiones, preocupaciones y prejuicios, entre otros aspectos que pueden ser interesantes. En el caso del propio Camus, hemos puesto en práctica esta explicitación de los presupuestos, para aclarar aspectos centrales de su pensamiento y examinar la solidez con que puede sostenerse la perspectiva que este pensamiento ofrece. Hemos también estudiado acuciosamente los argumentos que elabora en aras de justificar su punto de vista, deteniéndonos en la comprensión de su forma de exponerlos, valorando sus cualidades y defectos.

Entre los resultados de esta explicitación y estudio, como el lector o la lectora podrán constatar, está traer a la luz las motivaciones profundas de nuestro autor, hacer claras las implicaciones de ideas centrales de su pensamiento, y entender con profundidad la manera

en que se relacionan argumentalmente. En este sentido, nuestra investigación ha servido para detectar fallos lógicos, imprecisiones conceptuales, reminiscencias religiosas o el carácter metafísico de algunas ideas que el autor quiso ver libres, precisamente, de metafísica. Una importante idea que defendemos es que Camus no logra prescindir de la metafísica tradicional, que acertadamente ve como el fundamento de todas las perspectivas que examina –principalmente en el ensayo– y critica en cuanto alternativas al absurdo radical del mundo. Argumentamos, a este respecto, que las reminiscencias religiosas que hay en nociones centrales del pensamiento absurdo, como la de Destino, anclan este pensamiento a un mundo conceptual del cual pretendía salir por medio de la negación de la metafísica. Una consecuencia ulterior que cabría extraer de esto es, quizás, que no es posible trascender el mundo del sentido, o el del sinsentido, a expensas de la metafísica. Pues ambas alternativas del pensamiento se fundamentan en alguna.

Ahora bien, entre los problemas conceptuales que nuestro estudio pone al descubierto, cabe destacar el relativo al ataque de Camus contra la razón, que le atribuye, esencialmente, una naturaleza contradictoria. Si la razón fuera esencialmente contradictoria, el absurdo radicaría en ella originariamente y para siempre. Esto sería un fundamento seguro de la afirmación de que el mundo es absurdo. Dado que la razón sea absurda, el mundo pensado por esta razón habría de reflejar, necesariamente, esta absurdidad. Sin embargo, mostramos que esta vía argumental no es viable, principalmente a partir de observar algunas imprecisiones conceptuales, que conducen a errores en la argumentación. Es decir, minamos la confianza en las premisas que sostienen la idea de que la razón es esencialmente contradictoria, para rechazar el uso de esta idea en su función, a su vez, de premisa de una argumentación más general en torno a las consecuencias del absurdo así fundamentado.

A pesar de esta debilitación argumentativa, nuestro estudio también muestra aciertos del autor y explica la manera en que se vinculan distintos argumentos suyos, en una variada y compleja manera de exponer y defender sus ideas sobre el absurdo. Por ejemplo, mostramos cómo el pensamiento absurdo, tal como lo llama Camus, conduce recurrentemente al nihilismo moral que ha de evitar con una ética mínima, conformada por tres valores (libertad, pasión y rebeldía), y cómo entre las estrategias de este pensamiento se enlazan argumentos escépticos con argumentos idealistas, que suman juntos a la justificación del absurdo y la solución propuesta por Camus a éste. Es oportuno decir que nuestro estudio aclara, entonces, un meritorio esfuerzo intelectual por enfrentar y resolver un problema crucial que plantea el sinsentido de la vida (otra manera de referirse al absurdo): si la vida carece de sentido, da igual vivir o, como argumenta Camus, resulta indiferente el modo de hacerlo.

Así, este estudio analiza y aclara las diferentes maneras en que los textos de Camus nos dicen que el mundo es absurdo y por qué es absurdo, explica cómo se presentan aspectos de este absurdo bajo el espejo distorsionante de la sátira o la parodia (por ejemplo, en la novela y la obra de teatro), observa y aprecia que estas perspectivas del mundo son congruentes con las tesis del absurdo, a la vez que denuncian las diferentes maneras en que evadimos la consciencia de este absurdo y argumentan a favor, sobre todo en el ensayo, de una salida práctica que no evite esta consciencia. El énfasis lógico de nuestro estudio no descuida la motivación ética de Camus, y la hace patente cuando es oportuno.

Los errores que hemos identificado y comentado en esta investigación apuntan sólo a la ingente dificultad de los problemas enfrentados por Camus. Creemos que, en general, nadie puede salir bien librado de una argumentación que requiere atentar contra el sentido y la razón. Si algo tiene sentido, es razonable. Ahora bien, la intuición central que concita y

genera los problemas mencionados, como la lectora y el lector saben, toma forma bajo la afirmación de que el mundo es absurdo. Para darse a entender y explicar este absurdo Camus ha desplegado una serie de argumentos epistemológicos, lógicos y metafísicos, principalmente, y abordado cuestiones éticas relativas a la axiología. Es de gran interés observar la manera en que se relacionan y confunden –en el sentido de mezclarse– estos argumentos, que a menudo muestran, como diferentes caras de un mismo problema, aspectos filosóficos relevantes. Esto es puesto de relieve en la reconstrucción argumentativa que realizamos, cuya separación en grupos temáticos, de acuerdo con las áreas de la filosofía a las que pertenecen, obedece a un interés práctico y se guía por el tema o aspecto que predomina, a nuestro juicio, sobre los otros.

Hemos mencionado que Camus quiere rechazar la metafísica, y queremos añadir que este rechazo genera dificultades lógicas que salvar en aras de la congruencia epistemológica. Veremos, en este sentido, que el propio autor asume una metafísica, también mínima –como en el caso de su ética–, pero suficiente y fructífera. En este punto conviene decir que el pensamiento de Camus plantea acertadamente un problema central que consideramos insoluble: cuando pretendemos dar una explicación del sentido del mundo, incurrimos inevitablemente en una metafísica. Si bien no formula este problema de modo separado y claramente, subyace en cada una de las críticas que hace de los diferentes sistemas de pensamiento que intentan evadir, nos dice, la lúcida consciencia de la absurdidad del mundo. Una y otra vez se adivina en los textos de Camus que ésta es quizás la mayor dificultad que debemos enfrentar al enfrascarnos en la cuestión del sentido de la vida, que él elige tematizar por la vía negativa del absurdo.

Por esta razón, llamamos a esta dificultad central “el problema de Camus”. Hablamos de *incurrir* porque en el ensayo filosófico del autor se trata de una falta que hay que tratar de evitar. Así parece, efectivamente. Ahora bien, en la concepción de Camus, la metafísica es una perspectiva del mundo estructurada por categorías básicas, conceptos que no rebasan el ámbito de la subjetividad y no pueden por ello coincidir con la realidad, de la cual en el fondo nada sabemos. Aquí entra en juego la postura idealista de Camus, y su escepticismo epistemológico. Veremos que hay una forma metafórica de expresar estas posturas, y que un resultado de estas posturas filosóficas es la afirmación recurrente de que la metafísica es inevitablemente falsa, ilusoria, engañosa. Además, de los planteamientos de Camus se desprende que la metafísica es inverificable, por tanto, podemos añadir, infalseable e indecidible; por ello, no podemos nunca decir si es verdadera o falsa, y no podremos erradicar el profundo escepticismo que esto suscita en relación con nuestras concepciones del mundo, sostenidas por la creencia de que son verdaderas y enuncian su sentido. Si el sentido del mundo coincide o se identifica con la explicación que podemos dar del mundo, y esta explicación se funda en una metafísica, entonces el sentido del mundo se desvanece al desvanecerse la confianza en la metafísica que lo sustenta.

La postura de Camus hacia la metafísica es abiertamente negativa. Que no pueda verificarse porque no hay experiencia posible de sus conceptos y categorías no apunta meramente a una indeterminación esencial, sino a su radical falsedad. Naturalmente, afirmar que la metafísica es falsa requeriría tener disponible algún procedimiento o estrategia para mostrar y demostrar esta falsedad, un portentoso punto de vista que permitiera ver, como desde *afuera*, la relación exacta entre el sistema metafísico, sus expresiones lingüísticas y la realidad a que se refieren. Este procedimiento es el mismo que permitiría ver su verdad. Pero no lo tenemos. Luego, es

imposible saber si un sistema metafísico corresponde con el mundo de alguna manera apropiada para el objetivo de *saber* la verdad. En esta situación insoluble a la que llegamos se ha criticado, y rechazado como errónea, precisamente, la metafísica subyacente (por ejemplo, la que entraña la distinción entre sujeto y objeto, o la concepción de la verdad como *corrección de la representación* en la filosofía de Heidegger), pero a cambio se ha ofrecido, también, ¡otra metafísica! Camus opta decididamente por decir que la metafísica, cualquier metafísica, es falsa: ilusoria, engañosa, un artificio del sentido, un malabarismo verbal, una acrobacia lógica, una maniobra de evasión ante el absurdo.

El problema de Camus, así, es insoluble y alcanza tanto a las alternativas que se proponen a la metafísica tradicional como a la suya propia. Es decir, aún prescindiendo del aparatoso arsenal conceptual de la metafísica clásica, que instauro el sentido en el mundo mediante nociones relacionadas tales como Principios (de diversa índole), Causas (de variados tipos), Razones (lógicas, metafísicas, míticas, místicas, etc.), Finalidad, Orden, Propósito, etc., Camus no puede eliminar el aspecto metafísico de su doctrina absurdista (puede considerarse una doctrina porque el conjunto de su pensamiento es coherente y tiene tesis fundamentales, consistentemente justificadas). Si bien es mínima y consiste en una estructura triádica que examinaremos con detalle, se trata también de una metafísica, pues Camus no elude comprometerse con que lo que hay verdaderamente en el mundo, o es el mundo mismo, es esta estructura conformada por el hombre, el mundo y el absurdo, que es relator y atributo de los primeros al mismo tiempo.

Mostraremos que una de las virtudes que tiene esta metafísica es, sin embargo, poner en suspenso el contenido moral que se anclaba en la metafísica tradicional. Como aclaramos en este trabajo, una motivación central de Camus para la eliminación de la metafísica es la

vindicación de la libertad humana, sujeta a un marco conceptual que le impone restricciones, determinaciones, obligaciones, incluso bajo la forma de un *sentido* de la vida, veladamente afincado en un sentido del mundo, implícitamente (y ocultamente) apoyado en una metafísica que encubre su sentido y carácter religioso. Argumentaremos también, como ya anunciamos, que la metafísica que quiere evitar permanece oculta bajo la presencia de una noción clave, el Destino, en su tematización del absurdo, y mostramos cómo y por qué esto es así.

Ahora bien, una virtud de la obra de Camus en torno al absurdo es mostrarnos que el sentido de la vida no puede formularse como una teoría científica, ni por medio de la ciencia. El ámbito del sentido del mundo no es el de la explicación científica del mundo. Para Camus, la explicación científica corre el albur de convertirse también en una metafísica, al suponer entidades inverificables y supuestos métodos de conocimiento de esas entidades, lo cual es también una manera de convertirla, como nos dice en el ensayo, en metáfora y poesía. Si bien su ataque a la ciencia es incompleto y reductivo, el interés subyacente de su ataque es retirarles la pretensión de ser capaz de formular el sentido de la vida.

En este punto, algo en lo que estamos de acuerdo con Camus, con independencia de que lo estemos o no con sus argumentos, es en la afirmación de que la vida es asignificativa en sí misma. Nos parece que basta detenerse a meditar sobre el significado particular que podamos dar a la vida, o en el que otras personas le otorgan, y en la naturaleza de este peculiar significado (peculiar porque no se atribuye a elementos de un lenguaje, sino a la vida o al mundo mismos) para tornar problemático lo que antes era –parecía serlo– *natural*. El escepticismo está de inmediato disponible al sospechar que tal vez no hay fundamento último, esencial, del significado de la vida. Es bajo esta óptica que Camus escruta las maneras de otorgar significado al mundo y a la vida. Los diferentes ejemplos que usa muestran y

denuncian una atribución ilegítima de significado o sentido al mundo, originada en el deseo de trascender el absurdo aún a costa de la razón y la consciencia lúcida de su asignificación primordial. Es a esto a lo que llama suicidio filosófico y evasión. Sus críticas se dirigen a estrategias de significación que oscilan entre la suposición metafísica (por ejemplo, de esencias y facultades para aprehenderlas) y la animación metafórica del mundo (por ejemplo, atribuyéndole una relación determinada con un *logos* divino). El denominador común de estas estrategias es la humanización: la proyección hacia el mundo del pensamiento y sentir humanos, a fin de hacerlo habitable, familiar y propio.

Así, es mérito de Camus hacernos ver que el ámbito del sentido de la vida y el mundo se origina en el sentir humano y, parafraseando a Protágoras, que en este ámbito el hombre es la medida de todas las cosas. Pero Camus sospecha de la correspondencia de nuestras métricas (conceptos, categorías, metafísica, si el lector acepta esta metáfora) con el mundo: las declara arbitrarias, sin fundamento en una realidad que se escapa al entendimiento porque se renuncia a usar un sistema metafísico para capturarla en conceptos. Así, el problema de Camus, como lo hemos llamado, es insoluble y apunta en una dirección que ha indicado ya un nutrido conjunto de intuiciones de la filosofía existencial y contemporánea: la idea de que el sentido no es una propiedad del mundo sino una orientación fundamental, existencial, del ser humano.

En este sentido, podría pensarse que el recorrido de esta investigación lleva a un destino ya conocido. Sin embargo, aporta, según creemos, una comprensión más clara de las razones por las cuales los proyectos *racionalistas* –como les diría sin dudar Camus– naufragan frente al problema del sentido de la vida. Pues aquí se explicitan motivaciones de fondo, premisas implícitas, y preconcepciones fundamentales, tanto de las teorías que buscan rebasar el

absurdo (el propio Camus nos enseña a hacerlo, en sus comentarios críticos) como en las que lo afirman y sostienen.

También ofrecemos un análisis de ideas y motivos asociados a la idea central del absurdo, tales como la finitud de la vida, la inutilidad de la vida, la equivalencia de las cosas, la indiferencia ante el mundo, la familiaridad con el mundo, la humanización del mundo, la evasión del absurdo o el destino. La lectora y el lector no hallarán aquí respuestas finales a la cuestión fundamental del sentido de la vida (¿quién podría ofrecer algo semejante?), sino análisis de algunos de los principales problemas que esta cuestión suscita, un estudio de los conceptos y nociones que suelen acompañar estos problemas.

En este sentido, querríamos anticiparnos a objeciones que podrían hacerse a nuestro método de trabajo, sobre todo con relación a su pertinencia. Podría señalarse que el estudio de un autor existencialista como Albert Camus requiere un minucioso acopio de información contextual. Que un estudio filosófico serio debería partir de conocer primero la totalidad de la obra del autor, así como buena parte de la obra contemporánea con la que estuviese en diálogo. Con este bagaje, se añadiría, podría acometerse una tarea fructífera de interpretación textual, adecuadamente enmarcada en el *clima* –para usar una palabra de Camus– que le es *propio*. Esto sería cierto, pero no excluye la pertinencia de un análisis fundado en los propios textos, tomando en cuenta que el propio autor ha querido desarrollar sus ideas sobre el absurdo en una trilogía. Por otra parte, las referencias que él hace a autores y doctrinas contemporáneas, conducen también, aunque someramente, a una incursión en el contexto filosófico.

Se nos podría preguntar también por qué no hemos partido de la filosofía existencial, de una hermenéutica filosófica o de una fenomenología en nuestro estudio. Responderíamos que todas estas opciones nos parecen viables y legítimas. Sin embargo, creemos que *un texto habla por sí mismo*, y puede interrogarse independientemente debido a su intención afirmativa y, especialmente en casos como el que nos ocupa, deliberadamente argumentativa. Respecto del recurso al contexto histórico y filosófico para la elucidación del texto *existencial*, queremos hacer notar que nuestro camino (nuestro *óδος*) es inverso. El ejercicio del análisis textual es una idónea manera de apertura hacia el contexto. Entendemos la utilidad e interés de un conocimiento total de la obra de un autor, y lo más completo posible de la obra de los autores contemporáneos a él, pero no es nuestro objetivo un erudito estudio de la totalidad de la obra de Camus, documentar su desarrollo, sus cambios en el tiempo. Nuestro objetivo es mucho más modesto, pero no exento de valor: estudiar estos textos representativos del autor, en relación con la cuestión del sentido o sinsentido de la vida, para entender mejor algunos de los problemas fundamentales que enfrentan las respuestas a esta cuestión.

Se podría objetar, también, que un análisis lógico y conceptual como el que aquí realizamos, de raigambre analítica, es por lo menos improcedente aplicado a un autor considerado existencialista. O que ello comportaría una situación desventajosa en un escritor que, según se dice, no tuvo una formación filosófica profesional y ya no puede replicarnos. Pero esto no es completamente cierto. Camus formula sus ideas y planteamientos de manera compleja y aguda, a menudo brillante, muchas veces elegante. Junto a su innegable talento literario, puede observarse una meditada elaboración discursiva y una capacidad lógica y retórica sobresaliente. Es claro, además, que Camus no es un lego filosófico, sino un competente

conocedor de temas y de autores filosóficos, como es patente en sus escritos y han confirmado sus biógrafos.

En las obras de Camus leemos a un autor comprometido con la veracidad de sus investigaciones y desvelado por las *consecuencias* prácticas de sus conclusiones. Abundan las declaraciones de absurdidad en el mundo y del mundo, seguidas de pautas de acción *justificadas* en tales declaraciones. Pero el filósofo Camus no se contenta con la pura emisión de una declaración *absurdista*: sabe que ello tiene profundas y vastas consecuencias. En este sentido, le interesa la lógica como una indagación y argumentación de tales consecuencias. Además, el propio autor habla incesantemente de una *lógica del absurdo*, de refutaciones y de *perseguir consecuencias*, de *evidencias*, *demostraciones*, *contradicciones*, etc. No es, pues, una gratuita emisión de declaraciones injustificadas sobre la absurdidad del mundo lo que en la obra de Camus hallamos, sino una elaborada y compleja argumentación que tiene la intención de sostener esta idea. De ahí que no podamos dejar de atender el aspecto lógico y argumentativo en el estudio de los textos de Camus que nos interesan.

Hemos procurado estar conscientes, en el desarrollo del trabajo, de nuestro enfoque, del método y los presupuestos teóricos de este método; pero también no hemos dejado de tener presentes las objeciones y sugerencias en cuanto a la pertinencia de otros enfoques, métodos y perspectivas, sobre todo en la medida en que la filosofía contemporánea misma los plantea (por ejemplo, en la interesante crítica de Heidegger a la lógica). Como resultado, esta investigación ha significado para nosotros un ejercicio meta filosófico de interrogación y diálogo, una incitación a comprender las diferentes maneras y formas de hacer filosofía, a preguntar por los puntos de encuentro, las convergencias y divergencias, la exclusión o la complementariedad de ellas. No es necesario, pero vale la pena decirlo, que el trabajo que el

lector o la lectora tiene en sus manos ha ido cambiado a medida que nuestra comprensión de Camus ha mejorado.

Esperamos que la lectora y el lector puedan hallar esta modesta contribución interesante.

## Capítulo I *El mito de Sísifo (Parte I)*

A continuación, presento un comentario de la breve introducción de Albert Camus a su ensayo. Enseguida me dedicaré a analizar cada uno de los pasajes relevantes para el objetivo de entender la variada y compleja argumentación del autor alrededor del tema del absurdo. En estas páginas preliminares, persigo empezar a aclarar los ejes principales en que se desarrolla esta argumentación, distinguir sus *motivos* y temas, así como las estrategias lógicas y discursivas mediante las cuales se relacionan.

### Un razonamiento absurdo

Esta breve nota preliminar contiene declaraciones relevantes que hay que considerar para una reconstrucción general de la argumentación. La primera de ellas concierne al *tema* del ensayo, acotándolo frente a otro posible:

Las páginas que siguen *tratan de una sensibilidad absurda* que podemos encontrar dispersa en el siglo —y *no de una filosofía absurda* que nuestro tiempo, propiamente hablando, no ha conocido—. <sup>1</sup>

Hay que hacer notar, sin embargo, que la coherencia de la exposición y argumentación de Camus pueden permitir decir que, precisamente, su ensayo puede verse como una tentativa de elaborar una filosofía del absurdo. Otra nota interesante de este prólogo se refiere al *estatus* que la *tesis* del absurdo mantiene en el contexto de la argumentación: “[...] este ensayo considera a lo absurdo, tomado hasta ahora como conclusión, como un punto de

---

<sup>1</sup> *Les pages qui suivent traitent d'une sensibilité absurde qu'on peut trouver éparse dans le siècle—et non d'une philosophie absurde que notre temps, à proprement parler, n'a pas connue.* En Camus (1942), p. 11. En adelante, las citas en francés proceden de esta edición.

partida.” (p. 15)<sup>2</sup> Como ha de verse, Camus hará breves análisis de filósofos cuyos razonamientos presuntamente conducen al absurdo como conclusión, y criticará como ilegítimo el paso que dan hacia la *esperanza*, en lo que llamará una forma de *evasión*. Sin embargo, en él el absurdo será una premisa básica, un punto de partida.

Otra nota que cabe subrayar es la que se expresa con previsoría cautela: “[...] mi comentario tiene algo de provisional: no se puede prejuzgar la posición que adopta. Aquí se encontrará sólo la descripción, en estado puro, de un mal del ánimo.”<sup>3</sup> Sin embargo, como veremos adelante, la pretensión de estar sólo describiendo un mal espiritual, el sentimiento de lo absurdo, es de inmediato rebasada por el aliento filosófico del autor, quien esbozará con frecuencia argumentos rápidos y diestros análisis que usará como premisas de dichos argumentos, si bien desarrollados de modo irregular.

La última nota vale la pena retenerla por cuanto se refiere a otra pretensión interesante: “Ninguna metafísica, ninguna creencia se han mezclado de momento con él [el ensayo].”<sup>4</sup> Aventuraremos, sin embargo, que se requiere una postura metafísica para sustentar la idea de que el mundo es absurdo, un compromiso con creencias acerca de lo que hay en él o de la naturaleza de lo que existe.

Podríamos resumir estas notas como sigue: el ensayo trata de una sensibilidad absurda como punto de partida de un desarrollo argumental; no se puede prejuzgar su posición, dado que sólo procede por medio de una descripción ceñida de esa sensibilidad, considerada un mal

---

<sup>2</sup> [...] *que l'absurde, pris jusqu'ici comme conclusion, est considéré dans cet essai comme un point de départ.* p. 11.

<sup>3</sup> [...] *il y a du provisoire dans mon commentaire: on ne saurait préjuger de la position qu'il engage. On trouvera seulement ici la description, à l'état pur, d'un mal de l'esprit.* p. 11.

<sup>4</sup> *Aucune métaphysique, aucune croyance n'y sont mêlées pour le moment.* *Íbid.*

espiritual, un “mal del ánimo”. La descripción se encuentra libre de cualquier creencia metafísica.<sup>5</sup>

## Lo absurdo y el suicidio

Este primer capítulo comienza por el célebre y dramático planteamiento: “No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía”.<sup>6</sup> ¿Por qué es así? Primero porque, *si es cierto* que un filósofo de estima debe predicar con el ejemplo, *entonces* será comprensible la importancia de esa respuesta, pues “precederá al gesto definitivo”. Enseguida, porque el criterio del autor para juzgar esa cuestión como más urgente que cualquier otra es “las acciones a que compromete.”

En lo primero podemos observar la acostumbrada petición de congruencia requerida a los filósofos entre teoría y práctica. Con base en ello, el autor sugiere que, de estar en posesión de una respuesta negativa a la cuestión planteada (que tenga conocimiento de que no *vale la pena de ser vivida la vida*), el filósofo habría de llevar a la práctica el *gesto definitivo*. Por otra parte, si se pidiera mayor justificación de la importancia de esa cuestión, cabe atender a *las acciones a las que compromete*. Dado que en el planteamiento de Camus la cuestión compromete la vida misma, podríamos resumirlo como un dilema:

La vida vale la pena de ser vivida o la vida no vale la pena de ser vivida.

Si la vida vale la pena de ser vivida, entonces se ha de vivir.

---

<sup>5</sup> « *Aucune métaphysique, aucune croyance n'y sont mêlées pour le moment.* » p. 11.

<sup>6</sup> *Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie.* p. 15.

Si la vida no vale la pena de ser vivida, entonces se ha de cometer suicidio.

Por tanto: se ha de vivir o se ha de cometer suicidio.

Basta, para deducir el *gesto definitivo*, una premisa como punto de partida: “La vida no vale la pena de ser vivida”. Es muy interesante que este juicio tenga relación con una presunta falta de sentido de la vida. Vamos enseguida a detenernos un poco en examinar mejor el planteamiento de Camus en esta cuestión.

Lo primero que Camus nos dice acerca de la *naturaleza* del problema que da tema a su ensayo es que sus signos o indicios, sus “evidencias” pueden ser “percibidas” por el corazón, pero se requiere una profundización para hacerlas claras al espíritu.<sup>7</sup> Naturalmente, una dificultad emerge con esta declaración: con ella parece desmarcarse del arbitrio de la razón, para enmarcarse en un discurso que tiene en la pasión y el *lirismo* los criterios para su validación: “El equilibrio de evidencia y lirismo es lo único que puede permitirnos acceder al mismo tiempo a la emoción y a la claridad”<sup>8</sup>. En el tema de lo absurdo y el suicidio, no hay cabida para la “dialéctica sabia y clásica” (*la dialectique savante et classique*, p. 16); está vedado, precisamente, un análisis como el que este trabajo quiere desarrollar. No vale exponer y confrontar razonamientos y argumentos, como la *dialéctica* aconsejaría, sino que ha de prevalecer lo que al *corazón* parece *evidente*. ¿Aceptaremos esta posición? De buena gana lo haríamos, si no fuera porque en ella misma se está argumentando. Al mismo tiempo, porque el propio Camus, como la lectora sabe, esgrime razones y *evidencias* en una sutil y complicada argumentación, con un estilo brillante y no falta de belleza (*lirismo*). De acuerdo con esto, podemos leer que nos dice:

---

<sup>7</sup> *Ce sont là des évidences sensibles au coeur, mais qu'il faut approfondir pour les rendre claires à l'esprit.* p. 15.

<sup>8</sup> *C'est l'équilibre de l'évidence et du lyrisme qui peut seul nous permettre d'accéder en même temps à l'émotion et à la clarté.* p. 16.

¿Hay una *lógica* hasta la muerte? No puedo saberlo sino siguiendo, sin apasionamiento desordenado, a la sola luz de la *evidencia*, el *razonamiento* cuyo origen indico. Es lo que llamo un *razonamiento absurdo*.<sup>9</sup>

Con la pregunta citada, Camus quiere investigar si de la *evidencia* del absurdo, alcanzada por aquella profundización referida que la hará clara al espíritu, se sigue la consecuencia “lógica” del suicidio. Sobra decir que es importante para nosotros examinar, junto a Camus, si efectivamente las evidencias mencionadas fundamentan la tesis de que la vida sea absurda, pues, de no hacerlo, habría un error de fondo en su argumentación, que toma como *punto de partida* la verdad de dicha tesis. Con ésta como *dada* o aceptada, plantea las preguntas por responder: ¿Es que su absurdidad [de la vida] exige la evasión mediante la esperanza o el suicidio? [...] ¿Lo absurdo impone la muerte?

Estas preguntas suscitan muchas otras. ¿Por qué iba a conducir a la muerte la presunta absurdidad de la vida?, ¿cuál sería el supremo tribunal cuyo juicio y sentencia, sobre la *evidencia* o *prueba* de la absurdidad, sería la muerte?, ¿cuáles serían los *presupuestos* de esta imaginaria jurisprudencia?, y, ¿su método de pruebas es correcto, su veredicto sólidamente apoyado en él? Vale también la pena preguntar por la referencia y el significado de los términos centrales en que la argumentación de Camus descansa, cuya aparente simplicidad podría hacernos olvidar la importancia de analizarlos; tales son, por ejemplo: *vida*, *muerte*, *absurdo*, *lógica*.

---

[...] y a-t-il une logique jusqu'à la mort? Je ne puis le savoir qu'en poursuivant sans passion désordonnée, dans la seule lumière de l'évidence, le raisonnement dont j'indique ici l'origine. C'est ce que j'appelle un raisonnement absurde. p. 17

Es ineludible, y sumamente interesante, el examen de las “evidencias” y la profundización para la comprensión de la argumentación de Camus, quien a nuestro juicio representa una formulación destacada de la relación entre el posible absurdo de la vida y una postura ética ante la vida.

Si Camus tiene razón y la vida es absurda, importa ver si sobrevive incluso la figura y actitud de Sísifo como respuesta a ese absurdo. También será oportuno ver si no practica este personaje representativo otra forma de la evasión descrita por Camus.

Pero ¿de dónde viene la idea de que la vida es absurda? Las primeras noticias que de ello nos da el escritor argelino se refieren *deducir* las consecuencias del *gesto definitivo*: quitarse la vida es *confesar* una de dos cosas: o que se ha sido sobrepasado por la vida, o que no se comprende la vida. Lo primero es fácil de entender, pues pertenece a la experiencia común de que las desgracias y circunstancias adversas pueden acumularse, a tal punto que conduzcan a desear y buscar la muerte. Lo segundo, en cambio, además de intrincado, es el tema que interesa primordialmente al ensayo de Camus, y a este trabajo.

Como puede notar quien esto lee, no es lo mismo decir que la vida no tiene sentido a decir que no se la comprende. Se intuye que a cada declaración corresponde como base una premisa o grupo de premisas diferente.

Hacia lo segundo se dirige primeramente Camus en esta sección de su ensayo. Al referirse a los *gestos que la existencia ordena* (*les gestes que l'existence commande*, p. 18) encuentra que se fundan principalmente en la costumbre, y a esto otorga un cierto carácter: “Morir voluntariamente supone que se ha reconocido, aunque sea instintivamente, el *carácter ridículo* de esta costumbre, la *ausencia de toda razón profunda de vivir*, el *carácter insensato*

de esta agitación cotidiana y la *inutilidad* del sufrimiento.”<sup>10</sup> Lo que hemos subrayado reviste un especial interés. El carácter ridículo de la costumbre que fundamenta los *gestos* que ordena también la existencia, apunta hacia una *sensibilidad* que percibe como rara o extravagante dicha costumbre. Es decir, remite a cierto *pathos* o tonalidad emocional de la experiencia (*percepción, interpretación*) humana.<sup>11</sup> Por su parte, la *ausencia de toda razón profunda de vivir* plantea interesantes interrogantes. Si hubiera alguna razón, aunque fuera somera, *de vivir*, podría contestarse al dilema planteado por Camus afirmativamente: la vida vale la pena de vivirla. Esto mostraría vivamente la fuerte relación establecida por el autor entre tener *razones* de vivir y hallar en ellas garantía de que la vida vale la pena de ser vivida. Mas, suponiendo que se estuviera en posesión de este tipo de razones, aún sería posible mantener que ello no obliga a quien las tiene a mantenerse vivo. Decimos esto para resaltar, en la argumentación camusiana, un aspecto no explícito en la *lógica* que *debería*, según nuestro autor, para ser congruentes, llevar al *gesto definitivo*: cierto carácter prescriptivo otorgado a la razón, por el que la filósofa o el filósofo *que se estimen* deben *predicar con el ejemplo, y actuar en consecuencia*, siguiendo cual preceptos las conclusiones de sus razonamientos.

Para Camus se trata, sin embargo, de una ausencia total de razones profundas *de vivir*. Vale la pena detenerse en la minucia de interrogar si al negar que haya alguna razón —profunda o no— *de vivir* se tiene en mente alguna conexión especial entre la vida y esa razón, de manera que esta razón pueda validar o legitimar como valiosa (*valer la pena*) a esta vida. Sin ánimo de atribuir a Camus esta idea, parecería que al esperar razones de vivir pidiera algo

---

<sup>10</sup> *Mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude, l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance.* p. 18.

<sup>11</sup> Cabría explorar esta perspectiva, fundada en una tonalidad emocional, bajo la teoría, por ejemplo, de un Jaspers (1967) al habernos de tipos de *actitudes* ante el mundo.

aproximado a que estas razones sean semejantes al principio de razón suficiente. Es decir, algo cercano a que la vida sea explicable por una razón suficiente: que haya una razón, que podamos conocer, para *esta* vida. También, podría esperarse dar con la razón eficiente (pero, en la postura atea no hay tal cosa) de la vida; con ello podría esbozarse alguna pauta de la finalidad de la vida.

Así, en este rasgo de la posición de Camus parecemos entrever una consecuencia del desgajamiento de la metafísica por él mismo declarado. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre esta idea, cuando el autor explica que su pensamiento se desliga de cualquier metafísica y evita la velada evasión hacia ella. De momento, es oportuno distinguir que no se trata aquí de razones *para* vivir, pues éstas no representan problema alguno ni quitan tiempo a nuestro autor: se trata de meras ilusiones.

Si no hay explicación alguna del motivo o fin de la vida, se explica que la agitación cotidiana de una vida común sea *insensata*, vacía, carente de significado y de valía. En este orden de ideas es también *inútil* y ciego el sufrimiento humano. El telón de fondo de esta concepción *absurda* de la vida parece así perfilarse ante nosotros: parece depender de una negación *metafísica* de que para la vida haya una razón suficiente que pueda explicarla. Si esto es así, Camus está partiendo de negar un principio caro a la tradición filosófica, expresado ya, como rescatan Kirk y Raven (2014, 67 B2), por Leucipo: “Nada procede del azar, sino de la razón y la necesidad”. En un mundo y una vida azarosos, sin razón ni necesidad alguna, la contingencia e irracionalidad de nuestros *gestos* cotidianos seguramente parecerán ridículos e insignificantes.

Pero retengamos, antes de seguir avanzando, aquella enumeración de constataciones cuyo reconocimiento, aunque fuera *instintivo*, explicarían, según Camus, la decisión de morir voluntariamente: el carácter ridículo e insensato de nuestras costumbres, la ausencia de toda razón profunda de vivir, y la inutilidad del sufrimiento. A lo largo de su ensayo, no se referirá más al sufrimiento humano como fuente de absurdidad, a veces volverá a *tematizar* el cuadro de nuestras costumbres cotidianas como irrisorias, pero sobre todo mantendrá vigente la ausencia de razones de vivir como *leiv motiv* de su argumentación.

En esta ausencia de razones hay que empezar a profundizar las opiniones de Camus acerca de lo absurdo. Escribe: “Un mundo que se puede explicar incluso con malas razones es un mundo familiar. Por el contrario, en un universo repentinamente privado de ilusiones y de luces, el hombre se siente un extranjero.”<sup>12</sup> Bella metáfora; habitamos el mundo familiar de las razones, y cuando éstas cesan de estar a la mano, somos ya extraños a ese mundo. O, mejor, ese mundo ya nos es extraño. Sin embargo, ese extrañamiento respecto del mundo no es meramente análogo a la extranjería en un lugar ajeno al propio; el desterrado tiene al menos los recuerdos de su patria, o la *esperanza de una tierra prometida*. El exilio del que Camus nos habla carece de recuerdos y esperanzas.<sup>13</sup> La tierra de la que se es expulsado es la vida misma, que se ha vuelto ajena e inaccesible. Esta enajenación y extrañamiento del hombre con su vida es lo que Camus llama “el sentimiento de lo absurdo”.<sup>14</sup>

Una declaración subsiguiente, aunque apoyada en una argumentación deficiente, contiene sin embargo una interesante sugerencia: según él, ya que *todos* los hombres sanos han pensado

---

<sup>12</sup> *Un monde qu'on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger.* p. 18.

<sup>13</sup> *Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise.* p. 18.

<sup>14</sup> *Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité.* p. 18.

en el suicidio, habría que aceptar, sin más explicaciones (!), que “hay un vínculo directo entre ese sentimiento [el del absurdo] y la aspiración a la nada”<sup>15</sup> Fascinante: ¿por qué la falta de razones, de sentido, habría de hacernos aspirar a la nada? ¿Es que la sinrazón es una fuente insoportable de sufrimiento?, ¿es alguna clase de afrenta al ser humano? Por lo menos, podemos atribuir a Camus que esa aspiración se funda en un sentimiento: de extrañamiento y enajenación respecto a un mundo que ha perdido, o nunca tuvo, pero creíamos que las tenía, las *luces e ilusiones* que lo hicieran habitable. Nos dice el escritor argelino: “¿Cuál es, entonces, el *incalculable* sentimiento que priva al espíritu del sueño necesario para su vida?”<sup>16</sup> No queremos dejar de subrayar el que, con esta sola línea, nuestro autor hace evocar un tópico común a la filosofía y la literatura, el de la vida vista como un *sueño*.<sup>17</sup> Por ahora podemos adelantar la idea, y volver a ella conforme el texto de Camus lo haga, de que las “razones” que damos frente a la vida y nos aportan *esperanza* son una suerte de narcótico que induce aquel *sueño* necesario para vivirla.

Paradójicamente, en nuestro autor las *luces e ilusiones* de este *sueño* esconden, como en el drama literario o el mito platónico de la caverna, una verdad que es necesario *ver*. Así, Camus nos dice: “Este juego mortal que lleva de la lucidez frente a la existencia a la evasión fuera de la luz, debe ser seguido y comprendido”<sup>18</sup> La lucidez mencionada consiste en reconocer la carencia de razones de vivir y, sin embargo, permanecer en dicha lucidez sin caer en la evasión del suicidio o de la esperanza. Por su parte, el *juego mortal* al que alude Camus, del

---

<sup>15</sup> *Tous les hommes sains ayant songé à leur propre suicide, on pourra reconnaître, sans plus d'explications, qu'il y a un lien direct entre ce sentiment et l'aspiration vers le néant.* p. 18.

<sup>16</sup> *Quel est donc cet incalculable sentiment qui prive l'esprit du sommeil nécessaire à sa vie ?* p. 18.

<sup>17</sup> En nuestro entorno hispánico, cabe recordar *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, y preguntar si acaso hay paralelismos entre Segismundo y Sísifo, en cuanto al drama de su libertad *frente* al mundo.

<sup>18</sup> *Ce jeu mortel qui mène de la lucidité en face de l'existence à l'évasion hors de la lumière, il faut le suivre et le comprendre.* p. 17

cual también opina que todos lo practicamos, tiene relación en el ensayo con la idea de diversión de Pascal, quien la pensó como la mayor de nuestras miserias, pues nos distrae de pensar en nosotros mismos.<sup>19</sup> En afinidad con estas ideas ligeramente cargadas de dramatismo, nos dice al autor del *Sísifo*:

La evasión mortal que constituye el tercer tema de este ensayo es la esperanza: esperanza de otra vida que hay que “merecer”, o engaño de quienes viven no para la vida misma, sino para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da un sentido y la traiciona.<sup>20</sup>

Casi no hace falta resaltar que la crítica de Camus se dirige hacia concepciones religiosas que ven en *esta* vida una preparación para otra vida, una estadía transitoria donde se pone a *prueba* la virtud humana y se llega a merecer, o no, esa otra vida. La crítica también se extiende a todo aquel o aquella que se *evadan* de la vida con el recurso a ideas que, según se advierte en el pensamiento de Camus, carecen de razón que las legitime o fundamente. A nosotros nos interesa enfatizar, en esta parte del texto, el carácter *ajeno* de cualquier *gran idea* respecto de la vida, la falta de vínculo entre la idea y la vida, de modo tal que el autor puede decirnos que esa idea *supera, sublima, da sentido* a la vida, y que con ello la traiciona. Parece como si Camus quisiera sostener que no hay afinidad o semejanza alguna entre la vida y la idea que podría darle sentido, y que el acto de dar sentido a la vida equivale a una falta de lealtad hacia lo que aparece con una irreductible vacuidad de sentido.

Si me son permitidas las metáforas, podría decir, parafraseando a Camus, que no hay idea que pueda ajustarse a la vida, como un volumen de agua no tiene cabida en una superficie

---

<sup>19</sup> (Pascal, 2018).

<sup>20</sup> *L'esquive mortelle qui fait le troisième thème de cet essai, c'est l'espoir. Espoir d'une autre vie qu'il faut « mériter », ou tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit.* p. 21

convexa. Es inútil, así, la pretensión de que la idea se adecue alguna vez a la vida. La vida parece así ser huidiza a cualquier idea que le dé sentido. Como si la vida y el sentido se repelieran; como si su estado *natural* fuese el de una mezcla heterogénea cuyas *fases* (el sentido y la vida) no pudieran unificarse, y mantienen su distinta y separada identidad. Finalmente, ¿la idea traiciona a la vida porque es un artificio, una artimaña, un extraño adorno colocado sobre ella, que carece originalmente de cualquier significado? Para Camus, desde esta perspectiva, la única forma de no traicionar a la vida es contemplarla en la *clarividencia* de su absurdidad y falta de sentido. Pero, paradójicamente, ¿no es también atribuir falta de sentido a la vida la atribución de una propiedad? ¿Y estaría esto libre de una metafísica, tal como quería Camus?<sup>21</sup> Jugando un poco con las palabras, podríamos decir incluso que el sentido de la vida sería que no tiene sentido, lo cual nos permitiría decir que tiene al menos un sentido.

### Los muros absurdos

Las primeras líneas de este apartado contienen una vindicación de los sentimientos grandes y profundos. Se dice que estos sentimientos tienen una importancia y significación que excede la consciencia de quien los siente y vive, de modo tal que imprimen su sello al ánimo y le dan el *clima* característico de cada sentimiento, difundiéndose este clima también hacia el pensamiento. Así, nos dice Camus: “Hay un universo de los celos, de la ambición, del egoísmo, de la generosidad. Un universo, es decir una metafísica y una actitud anímica.” (p.

---

<sup>21</sup> Decimos esto en un sentido lato: si propugnamos, como Camus, que existe un *divorcio* entre el hombre y *su vida*, mediado por el sentimiento del absurdo, que surge de la carencia de sentido de la vida, estamos suponiendo una estructura en el mundo: que hay por lo menos *el hombre*, la vida (o el mundo, en las variaciones camusianas), una cualidad *de* la vida (si sinsentido), y una relación entre el hombre y la vida mediada por esa cualidad.

25) Es relevante atender la última oración, pues nos da un elemento interesante para entender mejor las ideas de nuestro autor. Cuando equipara un *universo* con una *metafísica*, parece estar diciendo que hay distintas perspectivas o interpretaciones del universo, y que éstas van acompañadas de una actitud anímica, tal vez generada por aquellas. Esta idea está próxima a algunas concepciones contemporáneas de la metafísica, en cuanto estudio de las maneras en que comprendemos el universo por medio de sistemas de categorías, esquemas conceptuales, clasificaciones y taxonomías, etc.<sup>22</sup> Es decir, no como una ciencia primera cuyo objeto de estudio sea la naturaleza y estructura de la realidad, sino como un estudio de las estructuras conceptuales que posibilitan esa ciencia. Naturalmente, es sencillo barruntar un aire escéptico y el sabor idealista de esta concepción.

De acuerdo con Camus, cada uno de los grandes sentimientos *tiene un universo*. Si esto es cierto de los sentimientos nítidamente perfilados, nos dice, lo será también de emociones cuya *base es* indeterminada, y que son a la vez confusas y “ciertas”, lejanas y “presentes”. Este tipo de emociones son las que nos suscitaría lo absurdo. Si bien esta ambigüedad y confusión podría tornarlas inasibles, nuestro autor piensa que pueden perseguirse sus *consecuencias*, apreciar la irracionalidad de tales emociones y sentimientos, evasivos al dominio pleno del análisis a causa de dicha irracionalidad, y aprehender, sin embargo, *en el orden de la inteligencia*, sus aspectos, a la vez que *recordar su universo*.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Pienso especialmente en la postura de (Strawson, 1997) reflejada en su “Metafísica descriptiva”, cuyo enfoque primordial se centra en el análisis de los sistemas conceptuales de los cuales nos servimos para pensar la realidad.

<sup>23</sup> *De même tous ces sentiments irrationnels sur lesquels l'analyse ne saurait avoir de prise, je puis pratiquement les définir, pratiquement les apprécier, à réunir la somme de leurs conséquences dans l'ordre de l'intelligence, à saisir et à noter tous leurs visages, à retracer leur univers.* p. 25.

Ahora bien, en este apartado la estrategia de Camus es presentar diferentes facetas de la experiencia del absurdo, en una oscilación que comprende alternadamente esta experiencia como sensación, sentimiento y crisis intelectual. Como veremos, esta presentación del autor tiene el objetivo de elevar el absurdo a la categoría de único vínculo entre el hombre y el mundo. Como sensación, escribe, puede sentirla cualquier hombre en cualquier momento de la vida. Sin embargo, tiene algo de *inasible*, al parecer porque lo *asible* guarda proximidad con la comprensión, con el uso del concepto que *captura* (es su etimología) un objeto y lo define y limita, apoderándose de él.<sup>24</sup> El lenguaje del autor es solidario de esta sugerencia, y nos habla de una desnudez desolada y una *luz sin brillo* para indicar los vagos contornos de esa inasibilidad. Aceptando que esa sensación, transformada en sentimiento en la siguiente línea, tiene algo irreductible que se nos escapará inevitablemente, ensayará enumerar, para apreciarlos, “todos esos sentimientos irracionales que el análisis no sabría aprehender” y “reunir la suma de sus consecuencias en el plano de la inteligencia”. (p. 26) La estrategia aquí consistirá en vincular esos sentimientos con las acciones que motivan y la “actitud espiritual” (26) que delatan, para establecer que dichos sentimientos son primarios y anteriores a las actitudes anímicas y la disposición a determinadas acciones.

Una breve alusión a la calidad de método en que tiene esta estrategia nos brinda otro elemento acerca de su idea de la metafísica. Escribe: “Está claro que así defino un método. Pero también lo está que ese método es de análisis y no de conocimiento. Pues los métodos implican metafísicas, desvelan sin saberlo conclusiones que a veces pretenden no conocer aún.” Si tenemos en mente el concepto de “síntesis”, habitualmente asociado al de análisis,

---

<sup>24</sup> Es interesante notar que aquí está presente la denuncia existencialista de la objetivación y cosificación de la subjetividad, y la crítica que un autor citado y comentado por Camus, Heidegger, hiciera de la “metafísica de la presencia.”; es decir, de la sustancialidad del ente, en detrimento y olvido de aquello que lo hace posible.

podemos entender la oposición que Camus pretende hacer con miras a la subsiguiente declaración en términos de sostener un escepticismo epistemológico. Diseccionará y describirá los rostros de aquellos sentimientos irracionales, hundiéndose en ellos desde la superficie de las acciones y actitudes que generan, pero no pretenderá unificar y dar paso a un conocimiento objetivo de tales sentimientos. Al mismo tiempo querrá evitar los sistemas conceptuales previos desde los cuales se lanzan preguntas de las cuales ya se sabe la respuesta, las metafísicas, estos “juegos” del pensamiento que distraen de la cuestión más apremiante anunciada en la primera línea del ensayo. Con esto podemos apuntalar mejor la idea de que, para Camus, una metafísica es una perspectiva del mundo, una manera de interpretarlo que desconoce la arbitrariedad, en relación con el mundo, de sus supuestos acerca de aquél. Es decir, en estas pocas líneas y primeras páginas de la obra, Camus ha sugerido repetidamente la incognoscibilidad radical del mundo, identificando el pretendido conocimiento del mundo con el contenido de un sistema metafísico, y retirándole a la(s) metafísica(s) cualquier pretensión de ser verdadera(s). Veremos pronto que esto tiene una manera metafórica, pero no menos efectiva por ello, de presentarse en varias ocasiones. Remata el pasaje comentado lo siguiente: “El método aquí definido confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible. Sólo es posible enumerar las apariencias y hacer perceptible el clima.” (p.27). A medida que avancemos iremos aclarando las razones por las cuales Camus piensa que es imposible conocer. Por ahora es importante señalar que el método elegido por él tiene una abierta afinidad con el método fenomenológico, y que es razonable entender esta elección como una consecuencia de la posición escéptica apenas citada. Si no es posible conocer, arguye Camus, al menos es posible registrar los modos de aparición del mundo a la consciencia, y el *clima* anímico que acompaña a la experiencia de dar cuenta de tales apariencias.

Como hemos dicho, la estrategia anunciada por el autor es retroactiva, en el sentido de ir de los efectos o consecuencias a sus causas. Nos ha dicho ya que los sentimientos llevan consigo un universo, y hemos interpretado esto como diciendo que los sentimientos generan interpretaciones del mundo -o metafísicas, como dice Camus- y actitudes anímicas. Por ello estamos prevenidos para ver en los siguientes pasajes el desarrollo de esta idea, a la vez que una forma de argumentación que asedia su objetivo por medio de asaltos repetidos, variaciones veloces y acumulación de lo que el autor llama *evidencias*. Así, se anuncia una inspección de “los mundos diferentes pero fraternos de la inteligencia” (p. 27) en busca de premisas que le permitan mostrar y establecer que “El final es el universo absurdo y esa actitud anímica que ilumina el mundo con una luz que le es propia, para que resplandezca el rostro privilegiado e implacable que sabe reconocer en él” (p. 27).

Ahora bien, la cautela del autor al distinguir la naturaleza de su método no llega a resguardarlo, como él querría, de incurrir en una metafísica. Pues la pretensión de sólo *analizar*, como la de sólo *describir* los sentimientos que le interesan, no puede evitar el compromiso *existencial* con aquellas entidades que se analizan o describen. Sin embargo, Camus revela la razón de fondo de esa distinción, a la vez que nos deja atisbar una importante premisa –apenas señalada– en que descansa su pensamiento acerca de lo absurdo: “todo verdadero conocimiento es imposible.”<sup>25</sup> Con esto nuestro autor abre una vía profunda e interesante a la investigación, que explore la relación que puede establecerse entre el escepticismo epistemológico afirmado por él en pasajes como el citado, y su tesis de que la

---

<sup>25</sup> *La méthode définie ici confesse le sentiment que toute vraie connaissance, est impossible.* p. 26.

vida carece de significado, tesis que parece conducir hacia el umbral de un *nihilismo moral*, como tendremos ocasión de ver.

Es interesante e importante resaltar que, para Camus, la imposibilidad de conocer el significado o el sentido de la vida parece ser una consecuencia de la imposibilidad del conocimiento en general. Si nada puede conocerse, tampoco el sentido de la vida, en tanto instancia cualquiera de conocimiento. El escepticismo, así, se asoma como posible fondo en la argumentación de Camus. La frase subsiguiente permite afianzar esta opinión un poco más: “Sólo se puede enumerar las apariencias, y hacer sentir el clima.”<sup>26</sup> Observe nuestra lectora que la primera afirmación de esta conjunción parece señalar hacia una perspectiva metafísica previa, identificable al menos parcialmente con la del idealismo filosófico<sup>27</sup>: si sólo se puede enumerar las apariencias es porque el conocimiento de las cosas, tal como son *en sí mismas*, no es posible; de aquí se desprende que el mundo queda dividido, por un lado, en apariencias y por otro en aquellas cosas de las que son apariencias, que en definitiva son incognoscibles. Naturalmente, se reaviva aquí la dificultad de responder cómo alguien sabe que no puede saber cómo son las cosas *en sí mismas*, y se destaca el supuesto existencial subyacente acerca de lo *en sí* y *sus* apariencias.<sup>28</sup> Hasta aquí no contamos en el texto con elementos para aclarar plenamente el tipo de escepticismo a que adhiere Camus, pero anotamos el uso del término “apariencias”, junto con el adverbio ‘sólo’ (*seules*) para apuntar la sugerencia de que hay una perspectiva metafísica implícita en estas dos afirmaciones

---

<sup>26</sup> *Seules les apparences peuvent se dénombrer et le climat se faire sentir*. p. 26.

<sup>27</sup> Según la perspectiva que desee destacarse, el idealismo filosófico suele exponerse como una doctrina epistemológica o como una metafísica, aunque ambas opciones sean correlativas y se presupongan mutuamente.

<sup>28</sup> Dicho de otro modo, ¿cómo sabe un agente que no puede conocer un objeto *x* sin recurrir a una postura metafísica que escinde el mundo en lo que es “en sí” y lo que es “para sí” o *para una consciencia*?

epistemológicas de nuestro autor: “Todo verdadero conocimiento es imposible”, y “sólo se pueden enumerar las apariencias”.<sup>29</sup>

Decorados que se derrumban

La táctica argumentativa comienza por afirmar que las acciones y pensamientos más grandes tienen en común un comienzo *irrisorio*. Lo mismo ocurre con la absurdidad, que en la explicación de Camus gana ínfulas distintivas por ese origen *miserable*. Es decir, la pasión de la absurdidad, como podemos estar acreditados a llamarla, tan intensamente dramática y exaltada por nuestro autor, nace *a la vuelta de una esquina (ver)*, desde el fondo de la cotidianidad más anodina. Presente siempre, aunque oculta, basta un especial estado de ánimo para que se desvele como el fundamento metafísico de la absurdidad: la nada, el vacío que “se vuelve elocuente” (p. 27). Cuando a esta nada se enfrenta el hombre, “la cadena de gestos cotidianos se rompe [...] el corazón busca en vano el eslabón que la reanude” (p. 27) y estamos ante “el primer signo de la absurdidad” (*Íbid*). Este signo anuncia la crisis del sentido.

En una original metáfora, Camus habla del sentido como de *decorados* que se derrumban. Muy verosímilmente ha tomado del teatro la intuición del carácter arbitrario de las convenciones sociales, y del entramado y tramoya sobre la que a su vez éstas descansan: el sentido común, apoyado a su vez en sistemas conceptuales para él igualmente arbitrarios. En la metáfora, el sentido de la vida es como los decorados de un escenario: falsos y postizos,

---

<sup>29</sup> A medida que este estudio avanza podremos reunir los elementos necesarios para adscribir con mayor claridad al pensamiento de Camus las relaciones que mantiene con el escepticismo y el nihilismo.

apenas utilizaría para simular una realidad que adquiere, inevitablemente, visos de ficción o irrealidad por efecto del propio artificio que quiere imitarla. Piense el lector en la experiencia de ver una representación teatral. Al vernos como proyectados en la escena donde se desenvuelven las acciones, identificados quizás con algún personaje, la escena hace de espejo que nos devuelve una sensación de sospecha, debido a que resalta los aspectos dramáticos, teatrales de nuestra vida social; no es extraño que en esos momentos lleguemos a preguntarnos por el sentido de la vida. Distráidos por las ocupaciones de la vida, envueltos en la monotonía de “una vida maquinal” (p. 28) en que seguimos pautas de conducta de modo parecido -diríamos nosotros- a personajes de una pieza teatral, surge la pregunta del porqué de la vida. Este es el comienzo, escribe Camus, de un movimiento de la consciencia hacia la lucidez de asumir el *implacable* absurdo: ese es el rostro “privilegiado” e inexorable que hemos de reconocer en el mundo.

Este comienzo coincide con lo que (Heidegger, 1998) llamó “el cuidado” (*Sorge*), tal como el propio Camus expresa: “El simple “cuidado” es el origen de todo” (p. 28). Una intensa atención a lo que aparece, en la que al hombre *le va la vida*, es el principio de un camino que conduce, en Camus, a la conclusión teórica del absurdo de la vida, punto de partida de consecuencias prácticas. En otro eco de Heidegger, Camus habla enseguida del tiempo que *nos lleva* hacia la muerte, uno de los temas característicos del existencialismo. La paradoja de vivir hacia el mañana, más próximo a la muerte que el hoy, sirve a Camus para expresar, casi como un lema, que “Esta rebelión de la carne [ante la muerte] es lo absurdo” (p. 29).

## El espesor del mundo

Un cambio de dirección en el discurso nos lleva a otro importante tema estrechamente vinculado con el del absurdo. Ahondando un poco en la sumersión fenomenológica declarada, Camus nos dice que nos encontraremos con “lo extraño” (ver), cierta “espesura” del mundo. Esta espesura se traduce, como veremos, en opacidad cognitiva, en cerrazón y dificultad para comprender el mundo. Por ahora es oportuno notar que esta espesura o densidad del mundo, en relación con el intelecto que quiere comprenderlo, tiene un correlato en el plano emocional, en la vivencia de la sensación de extrañeza suscitada por el contacto con lo otro ajeno e irreductible, radicalmente distinto en naturaleza (naturaleza incomprensible) y sin ninguna afinidad que permita rebasar la densidad aludida, sin resquicios por los cuales pueda deslizarse el intelecto en busca de comprensión, o la emoción en busca de vínculo afectivo. Sólo habrá el obstáculo infranqueable que el hombre encontrará ante sí. Es claro que esto es lo que significa la metáfora que da nombre a esta parte del ensayo: se trata de los muros absurdos.

Este pasaje es importante desde el punto de vista de la argumentación, pues aquí encontramos claves para entender el pensamiento de Camus. En una simbolización máxima (al principio tal vez debida a una metonimia, a una traslación del sentido que va de los “muros” del sinsentido hacia un solo componente de ellos) el mundo queda cifrado en una piedra, epítome de la densidad y la dureza; Camus escribe que podemos “...entrever hasta qué punto una piedra es ajena, nos es irreductible, con cuánta intensidad [...] puede negarnos” (p.29). ¿Cómo es posible esto? Es posible porque la “sensación absurda” ha operado un cambio en la manera de mirar el mundo, desvelándolo, mostrándonos cómo *realmente* es. Por otra parte, parece probable que en la elección del símbolo haya un juego intertextual con pasajes de *La*

*náusea* de Sartre, autor aludido y comentado por Camus en el ensayo. Nos referimos a aquellos pasajes en los que el personaje Roquentin tiene experiencias insólitas con una piedra, en una interesante tematización literaria del autor alrededor de la objetividad o subjetividad de las propiedades de las cosas, la distinción sujeto-objeto, y el descubrimiento de la existencia<sup>30</sup>. La piedra en la mano de Roquentin tiene una viscosidad repugnante que lo estremece porque parece tocarlo, provista de tacto.<sup>31</sup> La piedra de la que nos habla Camus es como la de Sísifo: abstrusa, incomprensible, cerrada al intelecto; en pocas palabras, por eso es *inhumana*. Por eso nos es ajena e irreductible, y este carácter pareciera afirmar -para quien se afina en la sensación absurda- la negación del yo que quiere comprenderla. En palabras de Camus, comprenderla equivaldría a hacerla propia, “reducible a términos de pensamiento”, a afirmar nuestra diferencia ontológica a la vez que nuestra semejanza y comunión en la inteligibilidad (Camus habla de “divorcio” para expresar la desunión, la oposición insalvable).

Es este punto Camus usa metáforas eficaces para sugerir ideas interesantes, que pueden aclararse mejor al traducirlas a lenguaje directo o llano. Escribe: “En el fondo de toda belleza yace algo inhumano, y estas colinas, la suavidad del cielo, los dibujos de estos árboles, pierden al instante el sentido ilusorio con que los revestíamos, más alejados ya que un paraíso perdido.” (p. 29) Note el lector que el adjetivo que califica a “sentido” es “ilusorio”. El campo semántico de lo ilusorio es en sí mismo filosóficamente interesante. Juega entre lo engañoso,

---

<sup>30</sup> Debo a las observaciones de (Portilla, 1984) la consciencia de afinidades y paralelos que pueden establecerse, con un estudio apropiado, entre *La náusea* y estos pasajes del *Mito de Sísifo*. Si bien ese estudio está por realizarse, aludo a algunos paralelismos relevantes en este trabajo.

<sup>31</sup> “Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven [...] Y a mí me tocan; es insoportable [...] recuerdo mejor lo que sentí el otro día... cuando tenía el guijarro. Era una especie de repugnancia dulzona [...] Y procedía del guijarro... pasaba del guijarro a mis manos. Sí, es eso... Una especie de náusea en las manos. (p. 15).

lo ficticio e irreal. Lo engañoso a la vista, lo inventado o fingido (simulado, imitado, parodiado, etc.), lo falta de realidad.<sup>32</sup> La metáfora toma la idea de sentido del mundo y la convierte en un atavío que se pone encima del mundo, dando a entender que el mundo está desnudo de sentido y que el sentido con que lo cubrimos no le pertenece. Es un traje que le viene mal. Naturalmente que un mundo desprovisto de sentido es un mundo no inteligible, y esto lo convertiría en ajeno, extraño a nosotros. Se entiende entonces la metáfora del paraíso perdido para expresar la insalvable distancia que nos separaría del mundo en ese caso. También podemos coincidir con Camus en que un mundo así nos resultaría hostil y abrumador.

#### Breve escala semiótica

Propongo entender este pasaje como expresando una postura idealista cuya motivación de fondo es servir de apoyo a una postura escéptica.<sup>33</sup> Camus describe un acontecimiento que involucra aspectos cognitivos y afectivos a la vez, consistente en retirar del mundo una malla conceptual con que lo hemos cubierto. Este suceso es explicado metafóricamente: la malla conceptual, como hemos anticipado, es el ropaje o atavío que *reviste* al mundo, los *decorados* que se *derrumban*, los *dibujos* que superponemos a las cosas del mundo. El paso argumentativo que necesitamos para afirmar que estas metáforas lo son del sentido nos lo proporciona una breve reflexión semiótica, ya que el sentido, todo sentido, *se dice* por medio

---

<sup>32</sup> En esta larga tradición de pensamiento escéptico, que duda de la realidad y funda esa duda en una distinción entre apariencia y realidad, no podemos evitar la referencia a esta brillante estrofa de un famoso poema castellano: “*Este que ves, engaño colorido, / que, del arte ostentando los primores, / con falsos silogismos de colores/ es cauteloso engaño del sentido.*” (de la Cruz, 2008).

<sup>33</sup> A una profundidad mayor podremos apreciar, en las secciones posteriores de nuestro trabajo, motivaciones morales.

del lenguaje. Considere quien nos lee que entendemos el lenguaje como un sistema de signos que expresan ideas, y que las ideas, bajo la forma de conceptos y categorías lógicas y gramaticales se supone reflejan o capturan aspectos constitutivos de la realidad; con esto puede ubicarse en la relación entre los signos y su significado el problema general bajo el que cae la tematización de Camus. Desde su perspectiva, parece una concepción ingenua de esta relación la que entendería que el signo remite directamente a un objeto de la realidad; es decir, que los signos son nombres de cosas. Otra concepción asociada a esta supondría que, si el lenguaje puede ser un acceso a la realidad, podemos suponer también que hay en éste alguna semejanza con la realidad, condición favorable al desempeño de su función representacional. Ambas concepciones comparten la idea común de que la realidad es susceptible de ser conocida por medio del lenguaje, debido a un vínculo directo y natural entre lenguaje y realidad. El lector/a reconocerá enseguida aquí uno de los temas clásicos del *Crátilo* platónico<sup>34</sup>, y recordará que en la semiótica estoica hay una formulación interesante de la relación signo-significado que puede aportarnos algo aquí.<sup>35</sup> Pues bien, Camus, en línea directa con un convencionalismo lingüístico que hubiese sostenido de buena gana Hermógenes, está diciendo que no hay entre el lenguaje –entre lo que decimos del mundo– y el mundo afinidad o semejanza alguna, ningún vínculo que nos pudiera afianzar en la creencia de que lo conocemos.<sup>36</sup> Es decir, el lenguaje no representa aspecto alguno de la realidad, sino que sus significados apuntan hacia la subjetividad humana. Por esta razón dice

---

<sup>34</sup> Ver (Platón, 1987).

<sup>35</sup> Nos referimos a la disputa entre naturalismo y convencionalismo de los nombres, en el caso del *Crátilo*, y a la doctrina estoica sobre el signo lingüístico, que comprende una relación de tres términos: el significante, el significado o *lektón*, y aquello a que se hace referencia, una parte de la realidad. El *lektón* puede ser comparado con entidades teóricas tales como las proposiciones de la filosofía analítica, medio de representación entre los extremos de la relación semiótica. (cfr. de Bustos (1999))

<sup>36</sup> Veremos también que la negación del conocimiento en general servirá a Camus para afirmar la negación del conocimiento del sentido del mundo.

Camus que le aportamos *dibujos* al mundo, dibujos con que pretendemos entenderlo, pero que sólo tenemos entendimiento de tales dibujos, no del mundo mismo. Al menos, esto es lo que podemos extraer de esta serie de metáforas e ideas expresadas por Camus. Con ello queremos hacer patente que una de las posibles derivas del convencionalismo lingüístico es el idealismo filosófico. En este punto podemos recurrir a una formulación clásica del convencionalismo, debida a (Saussure, 1995), quien afirmó de manera definitiva la arbitrariedad del signo lingüístico en relación con *su* significado. Escribió en su célebre *Curso*: “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos...”<sup>37</sup> Puede observarse que aquí hay elementos que permiten transitar, como hemos dicho, hacia el idealismo, pues sólo hay que suponer que los conceptos a los que aluden los signos lingüísticos radican en el pensamiento. O, para usar una palabra familiar en el contexto de la discusión decimonónica, en el entendimiento o espíritu (términos también usados por Camus para referirse a la tradición que debate el número de las categorías del entendimiento). Con ello se puede evitar el compromiso con la referencia directa del lenguaje a la realidad, y arribar al escepticismo gnoseológico característico del idealismo, en relación con el conocimiento del mundo en sí mismo.<sup>38</sup>

Estas nociones nos permiten aclarar el sentido de lo dicho por Camus, quien escribe: “Durante un segundo ya no lo entendemos [al mundo], pues durante siglos no hemos

---

<sup>37</sup> “Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière n’est pas le son matériel chose purement physique, mais l’empreinte psychique de ce sont, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens...” (Saussure, 1995) p. 98.

<sup>38</sup> Estamos suponiendo la distinción fuerte, clásica, debida a (Kant, 2004), entre el mundo en sí o *noúmeno*, y el mundo *para sí* que la consciencia puede aprehender mediante las intuiciones y categorías del entendimiento.

entendido en él sino las figuras y dibujos que previamente le aportábamos, y ahora nos fallan las fuerzas para usar ese artificio” (p. 29). Note el lector el paralelo entre la concepción semiótica apenas aludida y una postura filosófica que mantenga que sólo conocemos ideas. Si se acepta, como pedimos, que las “figuras” y “dibujos” son metáforas de los conceptos y categorías del pensamiento, puede atribuirse a Camus, con facilidad, un idealismo filosófico.<sup>39</sup> La vaguedad propia del lenguaje metafórico concede la posibilidad de oscilar, en la interpretación, entre los signos y los conceptos expresados por ellos, sin tener que implicar, en ningún caso, la referencia de los signos a una cosa del mundo, o la adecuación de las ideas y conceptos con esas mismas cosas, en cuanto objetos de conocimiento. Ambas posibilidades de interpretación (convencionalismo lingüístico e idealismo filosófico) se refuerzan en diferentes lugares del ensayo. En ambos casos, también, la implicación más fuerte consiste en negar el conocimiento del mundo. Veremos, en su momento, que ambas interpretaciones convergen en la invención poética del sentido del mundo y de la vida.

En breves trazos, nuestro autor ha expresado ideas que nos permiten atribuirle posiciones filosóficas. Parafraseando estos pasajes podríamos resumir: no conocemos el mundo, sólo lo figuramos –o modelamos– con conceptos y categorías que nos permiten obtener un sistema del mundo; creemos que este sistema representa el mundo, que es un espejo fiel de la realidad, gracias a que las proposiciones que enuncian el sistema están cargadas de significado, y que la adecuación de proposiciones, representaciones e ideas con el mundo constituye la verdad:

---

<sup>39</sup> En la concepción del lenguaje del llamado *primer Wittgenstein* podemos encontrar también apoyo para esta interpretación. Si recuerda el lector, en (Wittgenstein, 2009) se encuentra desarrollada la idea de que el lenguaje *figura* la realidad, de manera parecida a como un dibujo modela aquello que quiere representar. Por ejemplo, 2.12: “La figura es un modelo de la realidad” (Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit” p. 14). Naturalmente, hay que matizar que el filósofo austriaco era realista y la *figura* es isomorfa con las cosas que representa, mientras que Camus mantiene que no hay entre sus *figuras* y *dibujos*, y la realidad, semejanza alguna.

conocemos. Pero estas creencias son injustificadas, sólo se deben a una necesidad humana de sentido. Son invención, nunca descubrimiento. Son ilusión y engaño.

La serie de metáforas y afirmaciones en este pasaje tiene así el resultado anticipado: el encuentro con la *desolada desnudez* de un mundo despojado de sentido (no es que lo haya perdido, sino que nunca lo ha tenido ni puede tenerlo, según Camus). Retirado el velo de la falsedad (las metafísicas explicativas) que lo cubría, escribe Camus: “El mundo se nos escapa y después vuelve a ser él. Los decorados enmascarados por el hábito vuelven a ser lo que son. Se alejan de nosotros.” Cierra este pasaje, nuevamente, con una enfática sentencia: “Una sola cosa: este espesor y esta extrañeza el mundo es lo absurdo.” (p. 29)

#### La inhumanidad de los hombres

Forma parte de la argumentación de Camus mostrar a los seres humanos bajo la luz (la “luz sin brillo”, quizás aprobaría decir) del absurdo. Según escribe, en momentos privilegiados de lucidez podemos reconocer el sinsentido que “segregan”. Este sinsentido equivale a la *inhumanidad*. Con ello se hace claro que una de las ideas principales del texto (estudiada con mayor detalle a medida que avanzamos) es que la absurdidad, la falta de sentido, radica en la no inteligibilidad. Esto puede parecer trivial, pero rebasa los límites de una mera contradicción lógica, y se extiende, en la pluma de Camus, al hombre mismo y a la totalidad del mundo y de la vida. Es interesante, entonces, observar las maneras que tiene el autor de ensayar una argumentación aguda e intuitiva, cauta a ratos, osada en otros, en torno a su omnipresente tema. Lo humano, explicará Camus, radica en la apetencia de sentido, en la razón que busca comprender, en la inteligencia de las cosas. Por eso es interesante que una

de sus primeras tentativas de argumentación se vuelva sobre el propio ser humano.<sup>40</sup> Éste, bajo la inclemente mirada del observador lúcido (recuérdese que esta *lucidez* es la que permite reconocer lo absurdo), aparece con gestos mecánicos y pantomima “carente de sentido”. Es decir, tiene un aspecto extraño y resulta ininteligible. El observador se encuentra distanciado de su objeto de escrutinio, como un paseante tras los vidrios de un aparador. Lo que está en el aparador está desprovisto de voz, y en el observador se genera una sensación de extrañeza. Tal es la estrategia del autor. Nos habla de un hombre tras una mampara de cristal, con seguridad una cabina, gesticulando y haciendo ademanes. No se oyen palabras que permitan entender gestos y ademanes, que se tornan por ello en pantomima. Retirado el vehículo natural del sentido, los movimientos corporales asociados a su expresión lingüística pierden su razón de ser. El recurso literario delata así uno de los temas importantes del ensayo: el ser humano también puede ser incomprensible si el absurdo, postulado hasta ahora como atributo del mundo, se vuelve sobre quien lo postula, encontrándolo en su ser como si se tratara de un atributo intrínseco de su naturaleza. Es dable afirmar que esta es la razón por la cual el autor pronto entrará a una crítica de la racionalidad humana, bajo la denuncia de que en el fondo de la razón yace, irreductible, la contradicción.

De momento, Camus se detiene a describir al hombre mudo tras los vidrios de una cabina, emblema de esa inhumanidad que quiere hacer notar. La mímica que realiza no comunica inteligencia sino extrañeza, del mismo modo que el *performance* del mimo la produce junto con incomodidad por su capacidad de ridiculizarnos. El juego entre el sentido y el sinsentido, entre lo abstruso y lo comprensible, produce un vértigo que es dable asociar, en vena

---

<sup>40</sup> Esta tentativa toma cuerpo y extenso desarrollo en la novela *El extranjero*, a la que dedicamos un estudio detenido en este trabajo.

existencialista, con una náusea, un malestar por la sospecha de que en el fondo es el sinsentido –el *vacío*, la *nada*– el que predomina, y el sentido es como los *dibujos* tenuemente superpuestos sobre ese abismal fondo.<sup>41</sup> Esto se intensifica, como hemos dicho, cuando es el propio ser humano el que se vuelve absurdo, en una suerte de reflexividad del *pensamiento absurdo* sobre su agente. Escribe Camus: “Ese malestar ante la inhumanidad del hombre, esa incalculable caída ante la imagen de lo que somos, esa “náusea”, como la llama un autor de nuestros días, es también lo absurdo.”<sup>42</sup> (p. 30). Cabe resaltar que la tematización literaria del autor tiene un trasunto filosófico: la premisa de que el ser humano es esencialmente irracional.

#### La muerte, el absurdo y la inutilidad

Es claro que la muerte es uno de los temas originarios del *razonamiento absurdo*. En este lugar del ensayo, inmediatamente después de la introducción del tema de la inhumanidad del hombre, Camus alude a la muerte y al sentimiento que nos provoca. Le extraña que vivamos como si no supiéramos esta verdad *elemental*. Y quiere explicar este aparente olvido con una breve argumentación de estilo epicúreo, refiriéndose a la imposibilidad de tener experiencia de la propia muerte.<sup>43</sup> Una consecuencia directa de esta inaccesibilidad a la experiencia de la muerte sería la despreocupación intencionada, que nos libera del *horror* (ver) de encarar ese irremediable final. Sin embargo, escribe Camus, este horror proviene de la consideración de

---

<sup>41</sup> El tema es también existencial y puede encontrarse disperso en las literaturas y filosofías así llamadas. En el terreno que nos compete.

<sup>42</sup> Naturalmente, tal autor es Sartre (2009).

<sup>43</sup> Nos referimos especialmente a la *Carta a Meneceo*, donde leemos: “Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada en relación a nosotros. Porque todo bien y todo mal está en la sensación; ahora bien, la muerte es privación de sensación.”, tomado de (Oyarzún, 1999), párrafo 125, p. 410.

la finitud ineludible de la vida. Nos espanta el tiempo porque atestiguamos la muerte de los otros e inferimos la nuestra. Parte de la angustia que esto nos suscita parece venir de la posibilidad de que no haya *más allá* de la muerte. Aunque Camus usa las palabras “espíritu” o “alma”, normalmente lo hace para referirse al pensamiento o a la afectividad, respectivamente. Sugiere, sin embargo, que no hay alma como substancia espiritual, cuando dice que los *grandes discursos sobre el alma* (ver) reciben su refutación ante la muerte. En ella ya sólo hay cuerpos inertes, sin alma que siga algún curso ulterior. Elemental y a la vez definitivo, el hecho de que moriremos –escribe Camus– “constituye el contenido del sentimiento absurdo” (p. 31)

Cabe mencionar la crítica que puede hacerse a una idea como esta: se puede preguntar por qué la muerte puede constituir una razón para lo absurdo, ya que es algo que le ocurre a cualquier ser vivo. ¿No deberíamos aceptarlo con serenidad, dado que es un suceso común y universal, sin excepción, de lo que vive? Parecería que sí. Sin embargo, para ser justos y entender su idea, hay que vindicar el intenso sentimiento del que parte Camus. Es trágico que *yo* muera, no que la humanidad en su conjunto muera. A quien *le va la vida* en ello, al existente (para recordar a Lévinas y a Heidegger), le importa su muerte *venidera*. No puede *curarse* de este mal, que constituye una orientación del ser. La vida, así, parece ser *para la muerte*. Pero mientras el autor de *Ser y Tiempo* obtuvo de esto las posibilidades más auténticas del *ser-ahí*, Camus se niega a deducir alguna regla moral, o algún valor adicional en la vida. Es decir, que la muerte sea el fin irrecusable de quien vive no aporta importancia a la vida, no nos hace valorarla más. Para Camus, ocurre lo contrario: la muerte resta importancia a la vida, que deviene *inútil*. La inutilidad, en vena existencialista, se extiende a las acciones y a cualquier moral que las pretenda dirigir: “ninguna moral ni ningún esfuerzo

son justificables *a priori* ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición” (p. 31). Parece, así, que la muerte arrebatará también la posibilidad de justificar la moral o el afán de perseguir un fin en la vida. Podríamos entender esto como la afirmación de que, ya que moriremos, no hay fundamento para la moral ni razón para actuar en pos de un fin. Pero esto no es para nada claro que sea así. Y también no es todo lo que Camus quiere decir. Él encuentra en el hecho de la muerte, a la que llama *condición*, algo incomprensible e inaceptable para un ser que desea permanecer en la vida. ¿Por qué vivimos si debemos morir?, ¿para qué entramos a la existencia si su destino es la no existencia?, ¿qué voluntad *sangrienta*, implacable, lo ha *ordenado* así?

Si la muerte es el *contenido* del sentimiento absurdo es porque en este tenor afectivo resulta incomprensible vivir para morir. Es entendible, si se ha renunciado a una metafísica que explique el origen y la finalidad del mundo y de la vida humana (como podemos inferir en este temprano momento de nuestro estudio, y analizaremos en sus pormenores más adelante), que la vida se presente sin sentido bajo la consideración existencial, cuya *mortal iluminación* percibe como trágico *destino* la muerte. La vida, vista así, es una fugaz y extraña efervescencia que se desvanece, algo sin explicación ni sentido, sin porqués ni para qué. En esta tesitura del ánimo, pues, morir parecería injusto. Pero si algo puede ser injusto, es preciso que haya algo responsable de ello, alguna voluntad que lo efectúe. Veremos en otra sección que esta serie de consideraciones lleva a rebasar los límites de una concepción interna, por llamarla así, de la vida, concepción que no acepta explicaciones metafísicas (recuerde que Camus ha dicho que su ensayo está “libre de metafísicas”), y recurre, sin embargo, a la idea de destino en el conjunto de temas y conceptos del escrito. Es por medio de esta idea, como

llegaremos a mostrar, que se asoma la figura del dios que Camus quiere expulsar de las razones del sentido de la vida.

Se diría, así, que la muerte, hecho “externo” a la vida, inaccesible a la experiencia, no debería jugar ningún papel en la conceptualización del valor y el sentido de la vida. Sin embargo, lo juega. No sólo como concepto de límite natural de la vida, o como antivalor que muestre, por contraste, el valor fundamental de la vida. Tampoco solamente está presente en el juego lógico entre el ser y el no ser, el ser y la nada, o la posibilidad y la imposibilidad de toda posibilidad, como se gusta de decir en tono *existencialista*. Aquí la muerte es algo que rebasa lo que nuestro autor llamaría *juegos* lógicos, “diversiones” del intelecto. La contradicción que origina lo que podríamos llamar, con ecos de Unamuno, el sentimiento trágico de la vida, en tanto que ésta se orienta hacia la muerte, no es propiamente hablando una contradicción lógica, sino una oposición entre la razón y la vida.<sup>44</sup> O, con más precisión, entre los razonamientos que podamos hacer en torno a los fines de la vida, y la aspiración a extender ilimitadamente la vida. Como la lectora sabe, esta oposición se formula en términos de razón y sentimientos, intelecto y pasiones, y es tema importante del vitalismo filosófico y las posturas en pro de la irracionalidad esencial del hombre. Cabe recordar, como ejemplo de aquella formulación el celebrado aforismo de (Pascal, 2018), a quien Camus ha estudiado y cita en el ensayo: “El corazón tiene razones que la razón desconoce” («Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point», en (Pascal, 1901)).

De esta manera, puede entenderse mejor la desazón existencial de nuestro autor –y en general del existencialismo que sostenga puntos de vista próximos a los de Camus–. Hay

---

<sup>44</sup> En varios aspectos, como señalan los especialistas, Miguel de Unamuno anticipa los temas y motivos de los autores después llamados existencialistas. También el español desarrolla el tema de la oposición entre vida y razón. Ver (Unamuno, 1912).

contradicción porque en el mismo ser que piensa y siente que la vida es absurda no logran conciliarse la razón y la afectividad. La razón entiende que la muerte es un hecho que advendrá a cualquier viviente, pero el sentimiento no puede aceptarlo, por más que la razón le diga que la muerte no es un hecho de la vida –como escribiera Epicuro o también Wittgenstein<sup>45</sup>–, que no se puede percibir, sentir o experimentar la propia muerte. No, replicaría Camus, nada nos puede consolar de la desgracia de tener que morir, ningún grandilocuente discurso sobre la inmortalidad del alma podrá hacerlo tampoco. Cerrada esta última vía (de “evasión”, según dirá más adelante), el sentimiento dicta entonces sus *razones* a la inteligencia que, voluntariamente derrotada ante el clamor del *sentimiento absurdo*, le presta argumentos que lo justifican. Así, uno de estos argumentos concluye la inutilidad de la vida.

Es fácil ser lógico, ha escrito Camus, sólo hace falta el “pensamiento injusto”. Injusto es no prestar atención a los sentimientos, podría desarrollar nuestro autor, que en este y varios puntos más se muestra vitalista e irracionalista. Lo lógico dirá que no hay contradicción alguna, pues ésta concierne a la predicación de una cualidad en dos sentidos (afirmativo y negativo) simultáneamente. Pero al *hombre absurdo*, a la vez escindido y uno (poco importarían aquí las sutilezas lógicas), le parece una contradicción dramática e irremediable la que hay entre su deseo de claridad –en cuanto al sentido de la vida y del mundo– y la irracionalidad del mundo, entre su inteligencia y su sentimiento, entre su sentimiento, que lo impulsa a buscar familiaridad afectiva con el mundo, y el mundo que aparece extraño, ajeno, mudo y frío. No es sorprendente, por todo esto, que la contradicción radique en el propio

---

<sup>45</sup> Especialmente en (Wittgenstein, 2009) 6.4311: “La muerte no es un acontecimiento en la vida, no vivimos para experimentar la muerte”. “Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.”, p. 134.

hombre, y se muestre entonces como *inhumanidad*, o en su pensamiento, y se manifieste como absurdidad inherente al pensamiento. Es esta segunda vía de argumentación la que Camus pronto emprenderá.

### La consciencia de la nada

De momento, Camus se refiere a lo que podría ocurrir cuando alguien, transido del sentimiento absurdo, se detiene en un estado cercano a la estupefacción y sólo acierta a presentir la *nada*, una ausencia radical de significado en la vida y el mundo. Camus nos dice que en tal situación se hace patente:

[...] ese singular estado del alma en el cual el *vacío* se hace elocuente, en el que la cadena de los gestos cotidianos se rompe, en el cual el corazón busca en vano el eslabón que la reanuda, entonces [estamos ante] el primer signo de la absurdidad.<sup>46</sup>

En estas líneas, la alusión al vacío es relevante por su relación con la falta de significado. Puede decirse que con ello se expresa, por contraste, la situación deseable en la que el mundo y la vida tienen significado, propósito e inteligibilidad.<sup>47</sup> Naturalmente, es premisa permanente de Camus lo contrario. Por diferentes razones, no podemos o no queremos ver la verdad del absurdo –sostendría Camus–, pero sólo hace falta tomar distancia de las ocupaciones cotidianas para entreverla. Por esta razón al pasaje que ahora comentamos sigue

---

<sup>46</sup> *Si elle apparaît comme un état d'âme singulier où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue, elle est alors comme le premier signe de l'absurdité.* p. 27.

<sup>47</sup> Una *arqueología* de la noción de ‘nada’ en Camus tendría que conducirnos a la literatura existencial y a las teorías del existencialismo, para interpretar en clave existencialista estos pasajes, sin embargo, por ahora concentro mi estudio en lo que el propio texto *enuncia*.

una descripción de las rutinas en que el hombre típico moderno se ve inmerso. En medio de su cumplimiento de rutinas en una *vida maquinal*, si surge la pregunta del porqué de las cosas, inicia lo que el autor llama el *movimiento de la conciencia*. Aunque para Camus el desfallecimiento (*lassitude*) en esa vida es el principio de aquel preguntar, tal desfallecimiento es bueno porque “todo comienza con la conciencia y nada vale sino por ella”.<sup>48</sup>

Esto es importante porque indica, según escribe Camus, “un reconocimiento somero de los orígenes del absurdo”<sup>49</sup>. Es en medio de las ocupaciones cotidianas, que distraen o enajenan al ser humano, que el absurdo se origina. En este punto es interesante que Camus haga una breve referencia al “cuidado”, en lo que parece ser una clara alusión a Heidegger: “El simple «cuidado» es el origen de todo.”<sup>50</sup> Así parece confirmarlo la irrupción subsiguiente de un *tema* central del filósofo alemán: el tiempo. Escribe Camus: “Asimismo, y por todos los días de una vida sin brillo, el tiempo nos lleva.”<sup>51</sup> Y cuando ocurre aquel preguntar el porqué de la vida e inicia el *movimiento de la conciencia*, surge una comprensión inevitable con relación al tiempo: “al fin y al cabo, se trata de morir” (*car enfin il s'agit de mourir*, p. 28).<sup>52</sup> Además, nos dice Camus, el hombre *pertenece al tiempo*, y este reconocimiento le provoca horror.<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> “...*tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle.*” p. 27. Esto parece remitir a la pregunta por la relación de Camus con la fenomenología. Por lo menos podemos observar un punto en común con ésta en el valor dado a la conciencia.

<sup>49</sup> “...*une reconnaissance sommaire dans les origines de l'absurde*, p. 27.

<sup>50</sup> “...*Le simple « souci » est à l'origine de tout.*” p. 27. Cabe mencionar que Adrián Escudero (2009) distingue una doble vertiente del *cuidado* (*Sorge*) heideggeriano: el *genuino* del individuo por sí mismo, y el *impropio*, que se dirige a los “asuntos mundanos” y “degenera en *dispersio*” (p. 156). La aplicación de este concepto al pasaje de Camus que comentamos le asignaría, sin duda, la segunda vertiente.

<sup>51</sup> “...*De même et pour tous les jours d'une vie sans éclat, le temps nous porte.*” p. 27.

<sup>52</sup> No es forzar el texto ubicar en estas expresiones una remisión al *estar vuelto hacia la muerte* del filósofo de Friburgo. En esta parte de su obra, Camus parece coincidir parcialmente con la *tematización* de estas nociones por parte de Heidegger, aunque, como veremos, toma distancia de él en aras de su argumentación.

<sup>53</sup> “...*Il appartient au temps et, à cette horreur qui le saisit [...]*” p. 28.

Como hemos observado, hay una serie de variaciones interesantes sobre lo que parecen ser aspectos de lo absurdo. La primera de ellas se refiere a *lo extraño*. Si ahondamos en lo que la conciencia muestra en relación con el significado del mundo, dice Camus que nos encontraremos con lo extraño: nos daremos cuenta de que el mundo es “espeso”, experimentaremos –recuerde el lector– cuán extraña nos es una piedra, cuán irreductible, y con cuánta *intensidad* puede la naturaleza –algún paisaje incluso–, según Camus, *negarnos*.<sup>54</sup> Por otra parte, el mundo es “espeso” (*épais*) en el sentimiento absurdo; su pétreo *densidad* impide establecer un vínculo mental y afectivo con *él*. Quizás por ello presenta a quien se encuentra instalado en tal sentimiento [*sus*] *muros absurdos*. Un enorme bloque macizo y sin poros donde atisbar seguramente ha de resultarnos *irracional*. Al mismo tiempo, ha de ser extraño a nosotros. Nada en él puede reflejarnos. Tal vez por ello *puede*, en cambio, *negarnos*. El mundo aparece entonces como lo *ajeno* a nosotros, lo que está *afuera*, tal como lo expresa la etimología de la palabra ‘extraño’. Esta manera de *experimentar* el mundo explicaría, si se concede que es atribuible al autor, por qué a Camus la clara *consciencia*<sup>55</sup> de esta separación entre el ser humano y el mundo, entre aquél y *su* vida en el mundo, le parece un *exilio* insalvable. Por todo esto, la consciencia de la nada que nos rodearía más allá de los muros absurdos no hace sino reduplicar esta sensación vertiginosa tematizada por Camus.

---

<sup>54</sup> *Un degré plus bas et voici l'étrangeté: s'apercevoir que le monde est «épais», entrevoir à quel point une pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier.* P. 28

<sup>55</sup> Es interesante notar que el uso del término ‘consciencia’, al remitir al conocer (*scientia*) y al darse cuenta, podrían comprometer a Camus con una interpretación plausible que entraría en conflicto con sus aseveraciones en torno a que *todo verdadero conocimiento es imposible*. Puede la lectora anticipar que de aquí surge enseguida un caso de *autocontradicción* como el que Camus demostrará en su interpretación de Parménides.

## Familiaridad con el mundo

De la argumentación de Camus en esta parte del ensayo se desprende que sería necesaria, para eliminar la brecha entre el ser humano y el mundo, así como para disipar el sentimiento y la sensación del absurdo (que conducen a la convicción de la absurdidad del mundo), cierta *familiaridad* entre el humano y el mundo que puede entenderse como un doble vínculo. Por una parte, como un vínculo cognoscitivo: la situación deseable en que el mundo ofreciera un significado al ser humano que lo interroga sobre tal significado. Con ello se desvanecería la estructura en la que surge el absurdo, según Camus: la integrada por un ser racional que pregunta por un significado a un mundo irracional, con el resultado, extensamente desarrollado en diferentes variaciones, del sentimiento del absurdo como único vínculo entre ambos términos (*hombre* y mundo) de esta relación. Pero aquella estrecha cercanía aludida, aunque deseable, aquí es inalcanzable porque es imposible, dado que el autor parte de aceptar la premisa de que no puede haber *verdadero* conocimiento y, por tanto, que no puede haber conocimiento del significado o del sentido del mundo.<sup>56</sup> Por otra parte, la comprensión de la realidad sería el equivalente intelectual de la *familiaridad* afectiva, pero esta comprensión sólo se satisface, como veremos adelante, por medio de una “reducción” del mundo a

---

<sup>56</sup> Es oportuno preguntarse si es una buena estrategia argumentativa afirmar el escepticismo para inferir la imposibilidad de conocer el sentido de la vida, sobre todo porque también se arriba a un resultado que parecería indeseable para Camus, abrir la puerta al nihilismo moral. Analizando más de cerca la argumentación, se puede notar que hay un tránsito desde la asignificación de la vida hacia la asignificación de todas las acciones (recuerde quien nos lee lo relativo a la *inutilidad* de la acción y la falta de justificación de la moral), junto con la imposibilidad de juzgar su cualidad moral. De esta manera, resulta indistinto matarse o no matarse, optar por vivir feliz (como imagina a su Sísifo el autor) o infeliz. Quizás, esto da indicios de por qué el Sino llegará a jugar un importante papel en el ensayo: acaso aporte una estructura para dotar a la vida, absurda, de un sentido, o por lo menos de la justificación de una actitud, la rebeldía.

También puede hacerse la observación de que la imposibilidad de tener conocimiento del significado de la vida o del mundo no parece implicar la imposibilidad de que todas nuestras acciones carezcan de *significado*. En el ámbito de la filosofía hermenéutica, se pueden encontrar esfuerzos como el de (Ricoeur, 2002), donde a partir de una hermenéutica del texto intenta transitar, por extrapolación, a una hermenéutica de la acción.

“términos de pensamiento”. Tal reducción se vale del conocimiento de *leyes* o principios que son incapaces de ayudarnos, sin embargo, cuando se trata de captar el sentido del mundo:

“Si el pensamiento descubriera en los cambiantes espejos de los fenómenos unas relaciones eternas que pudieran resumirlos y resumirse ellas mismas en un principio único, cabría hablar de una felicidad espiritual de la que el mito de los bienaventurados no sería sino un ridículo remedo.”<sup>57</sup>

De acuerdo con Camus, esta felicidad no es accesible al ser humano. Así, debemos insistir en resaltar, en el tratamiento que Camus hace de esta familiaridad, su aspecto cognitivo: una especial comunión que surgiría de una semejanza entre el ser humano y el mundo si éste fuese, como el primero, un ser racional y se pudiera entablar entonces entre ellos una relación mediada por la mutua comprensión. Esta suerte de simetría o, más tenuemente, de afinidad de naturalezas, la del mundo y la del ser humano, debería bastar –nos parece, usando palabras del autor de *Ser y Tiempo*– para que el mundo *resonara* atravesado de y por el sentido. En la reverberación de un *logos* o razón universal, la razón del hombre se reconocería *semejante* a ella, o se identificaría de modo pleno y perfecto, y las preguntas por la razón o por el significado de su existencia, le serían ajenas.<sup>58</sup>

En cuanto al aspecto afectivo, podría mantenerse que tiene un peso igual o mayor que el cognoscitivo en la perspectiva general de Camus acerca del absurdo. Escribe, por ejemplo:

---

<sup>57</sup> En (Camus, 1985), p. 33. “*Si la pensée découvrait dans les miroirs changeants des phénomènes, des relations éternelles qui les puissent résumer et se résumer elles-mêmes en un principe unique, on pourrait parler d'un bonheur de l'esprit dont le mythe des bienheureux ne serait qu'une ridicule contrefaçon.*” p. 32.

<sup>58</sup> Pronto veremos cómo pueden relacionarse ideas como estas, presentes ya en la filosofía presocrática en la explicación materialista del conocimiento como afección entre elementos semejantes, y discutida por Aristóteles en varios lugares de su obra (principalmente en *De anima* (1978) y *Metafísica* (1994)), con el problema que enfrenta Camus. Especialmente relevante para esta consideración será la teoría estoica del *logos espermatikós*, como una opción que desarrolla resueltamente la idea de que la naturaleza del universo es racional.

“Si el hombre supiera que también el universo puede amar y sufrir, se reconciliaría”<sup>59</sup>. Pero no ocurre, en el ensayo, ninguna de estas dos cosas: que el mundo sea racional o sensible, en ningún grado. Esta falta de familiaridad conduce a una experiencia peculiar del mundo, vivido bajo la concepción de lo que no es *familiar* a nosotros. En este estado anímico ocurriría el *desenmascaramiento* del sinsentido radical del mundo. Vale la pena recuperar un pasaje clave al respecto, si bien hemos analizado y comentado sus partes por separado:

En el fondo de toda belleza yace algo *inhumano*, y estas colinas, la suavidad del cielo, los dibujos de estos árboles, pierden al instante el *sentido ilusorio* con que los revestíamos, más alejados ya que un paraíso perdido. La *primitiva hostilidad* del mundo asciende, desde el fondo de los milenios, hacia nosotros. Durante un segundo *ya no lo entendemos*, pues durante siglos no hemos entendido en él sino las figuras y los dibujos que *previamente* le aportábamos, y ahora nos fallan las fuerzas para usar este artificio.<sup>60</sup>

#### Otredad e idealismo absolutos

Puede observarse la iteración del motivo de lo *otro*, lo extraño y ajeno, expresado ahora como lo *no humano*. La diferencia entre lo otro (el mundo) y el ser humano aparece inconciliable: ninguna semejanza de naturaleza hay que pueda vincularlos. Esta parece ser la razón por la cual no cabe imaginar –según Camus– que alguna vez podría cerrarse la brecha de sentido que los separa. No sin *construcción*, invención, ilusión o *engaño de la esperanza*. La radical

---

<sup>59</sup> “...*Si l'homme connaissait que l'univers lui aussi peut aimer et souffrir, il serait reconcilié.*” p. 32

<sup>60</sup> *Au fond de toute beauté git quelque chose d'inhumain et ces collines, la douceur du ciel, ces dessins d'arbres, voici qu'à la minute même, ils perdent le sens illusoire dont nous les revêtons, désormais plus lointains qu'un paradis perdu. L'hostilité primitive du monde, à travers les millénaires, remonte vers nous. Pour une seconde, nous ne le comprenons plus puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais les forces nous manquent pour user de cet artifice.* Pp. 28-29. La traducción es de (Benitez, 2016), p. 29.

diferencia ontológica en cuanto a la naturaleza del mundo y la humana es probablemente – como afirmaremos más adelante– la causa del movimiento de Camus, en el ensayo, hacia el escepticismo y el idealismo. Si bien hemos mostrado que sostener el escepticismo permite a Camus afirmar que no es posible conocer el significado de la vida, otra razón subyacente es la radical diferencia mencionada ahora. Por otra parte, no es exagerada la insistencia en observar que en estos pasajes de la obra de Camus hay claros indicios de idealismo filosófico, entendido a grandes rasgos en el sentido de que la realidad refleja operaciones de la mente.<sup>61</sup> En este orden de ideas, es viable establecer una relación entre las *operaciones* que dependen de lo que Camus llama en las primeras líneas de su ensayo “categorías del espíritu” (“*si l'esprit a neuf ou douze catégories*” p.15), y el “artificio” de “aportarle previamente” al mundo las “figuras” que sirven para *entenderlo*. Como hemos expuesto anteriormente,<sup>62</sup> podemos ver en el lenguaje metafórico de Camus la expresión figurada de ello. Naturalmente, es improbable que Camus aceptaría ser un idealista filosófico. Sin embargo, observamos que comparte con esta orientación filosófica la idea general de que es el ser humano quien *pone* en el mundo lo que *en apariencia* le permite *conocer* el mundo. Pero esta acción de *poner en* el mundo, esta *postura*, es en Camus una impostura, un artificio; y, en el campo de la práctica, un engaño necesario para poder vivir con sentido.

Es oportuno presentar, en este punto, una definición estándar del idealismo filosófico. Sea la siguiente:

---

<sup>61</sup> En (Audi, 2004) se encuentra, con brevedad característica, la siguiente definición: “[...] doctrina filosófica que afirma que la realidad es de algún modo un correlato de la mente [...] Esta doctrina se centra en la concepción según la cual la realidad, tal y como la entendemos, refleja las operaciones de la mente.” p. 522.

<sup>62</sup> Ver *Decorados que se derrumban*, en este mismo trabajo.

[El idealismo filosófico] es más bien una teoría metafísica acerca de la naturaleza de la realidad, y por lo tanto presupone una distinción entre apariencia y realidad espigada de una manera diferente a la del sentido común. Sostiene, en general, que lo que es real está de alguna manera confinado o al menos relacionado con los contenidos de nuestra propia mente.<sup>63</sup> (Honderich, 2005)

Si sólo se puede enumerar las apariencias, como ha dicho Camus, entonces es dable suponer que existe algo que origina, en nosotros, la percepción de esas apariencias. No necesita hablar nuestro autor de realidad en sí para establecer que su argumentación implica la distinción típica, recogida en la definición, entre apariencia y realidad. Además, coincide con la tesis idealista de que la realidad en sí misma es incognoscible por definición, y está más allá, por tanto, del sentido.<sup>64</sup> Por otra parte, si el sentido es lo más propiamente humano, podemos entender por qué la otredad absoluta del mundo radica en su falta de sentido, e imposibilita todo reconocimiento entre hombre y mundo, y cierra la posibilidad de todo vínculo, afectivo o cognitivo. Ahora bien, aunque las *apariencias* mencionadas por Camus se referían a la descripción de aspectos bajo los que se presenta *lo absurdo*, también indican, de acuerdo con la otra acepción de la palabra (lat. *apparentia*), engaño, disimulo. Aparente es lo que *parece* ser, pero no es; es decir, responde a una falsa apreciación y juicio debidos a considerar que alguna cualidad es poseída por una persona o una cosa, pero sin ser esto parte de la *realidad*. De manera análoga, puede decirse que el mundo parece poseer sentido o significado, razón

---

<sup>63</sup> "It is, rather, a metaphysical theory about the nature of reality, and thus presupposes a distinction between appearance and reality, drawn in an other than common-sense way. It maintains in general that what is real is in some way confined to or at least related to the contents of our own minds." p. 414. O, en el entorno hispánico, Ferrater Mora (1964) nos dice sobre esta posición filosófica: "El rasgo más fundamental del idealismo es tomar como punto de partida para la reflexión filosófica no "el mundo en torno" o las llamadas "cosas exteriores" (el "mundo exterior" o "mundo externo"), sino lo que llamaremos desde ahora "yo", "sujeto" o "conciencia" [...] Justamente porque el "yo" es fundamentalmente "ideador", es decir, "representativo", el vocablo 'idealismo' resulta particularmente justificado." p. 899.

<sup>64</sup> Como ha distinguido (Strawson, 1975), este tipo de concepciones no sólo apuntan a que no podemos tener conocimiento de una realidad inaccesible a los sentidos, sino que afirman que la realidad es en sí misma "suprasensible" y, por tanto, que no podemos tener ningún conocimiento de ella.

y explicación, causas y fines, pero podría ser el caso de que tales atributos y nociones con él relacionadas, usados para explicar su racionalidad e inteligibilidad, sean meras peticiones de principio. No es entonces extraño que, para alguien tan perspicaz como Camus, todas estas cosas sean puras *apariencias, ilusiones, dibujos y figuras* arbitrarios con que lo *recubrimos*.

### La contradicción radica en el pensamiento

Llegamos ahora a una importante sección del capítulo que ahora comentamos. En ella el autor pasa revista al pensamiento de varios autores, clásicos y contemporáneos, agrupados bajo la idea de que los sistemas que produjeron comparten un mismo clima, el de lo absurdo, y diversas soluciones del mismo que a Camus le parecen ilegítimas. La serie de razonamientos presentados por él comienza con una afirmación: “La primera operación de la mente es distinguir lo que es verdadero de lo que es falso.”<sup>65</sup> Naturalmente, nuestra lectora o lector notarán que esta afirmación es incompatible con la idea de que “todo conocimiento es imposible”, puesto que de ser verdadera no será posible distinguir lo verdadero de lo falso, al tiempo que genera una paradoja: si es verdadero que todo conocimiento es imposible, también es imposible saber que todo conocimiento es imposible.<sup>66</sup> Sin embargo, no es intención nuestra refutar con ventaja los argumentos de Camus, sino aclararlos, explicitarlos, y entender sus mutuas relaciones. En aras de la comprensión buscada, aceptemos esa primera afirmación, pues da apoyo a una idea central de la argumentación de nuestro autor sobre el absurdo. Según Camus, cuando el pensamiento reflexiona sobre sí mismo lo primero que

---

<sup>65</sup> *La première démarche de l'esprit est de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux*. p. 31. Sigo aquí de cerca la traducción de (Echávarri, 1985).

<sup>66</sup> En otras palabras, ¿no contradice esta recursión a lo verdadero y lo falso, y al concepto de contradicción que descansa en ellos, la afirmación de Camus de que no es posible ningún verdadero conocimiento?

descubre es una contradicción. Esto es relevante, pues si puede descubrirse una contradicción es porque puede distinguirse lo verdadero y lo falso. La idea de Camus es que el pensamiento, volviendo sobre sí mismo, hallará, en su base misma, radicada una contradicción. O, con otras palabras, que el pensamiento es esencialmente contradictorio. Sin embargo, la manera de apoyar estas afirmaciones no es tan contundente como se podría esperar, ya que apela a un pasaje de (Aristóteles, 1994) cuyo tema es distinto de lo que Camus quiere justificar. El pasaje es el siguiente:

Y a todas estas doctrinas les ocurre lo que ya repetimos una y otra vez, que se destruyen a sí mismas. Y es que quien afirma que todas las cosas son verdaderas convierte en verdadero también el enunciado contrario al suyo propio y, por tanto, convierte el suyo propio en no verdadero (ya que el enunciado contrario dice de éste que no es verdadero); por su parte, el <enunciado> que afirma que todas las cosas son falsas lo afirma también de sí mismo. Pero si proponen como excepciones, el uno, el enunciado contrario, <diciendo> que es el único que no es verdadero, y el otro, el enunciado propio, <diciendo> que no es falso, en no menor grado les sucederá que, de hecho, están pidiendo <que se admitan> infinitos enunciados verdaderos y falsos: y es que la afirmación de que “el enunciado verdadero es verdadero” es, a su vez, verdadera, y esto da lugar a un proceso infinito.<sup>67</sup>

Puede la lectora o el lector observar que Aristóteles no aporta a Camus lo que él quería tomar como una demostración o premisa de su punto de vista, pues el interés del filósofo griego era refutar la opinión de que *todo es verdadero y todo es falso*. No es necesario abundar en lo que explica inmejorablemente este pasaje, sólo recordaremos que se trata, por una parte, de la relación entre el juicio universal afirmativo y su contradictorio, el juicio singular

---

<sup>67</sup> Aristóteles (1994), Libro IV, Capítulo octavo, *Contra la opinión de que todo es verdadero y todo es falso*, p. 202.

negativo<sup>68</sup>, y, por otra, del problema que surge al intentar evitar la contradicción. Es esto último, precisamente, lo que parece haber captado la atención de Camus en la explicación de Aristóteles, el *regreso al infinito* a que da lugar la aplicación iterativa del término verdad para calificar enunciados. Camus parece haber visto en este “proceso infinito” un problema insoluble y a la vez un elemento de desorientación: “Este círculo vicioso es sólo el primero de una serie donde la mente que se inclina sobre sí misma se pierde en un remolino vertiginoso.”<sup>69</sup> Pero el problema no es una consecuencia de la distinción entre lo verdadero y lo falso, sino sólo de la enunciación universal de que todo es verdadero, o todo es falso. Por eso, la *primera operación mental* propuesta por Camus no conduce necesariamente a *descubrir una contradicción*. Parece como si el autor estuviera diciendo que esta contradicción radicara en la mente, y la operación de distinguir verdad y falsedad fuera la inflorescencia de esta extraña raíz.

### Comprender es unificar

En este punto, la argumentación de Camus vira hacia la *comprensión* del mundo. Dejando ver cierto desdén hacia la lógica, nos dice que sus *juegos de palabras* y *acrobacias* no obstan para que “comprender [sea], ante todo, unificar” (*comprendre c'est avant tout unifier*, p. 32). Esta es una de las tesis importantes de la argumentación, pues funge como conclusión o premisa del propósito de justificar el absurdo. Si bien *unificar* puede entenderse tradicionalmente como *síntesis*, momento del proceso cognoscitivo, en Camus predomina,

---

<sup>68</sup> Es decir, de una de las relaciones –la de contradicción– del *cuadrado* de oposición aristotélico.

<sup>69</sup> *Ce cercle vicieux n'est que le premier d'une série où l'esprit qui se penche sur lui-même se perd dans un tournoiement vertigineux*. p. 32.

como hemos sugerido, una inclinación hacia el aspecto afectivo del proceso. Por esta razón podría decirse que los afectos inclinan al pensamiento, le *sugieren* estrategias, metafísicas.<sup>70</sup> De modo distinto de lo que diría el autor de la *Fenomenología del espíritu*<sup>71</sup>, en Camus las doctrinas de la razón resultan *astucias* del sentimiento. De esta manera, la *unificación* de la realidad por medio de conceptos o sistemas es el correlato de la unificación afectiva, una extensión al intelecto de un impulso primario del sentimiento. Lo que escribe Camus al respecto permite ver que el ser humano es la referencia (o la medida, como diría Protágoras) de esa unificación, y que ésta consiste, en última instancia, en *humanizar* el mundo:

El deseo profundo del espíritu, incluso en sus operaciones más evolucionadas, coincide con el sentimiento inconsciente del hombre frente a *su* universo: es exigencia de *familiaridad*, apetito de claridad. Para un hombre entender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello.<sup>72</sup> (Benítez, 2016, p.32)

En esta *reducción* hay ecos de relativismo gnoseológico. “El universo del gato no es el universo del oso hormiguero”, nos dice Camus de una manera que nos recuerda a Sexto Empírico.<sup>73</sup> Pues el humano que “trata de comprender la realidad, no puede darse por satisfecho hasta que la reduzca a términos de pensamiento.”<sup>74</sup> Como hemos defendido, con esto último el autor alude a las *categorías del espíritu*, los *principios* de la razón, los sistemas

---

<sup>70</sup> Es claro que no decimos nada nuevo que la psicología no sepa ya desde hace mucho, y que al lector versado en existencialismo le parecerá obvio e innecesario repetirlo, pero la justificación de esto estriba en que nuestro propósito es profundizar, comprender, explicitar, reconstruir e interpretar, con el mayor rigor y precisión posible, los *orígenes* (para usar una palabra de Camus) del pensamiento y la argumentación *absurdos*.

<sup>71</sup> Ver (Hegel, 2017).

<sup>72</sup> *Le désir profond de l'esprit même dans ses démarches les plus évoluées rejoint le sentiment inconscient de l'homme devant son univers : il est exigence de familiarité, appétit de clarté. Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau.* p. 32.

<sup>73</sup> “[...] así también es natural que los objetos exteriores se representen mentalmente de distinta forma, según la diferente constitución de los animales que soportan las representaciones mentales.” (Sexto Empírico, 1993), p. 70.

<sup>74</sup> *De même l'esprit qui cherche à comprendre la réalité ne peut s'estimer satisfait que s'il la réduit en termes de pensée.* p. 32.

del mundo de las metafísicas. También se puede vislumbrar el idealismo subyacente a estas declaraciones. Si comprender es unificar, y unificar es reducir, hay una doble *operación* de falsificación de la realidad, que aparecía –como tematizará más adelante– como una multiplicidad cualitativamente indiferenciada y ajena, *antes* de que el pensamiento realice sus “artificios”. Estamos nuevamente, así, ante la idea de que nuestra conceptualización del mundo es un *engaño*, un acto de ilusionismo. Ahora bien, Camus, como el filósofo escéptico griego, sospecha de la correspondencia entre aquellos *términos de pensamiento* y la realidad a que se aplican para explicarla. Dado que, en esta postura, no hay manera de verificar que nuestras formas de conceptualizar, o de representar al mundo, se ajustan o adecuan a él (bajo el esquema metafísico de un sujeto y un objeto separados y distintos), no es dable encontrar garantía alguna de fiabilidad en relación con lo que presuntamente conocemos del mundo. No podemos, entonces, como ha dicho Camus, conocer en el mundo nada que no hallamos puesto en él primero. Situados en una suspensión del juicio escéptica, bajo la tonalidad del sentimiento absurdo, podemos entender cabalmente por qué, para Camus, estar en posesión de relaciones y principios objetivos, absolutos, para aprehender el mundo, sería la fuente de la mayor felicidad que cabría experimentar en la vida.

Pero es claro que el descubrimiento de estas relaciones y principios no es posible, dado que se ha renunciado a usar el *artificio* de superponer la malla de conceptos (“relaciones”, “principios”, “dibujos” ellos mismos) sobre el mundo, el *atavío* ilegítimo del sentido. La extraña idea de que el pensamiento refleja la realidad como un espejo nítido, implícita en la pretensión de que el pensamiento encuentra en ella los principios y relaciones que la explican, supone un realismo que Camus quiere evitar. La posición filosófica de Camus se aclara, así, como la negación del conocimiento, en tanto éste consiste en una proyección de esquemas

conceptuales en la realidad, con el resultado, ya comentado antes, de que sólo conocemos tales esquemas (las figuras y *decorados* analizados). Esta negación deriva, según mostramos, en idealismo filosófico.

### Crítica de la unidad del pensamiento

Después de recurrir al pasaje de Aristóteles apenas comentado, Camus retoma la argumentación en favor de la inherente contradicción del pensamiento refiriéndose a Parménides. Recordará quien nos lee que Camus hablaba de la *nostalgia de unidad* y un *apetito de absoluto* que imprimen su especial carácter a lo que él llama el *movimiento esencial del drama humano*. Uno querría, dice Camus, franquear la sima que separa nuestro deseo de unidad de la conquista de esa unidad por medio de alguna evasión. Por ejemplo, escribe Camus, afirmando con Parménides la *realidad del Uno*. Camus quiere usar esta afirmación como una demostración de que hay en el pensamiento una contradicción esencial, inherente y constitutiva, por constituir esta afirmación una contradicción performativa. Como explica Camus, al hacer la afirmación “la realidad es una”, o equivalentemente “el Uno es”, se incurre en una contradicción, pues el hecho mismo de hacer tal afirmación muestra que quien la profiere está separado del mundo: “...incurrimos en la ridícula contradicción de una mente que afirma la unidad total y prueba con su misma afirmación su propia diferencia y la diversidad que pretendía resolver” (*Íbid.*). Podemos aceptar, por mor de la argumentación, que Parménides afirmó lo que le atribuye Camus, que la realidad y el Uno son idénticos y no tienen partes. Esto le da a Camus la razón en lo que argumenta, demuestra que la mente que afirma la realidad del uno es diferente y diversa de él y, por lo tanto, que sí hay contradicción aquí. Sin embargo, si recordamos que Parménides hablaba en torno a las propiedades lógicas

de lo que es, y vemos que no habría afirmado que todo, incluido el pensamiento que piensa ese todo, es uno, sino que hacía referencia a la identidad de lo que es<sup>75</sup>, podemos retirar la premisa (la afirmación que Camus atribuye a Parménides) y la conclusión del argumento, válido, de Camus.<sup>76</sup> Pero es más interesante seguir el curso indicado por nuestro autor, pues nos permite entender mejor su pensamiento y motiva reflexiones para un diálogo fructífero con él. Dando por sentado que Camus ha demostrado la *diferencia ontológica* –por decirlo así– entre el mundo y el yo (entre la realidad y el agente que afirma algo de ella), podemos considerar esta diferencia en dos sentidos: en el primero, entenderíamos diferencia numérica, mera alteridad; en el segundo, advertiríamos además diferencia de naturaleza. El argumento de Camus sobre Parménides se apoya sobre el primer sentido, y le convendría transitar hacia el segundo, pues en la diferencia *objetual* entre hombre y mundo no se cifra la falta de sentido de este último preconizada por Camus, pero en la diferencia de naturaleza entre hombre y mundo se hace presente la posibilidad de que se excluyan de una manera tan definitiva como él plantea. En esta dirección podrían leerse las diversas aseveraciones de Camus acerca de la irracionalidad del mundo, muy pronto comentadas.

En la argumentación de Camus, esta contradicción performativa se suma a la lista de círculos viciosos que *ahogan* nuestras esperanzas de encontrar sentido. Sin embargo, aún si aceptamos este argumento válido de Camus, no se sigue de aquí que el intento de encontrar sentido al mundo sea inviable. Aunque estemos separados del mundo, éste podría tener

---

<sup>75</sup> Cf. (Guthrie, 1993).

<sup>76</sup> Una reconstrucción del argumento de Camus muestra su impecable validez:

P1) La realidad es unitaria.

P2) Si la realidad es unitaria, entonces no tiene partes.

P3) Una mente es una parte de la realidad.

C1) Por lo tanto, la realidad no es unitaria.

(*Modus Tollens*, P2, P3)

C2) Por lo tanto, la realidad es unitaria y no es unitaria.

(Intr. Conj., P1, C1)

sentido. Pero podemos entender por qué esta contradicción le parece un intento ridículo y fallido de fundamentar un vínculo de sentido entre el hombre y el mundo, intento que, nos dice, se ha originado en la “nostalgia de unidad” y el “apetito de absoluto”. Podemos entender también, mejor, que Camus se propone reunir *evidencias* que conduzcan a establecer el absurdo a partir de lo que considera los “sucesivos fracasos de la razón”. Repetiremos, no obstante, nuestra pregunta: ¿por qué la diferencia numérica y esencial (de identidad y de naturaleza) entre el hombre y el mundo habría de resultar en la eliminación de la posibilidad de dar con un o el sentido del mundo? Y una respuesta posible, por otra parte, concede terreno a la posición de Camus: si no hay inteligencia en las cosas (diferencia de naturaleza), la inteligibilidad que de ellas tenemos está bajo sospecha. Esta sospecha mira como un engaño nacido de la necesidad afectiva la presunción de sentido, pero éste resulta sólo una humanización, un artificio, aunque sofisticado, un tropo del pensamiento: prosopopeya o personificación del mundo.<sup>77</sup>

### La evidencia de la finitud

Nuevamente la argumentación retorna a considerar la finitud de la vida humana como un factor primordial en la generación del sentimiento de lo absurdo. Para nuestro autor, se trata de una *evidencia* fundamental: el hombre es mortal.<sup>78</sup> De acuerdo con Camus, habría que derivar de esta evidencia y las demás que va enumerando las *últimas consecuencias*. Piensa que la aceptación de esta *evidencia* inobjetable nos obliga racionalmente a aceptar lo que de

---

<sup>77</sup> Cf. La contraparte filosófica se encuentra en las doctrinas de la semejanza entre el agente del conocimiento y la realidad conocida.

<sup>78</sup> “*Je connais une autre évidence: elle me dit que l'homme est mortel*”, p. 33.

esta verdad se siga. Lo que no es claro es por qué la mortalidad del ser humano debería conducir al planteamiento de que morir voluntariamente es –probablemente– una consecuencia “lógica” de ello. Camus afirma que este planteamiento procede de reconocer que la vida es absurda; pero esta afirmación hemos visto que procede del sentimiento trágico de que se nace para morir. Sin embargo, podemos dudar de que estos rasgos de la vida (finitud y absurdo, concediendo el absurdo) sean condiciones suficientes que impliquen la disyunción planteada en el ensayo: matarse o no. Es decir, aún si la vida es absurda y finita, no hay razón para pensar que una consecuencia legítima de esto es la alternativa de *morir o no morir voluntariamente*,<sup>79</sup> como el propio Camus, no exento de dramatismo, retóricamente se pregunta.

Para hacer justicia a nuestro autor, permítanos el lector recordar lo que en el lenguaje típico de la filosofía analítica suele enunciarse como la relación epistémica de un agente con una proposición: la creencia en la verdad o en la falsedad de tal proposición. La concepción de Camus desborda este sencillo esquematismo pensado para modelar el *estado mental* de una creencia: ‘S cree que P’ no representa lo que el autor argelino quiere expresar; parafraseándolo, tendríamos que decir: ‘S *siente que* P’. Es decir que, si proposiciones tales como ‘La vida es absurda’ o ‘el hombre es mortal’ pueden suscitar consecuencias prácticas en una *lógica mortal* que *extrae* sus “últimas consecuencias”, es porque tales proposiciones *se sienten* o *se viven*. Escribe Camus:

“Hay que considerar como una perpetua referencia en este ensayo, el desfase constante entre lo que nos imaginamos saber y lo que sabemos de veras, el consentimiento práctico y la ignorancia simulada que consiguen que vivamos con

---

<sup>79</sup> “*Faudra-t-il mourir volontairement, ou espérer malgré tout?*”, p. 31.

ideas que, si las sintiéramos realmente, deberían trastornar toda nuestra vida”  
(Benítez, p. 33)<sup>80</sup>

En esto ve también Camus una contradicción que se suma a la serie que presenta como evidencias de la verdad de su conclusión.

---

<sup>80</sup> “Il faut considérer comme une perpétuelle référence, dans cet essai, le décalage constant entre ce que nous imaginons savoir et ce que nous savons réellement, le consentement pratique et l'ignorance simulée qui fait que nous vivons avec des idées qui, si nous les éprouvions vraiment, devraient bouleverser toute notre vie.” p. 33.

## Capítulo II *El mito de Sísifo (Parte 2)*

### Crítica de la ciencia

Una parte importante de la argumentación de Camus se enfoca en hacer una breve e interesante crítica de la ciencia. Por medio de una imagen literaria, Camus expresa de nuevo la relación que ha formulado entre los *grandes sentimientos* y sus *universos*. Hemos ya justificado que estos universos constituyen metafísicas, y que no hay entre las metafísicas y la realidad relación veritativa alguna (esto comporta la consecuencia, es claro, de que toda teoría sobre la realidad es falsa, o que su valor de verdad no puede establecerse). La imagen mencionada es como un cuadro en el que el espíritu –leamos entendimiento o pensamiento– calla en un mundo inmóvil iluminado por sus esperanzas. Todo es calmo, nada lo perturba. Sin embargo, esta quietud es ilusoria: el orden de las cosas, su armonía, es resultado de una proyección humana de conceptos y categorías, del “artificio” que Camus se niega a volver a usar: “todo se refleja y ordena en la unidad de su nostalgia.” (p. 34)

Es la nostalgia, entonces, el deseo de familiaridad, el origen del sentido que está por derrumbarse. Basta un momento de duda, de distancia o de extrañamiento para que “el mundo” (nuestra interpretación del mundo) se resquebraje, y entonces “una infinitud de fragmentos relucientes se ofrecen al conocimiento” (p. 34).

En este punto, Camus comienza a preparar su crítica a la ciencia, modelo por antonomasia del conocimiento. No podremos reunir de nuevo, explica, los fragmentos de un mundo que ha perdido el sentido, pues ya no es viable usar metafísicas para volver a articularlo. Si podemos usar también nosotros una metáfora, diríamos que se ha perdido el andamiaje, la

tramoya o estructura que soporta lo que en Camus es algo cercano a un escenario: ahí se desarrolla el drama del sentido, la representación del significado, una simulación fingida que deseamos tomar por la verdad.

Abierta la brecha metafísica entre el hombre y el mundo, sólo queda entre ellos el vacío, la nada que bordea los límites del sentido.

Escribe Camus: “Desesperemos de reconstruir alguna vez la superficie familiar y tranquila que apaciguaría nuestro corazón” (p. 34).<sup>81</sup> En esta desazón, diría Camus, hay que permanecer, sin apresurarse a salir de ella. Habría que acostumbrarse a ella, pues, sentencia, no alcanzaremos nunca un verdadero conocimiento. Por tanto, no sabremos tampoco cuál es el sentido o el significado del mundo. La historia del pensamiento, remata, es una historia de abdicación, arrepentimientos e impotencia: no hemos podido, en tantos siglos, garantizar la verdad del conocimiento.

El yo no existe

En medio de la argumentación en contra del saber de la ciencia, Camus intercala una breve argumentación negando la cognoscibilidad del yo, dando sutilmente a entender que no existe. En esta parte de la obra sólo un par de evidencias que proceden de la experiencia son aceptadas por Camus: puede *sentir* su corazón y *tocar* el mundo, y a partir de esto *juzgar* que ambas cosas *existen*. Pero aquí, nos dice, termina *toda su ciencia*, y “el resto es construcción”. Se sigue de aquí que sólo algunos juicios existenciales son verdaderos y puede decirse que

---

<sup>81</sup> “*Il faut désespérer en reconstruire jamais la surface familière et tranquille qui nous donnerait la paix du cœur.*” P. 34.

constituyen conocimiento. El resto de los juicios, derivados de los juicios de existencia, son “construcción”. En Camus esto significa que son falsos. Ni siquiera es dable sostener que ese corazón que puede *sentirse* es el corazón de un *yo* definido y estable, y esto es para Camus una premisa más para la negación de todo conocimiento: “pues si trato de aferrar ese yo que tengo tan seguro, si trato de definirlo y resumirlo, no es sino un agua que corre entre mis dedos.” (Benítez, p. 34).<sup>82</sup> Hay en este pasaje una cierta semejanza con la conocida crítica de Hume a la identidad personal fundada en una sustancia simple y continua que llamamos “yo”. El filósofo escocés, recordará nuestra lectora, afirmaba que no hay impresión del *yo*, sino una colección heterogénea de percepciones que se suceden como en un *teatro* en el *espíritu*, a la que tenemos gran inclinación a atribuirle identidad.<sup>83</sup> Sin embargo, esto no quiere decir que el *espíritu* donde *ocurren* las percepciones sea una sustancia individual a cuya idea podamos acceder por medio de alguna impresión, pues no se puede tener impresiones de lo que no existe. Así como en Hume la sucesión de percepciones que alguien tiene no constituye un *yo* como un objeto definido, idéntico a sí mismo a través del tiempo, en Camus la sucesión de *rostros* que un presunto *yo* “sabe adoptar”, *no se suman*; no bastan para unificar una entidad que funja como sede de la identidad personal. Por ello observamos que en Camus la inviabilidad de conocer el *yo*, porque no existe, tiene un importante papel en su argumentación a favor de que la vida es absurda. Si no podemos obtener certeza siquiera de lo más *propio* y supuestamente inmediato, *nuestro yo*, ¿qué podemos esperar respecto a lo demás, al mundo o al sentido de la vida?

---

<sup>82</sup> “*Car si j’essaie de saisir ce moi dont je m’assure, si j’essaie de le définir et de le résumer, il n’est plus qu’une eau qui coule entre mes doigts.*” p. 34.

<sup>83</sup> Ver (Hume, 1984).

Así, y aunque suene paradójico, nos dice Camus que su propio corazón –del que sabe que existe– le resultará *indefinible para siempre*, y él será, *por siempre, extraño a sí mismo*.<sup>84</sup> De aquí transita el autor a una interesante formulación que podría compendiar una de las posturas principales de su ensayo: “Nunca se colmará el foso entre la certeza que de mi existencia tengo y el contenido que intento dar a esa seguridad”.<sup>85</sup> Podría expresarse de manera próxima: aunque tengo la certeza de existir, no sé ni podré saber el porqué o el para qué de este existir. El contenido aludido puede pensarse que asume diversas formas: doctrinas filosóficas, morales, sistemas metafísicos, relatos místicos o mitológicos, etc. La marca común a todas estas formas es su cualidad de artificio, su falsedad, su índole de ilusión, engaño o *evasión*. Cabe recordar que en la indefinición del yo Camus se muestra partidario de una de las lecciones más importantes que hemos recibido del existencialismo, así como de las filosofías contemporáneas a la suya: a saber, la relativa a la imposibilidad de objetivar la subjetividad, de imponerle determinaciones del modo en que lo hacemos con las *cosas* del mundo.

### La ciencia termina en poesía

El desarrollo siguiente vuelve a la oposición entre lo que es posible afirmar que existe, vía la experiencia, y lo que puede afirmarse de acuerdo con algún sistema de creencias que no se derivan de la experiencia. La reflexión de Camus en pasajes clave como éste nos aporta la comprensión de algo que no siempre es claro en el discurso cotidiano: el sentido de la vida no puede explicarse adecuadamente a partir de una descripción positiva, científica, de la vida.

---

<sup>84</sup> “*Ce cœur même qui est le mien me restera à jamais indéfinissable.*” [...] “*Pour toujours, je serai étranger à moi-même.*” p. 34.

<sup>85</sup> “*Entre la certitude que j’ai de mon existence et le contenu que j’essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé.*” p. 34.

Nuevamente, Camus nos dice que no puede negar que exista un mundo cuyo “poder” y “fuerzas” *experimenta* (“¿comment dirais je ce monde dont j'éprouve la puissance et les forces? p. 35), pero que “toda la ciencia de esta tierra no me da nada que me pueda asegurar que este mundo es mío.”<sup>86</sup> Como hemos clarificado, esta *apropiación* del mundo está expuesta por Camus en términos de *familiaridad* cognoscitiva y afectiva.

La manera en que apoya la afirmación anterior sobre la ciencia es breve pero interesante. Comienza con una alusión a las clasificaciones propias del saber científico, y a las *leyes* que gobiernan el *mecanismo* del mundo. Menciona entonces la concepción contemporánea a Camus de que el universo “se reduce al átomo”, mientras que el átomo a su vez “se reduce al electrón”. Camus quisiera conceder de buena gana que dicha *explicación* es verdadera, y quizás se contentaría si además fuese estable y estuviera firmemente fundada. Pero al oír que dicha explicación recurre a “un invisible sistema planetario donde los electrones gravitan en torno al núcleo”, nota que la explicación recurre a una imagen o *modelo* cuyo objeto, por decirlo así, no puede ser observado (es decir, experimentado). Así, en este caso se observa que ocurre algo semejante a lo que ocurre con el *yo*: no puede haber ninguna verificación de su entidad por medio de alguna clase de experiencia porque en realidad no existen, o por lo menos no como decimos que lo hacen (con tales y cuáles atributos). Esto es suficiente para que nuestro autor *desespere* de la ciencia, cifrada, en su ejemplo, en las teorías físicas del átomo. Si la ciencia obtiene su poder explicativo de la postulación de un modelo empíricamente indemostrable, entonces también se puede sospechar de sus verdades.

Escribe:

---

<sup>86</sup> “Pourtant toute la science de cette terre ne me donne rien qui puisse m'assurer que ce monde est à moi.” p. 35.

“Me explicáis el mundo con una imagen. Reconozco entonces que habéis ido a parar a la poesía: nunca conoceré. ¿Me da tiempo a indignarme? Ya habéis cambiado de teoría. Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez se sume en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en obra de arte [...] Comprendo que aun cuando pueda, a través de la ciencia, captar los fenómenos y enumerarlos, no por ello puedo aprehender el mundo” (Benítez, pp. 35-36.)<sup>87</sup>

La asociación entre *imagen*, poesía y metáfora es sugerente y evocativa. Si bien en esta parte del texto parecería que Camus tiene una mala impresión de la poesía, es claro que sólo un aspecto de ella es relevante aquí, el de que su lenguaje no es directo sino figurado, y, por ello, la asimilación de la ciencia a la poesía quiere mostrar, de nuevo, que la primera deviene inventiva, ficticia. Es este también el sentido de llamar metáfora al modelo científico; dado que la metáfora carece de sentido directo y por definición elude hablar de la realidad tal como es (cruzando dos dominios de la realidad en una sola atribución de predicados), Camus también nos dice, metafóricamente a su vez, que los modelos que critica no hablan de la realidad tal como es.<sup>88</sup> Podría entenderse que Camus concede a la ciencia la capacidad de captar fenómenos y *enumerarlos*, pero que le niega la de *aprehender* el mundo. Lo que le importa saber, el sentido o el significado del mundo, no puede ser brindado por un tipo de conocimiento que en sus bases mismas apela a *imágenes* que se asemejan a las metáforas de la poesía, vacías de contenido cognitivo (el que le importa a una descripción científica del mundo) por carecer de referencia o significado *objetivos*.

---

<sup>87</sup> “Vous m'expliquez ce monde avec une image. Je reconnais alors que vous en êtes venus à la poésie : je ne connaîtrai jamais. Ai-je le temps de m'en indigner ? Vous avez déjà changé de théorie. Ainsi cette science qui devait tout m'apprendre finit dans l'hypothèse, cette lucidité sombre dans la métaphore, cette incertitude se résout en œuvre d'art. [...] Je comprends que si je puis par la science saisir les phénomènes et les énumérer, je ne puis pour autant appréhender le monde.” p. 36.

<sup>88</sup> Resulta oportuno recordar que autores contemporáneos a Camus, principalmente Heidegger, sostendrán que la *poesía* es un modo de apertura privilegiado a la realidad. Recuerde especialmente la lectora la conocida conferencia de M. Heidegger “Poéticamente habita el hombre” [“*Dichterisch Wohnet der Mensch*” (1954)].

Pero en el caso de las metáforas esta falta de referencia directa se debe a que *hablan* de seres imposibles.<sup>89</sup> Por otro lado, en el caso de un modelo físico, aquello de lo que es modelo no es imposible, aunque probable. Camus percibe muy bien, sin embargo, lo *poético* en la *invención* y el artificio del modelo atómico de Rutherford-Bohr. ¿Qué tan posible es que el sistema solar se duplique, por así decirlo, en el dominio subatómico, y en cada átomo haya un duplicado de un *invisible sistema planetario*?

Notemos que el autor del *Sísifo* concede que puede constatar que hay mundo por medio de los sentidos, pero niega que de ello pueda sacar algún conocimiento: “Aunque hubiera seguido con el dedo todo su relieve [del mundo], no sabría más que ahora” (p. 36).<sup>90</sup> Así, entendiendo restringidamente a la ciencia como método de captación y enumeración de fenómenos, se hace claro que no puede proporcionar conocimiento del significado de la vida. Formulando un dilema entre la descripción *fenoménica* y la hipótesis científica, Camus rechaza ambos términos: “Y vosotros me dais a escoger entre una descripción que es cierta, aunque no me enseña nada, y unas hipótesis que pretenden enseñarme, pero que no son ciertas.” (p. 36)<sup>91</sup> Hay una ligera asimetría entre ambas expresiones. La descripción del mundo es cierta porque podemos constatar con los sentidos la veracidad de esta descripción; sin embargo, la descripción completa del *relieve* del mundo no le hará *saber más* a Camus del significado del mundo. Con esto se hace claro el pensamiento implícito de que este significado no se encuentra en el mundo. Por otra parte, lo que las hipótesis pretenden enseñar tiene como objetivo una parte del mundo, pero no logran enseñar porque son falsas. En esto

---

<sup>89</sup> Cuando se comprende, por ejemplo, la metáfora como una aplicación impropia de un “nombre” a algo al que no le corresponde, como en (Aristóteles, 1946), 21, 1457b6-7. Sirva un ejemplo castellano: “Mientras por competir con tu cabello, *oro bruñado*, el sol relumbra en vano” (Góngora, 2019).

<sup>90</sup> “*Quand j'aurais suivi du doigt son relief tout entier, je n'en saurais pas plus.*” p. 36.

<sup>91</sup> “*Et vous me donnez à choisir entre une description qui est certaine, mais qui ne m'apprend rien, et des hypothèses qui prétendent m'enseigner, mais qui ne sont point certaines.*” p. 36.

Camus parece asimilar el conocimiento del mundo con el conocimiento de su sentido, y su crítica a la ciencia es paralela de la argumentación escéptica que ya comentamos: rechazando el conocimiento en general, rechaza el conocimiento particular del conocimiento del significado del mundo. Parece estar concediendo, gracias a la descripción fenoménica, un grado superficial de conocimiento sensible, pero negando de nuevo, en concordancia con la postura idealista, el conocimiento profundo de la realidad. En consecuencia, el sentido de la vida no está en la descripción científica de los fenómenos ni en las hipótesis de las diversas ciencias naturales. Estamos aquí de acuerdo con Camus.

Es en el ámbito del preguntar por el *sentido de la vida*, o del *mundo*, que brota el sentimiento del absurdo. El dramatismo a que da lugar este sentimiento puede leerse continuamente:

“En este plano, al menos, no hay felicidad si no puedo saber [...] esa razón universal, [...] esas categorías que lo explican todo. No tienen nada que ver con el espíritu. Niegan su verdad profunda, que es estar encadenado. En este universo indescifrable y limitado cobra en adelante su sentido el destino del hombre” (pp. 36-37).<sup>92</sup>

¿Cómo descifrar lo que de suyo es indescifrable? Para Camus, el mundo es indescifrable en su sentido no porque carezcamos de la clave necesaria o algún método para *interpretarlo*, sino porque carece de él. Parte del dramatismo del asunto es que es el mismo deseo de saber que da lugar a la ciencia el que condena al hombre a preguntar por el sentido, sin poder obtener una respuesta.<sup>93</sup> ¿En dónde hallarla, entonces? Podría pensarse, como nos han

---

<sup>92</sup> “*Sur ce plan du moins, il n'y a point de bonheur si je ne puis savoir. [...] Cette raison universelle, ces catégories qui expliquent tout [...] Ils n'ont rien à voir avec l'esprit. Ils nient sa vérité profonde qui est d'être enchaîné. Dans cet univers indéchiffrable et limité, le destin de l'homme prend désormais son sens.*” p.37

<sup>93</sup> Desde (Kant, 2005), es un lugar común que la razón se hace preguntas que no puede ni podrá nunca contestar, pero tampoco responderlas.

propuesto distintas hermenéuticas contemporáneas,<sup>94</sup> que el ser mismo es el que ha de auto interpretarse por medio del despliegue de su preguntar *en* el lenguaje, pero, como veremos un poco más adelante, Camus no deja pasar ninguna de las estrategias que, por medio de artificios, encubren una *evasión* del absurdo.

### Irracionalidad del mundo y destino

El universo indescifrable del que nos habla Camus es el que tematiza bajo la imagen de *los muros absurdos*. Al estar el hombre en una vida y un mundo de los que nunca obtendrá su sentido, teniendo sin embargo siempre la necesidad de buscarlo, es entendible que esta situación tome el significado de un *encadenamiento*. Como veremos pronto, esta inevitable situación tomará los rasgos de un hado inexorable, y Camus llegará a hablarnos del *destino del hombre*. Es estar sujeto como un Sísifo a su piedra a una vida carente de sentido. Estar sujetos, en tanto seres que preguntan, a un mundo que jamás podrá ofrecer respuestas. La fuerza de este sino proviene de la constatación de un hambre de saber que nunca podrá ser *colmada*. Pues Camus aclara algo:

“Yo decía que el mundo es absurdo e iba demasiado deprisa. Este mundo en sí no es racional, es cuanto se puede decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación de esa irracionalidad con el deseo profundo de claridad cuya llamada resuena en lo más

---

<sup>94</sup> Nos referimos señaladamente a la hermenéutica de (Heidegger, 2000), donde la *facticidad* se interpreta a sí misma en los distintos momentos de un círculo hermenéutico. También en Gadamer, de acuerdo con el testimonio de (Grondin, 1999), Camus sería capaz de encontrar una huida hacia el lenguaje en su radicación de la universalidad de la hermenéutica en el *verbum interius* agustiniano.

hondo del hombre. Lo absurdo depende tanto del hombre como del mundo. Es de momento su único lazo.” p. 37<sup>95</sup>

Esta es una interesante e importante precisión: “el mundo en sí no es racional”. Esto parece una trivialidad, o, como diría Camus, una perogrullada, pero constituye una de las premisas más importantes de la argumentación de Camus, a menudo implícita y no desarrollada. Camus sabe que no es viable atribuir “razón” a algo distinto de los seres humanos. La afirmación de Camus es profunda y expresa fielmente la intención declarada al principio de su ensayo: prescindir de toda metafísica. La intuición de Camus, común a diferentes pensadores –a los que cita– es que la moral se radica en una metafísica de origen religioso. La idea misma de un universo inteligible esconde como fundamento una concepción religiosa del hombre, dotado de un *logos* de naturaleza espiritual que lo faculta para conocerlo y comprenderlo.<sup>96</sup> Es natural que la renuncia a la metafísica tradicional acarree, por esto, problemas epistemológicos y éticos (en realidad afecta todas las áreas del pensamiento, pero éstas dos son especialmente relevantes en Camus).

Podemos interpretar que Camus, como hemos ya observado,<sup>97</sup> además de negar que haya una razón suficiente del mundo, o causas de su existencia, rechaza también una antigua concepción espiritualista del mundo, una de cuyas exposiciones clásicas, como el lector y la lectora saben, se encuentra en los estoicos. En esta concepción el Cosmos es inteligente y posee principios seminales que originan todas las cosas que hay en él. Tal como explica el

---

<sup>95</sup> “*Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien.*”, p. 37.

<sup>96</sup> Scheler (1959) atribuye a Nietzsche, uno de los filósofos más presentes en el texto de Camus, una aguda comprensión de que la idea tradicional de la verdad, en cuanto *adecuación del intelecto con la cosa*, presupone una idea *espiritualista* de Dios.

<sup>97</sup> Ver la sección *Lo absurdo y el suicidio* en este trabajo.

estudioso mexicano (Salles, 2021), la noción estoica del *alma cósmica* está relacionada con la teoría de los *σπερματικοί λόγοι*, y ambas cosas juegan un papel en el pensamiento de que el universo es inteligente, en el sentido de que tiene “las propiedades necesarias para dar lugar a seres que son capaces de pensar.”<sup>98</sup> Es sencillo transitar de aquí a la interpretación habitual que afirma que el universo es inteligente en el sentido de tener la capacidad de pensar y de ordenarse a sí mismo.<sup>99</sup> Es así como aparecen usualmente las ideas de los estoicos interpretadas en las exposiciones escolares (es decir, sin la erudición, por ejemplo, de (Boeri y Salles, 2014)), exposición que creemos es afín al pensamiento del sentido común. Por ejemplo, en Echegoyen (1995) leemos:

“El Logos es la razón seminal, la potencia original y creadora de todas las cosas, y la ley que rige el cambio de las cosas, les da *racionalidad* y las une formando un mundo. El hecho de que todas las cosas estén impregnadas de este logos permite la simpatía o comunicación entre todas las cosas del mundo y la existencia de una armonía profunda en el Universo.”

Esta manera de entender que el universo posee un *νοῦς* que lo autorregula y da razón, unidad, simpatía, comunicación y armonía a sus componentes, dotaría al mismo tiempo de sentido a la vida humana. En un mundo racional, el ser cuya definición tradicional es la de animal racional, ha de encontrar naturalmente el sentido de su vida, y este sentido será también racional, estará de acuerdo y acorde con la razón universal. Pero esta concepción parecería fundarse en una *petición de principio*, tal como el propio Camus ha escrito acerca de las metafísicas: las conclusiones están ya contenidas implícitamente en las premisas, y se *finje* descubrir un conocimiento que se ha presupuesto desde el principio. Esto en ambos sentidos

---

<sup>98</sup> “[...] the possession of the seminal principles of beings capable of thinking” (Salles, 2021, p.4).

<sup>99</sup> Otra referencia básica de este tipo de ideas se encuentra, como la lectora recordará, en el *Timeo* platónico, donde el mundo es un ser animado e inteligente formado por una providencia divina. Ver (Platón, 2022).

de lo que parece una mutua implicación: el animal racional presupone la razón universal, y la razón universal entraña al ser capaz de comprenderla, en una afinidad o identidad de naturaleza. Así, en el texto de Camus, no hay sentido porque estamos en un mundo que carece de *razón*: no hay un orden ni dirección inteligente alguna en él. Por lo menos no alguno que no pongamos *previamente* en él. Por esto nunca podríamos encontrar atisbos de que una razón ordena al mundo en *κόσμος*. De poder hacerlo, podríamos esperar descubrir alguna vez en él indicios de un mensaje inteligible para seres como nosotros. Con indicios tales podríamos creer, al menos, que aunque no sabemos cuál es el *lenguaje* de dicho mensaje porque no alcanzamos a reconocerlo, ese *lenguaje* existe y sólo hay que alcanzar –quizás en el futuro– las condiciones adecuadas para hacerlo.<sup>100</sup> Pero el universo no es racional, sentencia Camus. Luego, hay que *desesperar* de la ilusión de encontrarle alguna vez sentido, por algún medio hasta ahora desconocido. No hay propósito, plan o ley en el mundo y, consecuentemente, en la vida humana<sup>101</sup>. Esto vale, según se puede observar en el texto de Camus, para toda explicación que intente dar cuenta afirmativamente de la cuestión. Pues esa explicación con seguridad echará mano, para Camus, de *hipótesis falsas, imágenes, poesía, metafísica*. En cada explicación cabría detectar la presencia de alguno de estos elementos.

---

<sup>100</sup> Naturalmente, en nuestro autor está cerrada la vía de un acceso inteligible para descifrar el mundo, por medio de un lenguaje, tal como la que expresara (Galileo, 1981): “La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender el lenguaje, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto.” Si bien Galileo está hablando de ciencia, el paralelo vale porque el pensamiento de que hay sentido en el mundo también supone que aquél se encuentra mediante una adecuada interpretación.

<sup>101</sup> Recordemos: “Si el pensamiento descubriera en los cambiantes espejos de los fenómenos unas relaciones eternas que pudieran resumirlos y resumirse ellas mismas en un principio único, cabría hablar de una felicidad espiritual de la que el mito de los bienaventurados no sería sino un ridículo remedo”, p. 33.

## Irracionalidad del mundo y metafísica religiosa

Camus escribe que lo absurdo resulta de la *confrontación* del mundo no racional con el *deseo profundo de claridad* del ser racional que somos. Naturalmente, esta confrontación centrada en la razón es asimétrica: del otro lado hay un *muro*, una entidad sin razón, palabra o discurso alguno. Por eso es comprensible que Camus declare que lo absurdo depende a la vez del hombre y del mundo. Del hombre porque es un ente dotado de razón; del mundo porque es un ente no dotado de razón. Se podría objetar, desde un punto de vista ajeno y distante, que es irrazonable que un ser racional interrogue a un ser *no racional* por su sentido y lo halle absurdo.<sup>102</sup> Pero esta objeción la emitiría el *pensamiento injusto*, que en el lenguaje de Camus es el de la lógica que desdeña el intenso y profundo sentimiento expresado como nostalgia de unidad, deseo de claridad.

Esto, al contrario, nos lleva a sondear la profundidad de las razones que acompañan el sentimiento absurdo. Para hacerlo, es una premisa nuestra que las tesis de Camus sobre el absurdo se entienden mejor cuando son contrastadas con concepciones metafísicas y epistemológicas tradicionales. Así, la perspectiva de un universo ordenado por una inteligencia suprema, común a muchas concepciones religiosas, permite suponer que este universo es inteligible, y atribuir al hombre la capacidad y la tarea de realizar esa intelección. Esa atribución requiere a su vez la conceptualización del hombre como ser racional (o *animal*

---

<sup>102</sup> Debo a Rodolfo Santander la reflexión sobre lo que (Pascal, 2018) llamó el *espíritu de fineza*, para estudiar con empatía el pensamiento existencial de Albert Camus, oportuna también para todo pensamiento que se compromete honestamente con la búsqueda de la verdad, evitando el lenguaje académico y formal.

*racional*), y esto ha sido asociado en la tradición –filosófica y religiosa– a la teorización de la razón como atributo que asemeja al hombre con lo divino.<sup>103</sup>

Ahora bien, cuando retiramos al mundo la cualidad de ser inteligible, una razón de fondo podría ser la intención de negar la idea de una inteligencia que lo ordena.<sup>104</sup> Sin embargo, un cúmulo de concepciones éticas dependen y se derivan de las afirmaciones negadas. Por ello el mundo queda despojado de *sentido*, de acuerdo con varias de las acepciones de esta palabra: *razón de ser*, de *finalidad* o justificación; de la posibilidad de tener significado, y, por tanto, de ser *interpretado*.<sup>105</sup> De esta manera, el absurdo, en esta parte de la obra, es un corolario del rechazo de *verdades* que la tradición tiene por dadas.

Si entendemos la razón como una facultad del hombre que le permite conocer, determinada por categorías, podemos entender el intento de Camus de hacer tabla rasa de una tradición que le ofrece la ficción de aquellas categorías y su correspondencia con la realidad, cuyo conocimiento también quiere negar. Pero también es dable entender esto como una estrategia de rebelión para evitar el contenido moral que pende de las ideas metafísicas de dicha tradición, en la que verdad y bien se confunden. Dicho de un modo basto: Si el mundo es ordenado es porque Dios existe. El mundo es ordenado, luego Dios existe. Luego, el bien moral dictado por Dios es exigible. Etc. Así, las *determinaciones* en el orden del conocimiento se transforman, gracias a escandalosas maniobras, en determinaciones morales. Ahora bien, desde esta perspectiva puede parecer que se ha quitado al mundo lo que se ha

---

<sup>103</sup> La historia de estas diferentes conceptualizaciones constituye un apartado de la antropología filosófica contemporánea, sobre todo a partir de (Scheler, 1951).

<sup>104</sup> Como el lector o la lectora sabe, esta negación es una premisa compartida por diferentes autores contemporáneos a Camus, por ejemplo, por, J.P. Sartre, quien nos dijo que su existencialismo consistía en “sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente” (Sartre, 2009, p. 86).

<sup>105</sup> Real Academia Española (2014), *Diccionario de la Lengua española*, 23ª edición. Madrid: RAE.

dejado al ser humano. Es decir, conceptualmente, parece que se ha eliminado la inteligencia suprema que ordena el universo, pero se ha conservado la inteligencia *participativa* de aquella que atribuimos al hombre.<sup>106</sup> ¿Por qué retener para un elemento del conjunto (el hombre) lo que se niega a la totalidad del conjunto (el universo)? Una inversión plena de la triple relación tratada por Camus sería: hombre irracional, mundo irracional, sinsentido que los une. Pero con esto llegamos a una posición que Camus quiere evitar. Él no es un trágico nihilista que intente sugerir el suicidio, sino un escéptico en busca de una solución moral. Mas lo dramático, en efecto, está en la razón del hombre y en su dudar razonable sobre la *racionalidad* del mundo y la suya propia.

Escribe Camus que es ante un universo “indescifrable” que *cobra sentido* el “destino” del hombre. Esto constituye un interesante movimiento: lo indescifrable, lo que no tiene sentido, conduce a una fuente de un sentido trágico, por medio de la noción de *destino* o hado. Es decir, del orden lógico se transita a un orden ético, de modo paralelo a como ocurre en la inferencia religiosa apenas mencionada. El destino del hombre, en esta perspectiva, es estar condenado a una vida sin sentido. La etimología de la palabra destino (*de-stinare*; en francés *destin*), se hace patente un aspecto relevante de su significado: estar fijo (*stare*, estar de pie, fijo). Por extensión, aquello que está ordenado o señalado. Y, más comúnmente, “Encadenamiento de los sucesos considerado como necesario y fatal”.<sup>107</sup> Cobra así significado que el sentimiento y la convicción del absurdo surjan no sólo del núcleo de una transformación conceptual compleja (la modelada por Camus en la estructura triple hombre,

---

<sup>106</sup> Nuevamente, la literatura relevante para justificar esta interpretación procede de la antropología filosófica, que nos enseña que las diferentes auto imágenes que forjamos emergen en el contexto de conceptualizaciones generales del mundo. En el caso del *animal racional* es sencillo en este tiempo analizar sus componentes y carácter religioso (*ánima-alma, ratio-logos*).

<sup>107</sup> Real Academia Española (2014, 2).

absurdo, mundo), sino también de un elemento no explicitado antes: la noción religiosa de destino.

Esto representa, en nuestra opinión, una evidencia de que la transformación conceptual, la perspectiva del mundo instaurada por Camus con base en negaciones y afirmaciones metafísicas y epistemológicas no ha sido completa. Por un resquicio de los muros absurdos se ha deslizado un *residuo de lo sagrado*.<sup>108</sup> Pues un *destino* requiere de una voluntad capaz de fijarlo e imponerlo al ser humano. Dicha voluntad, en el entendimiento usual, es atributo de los dioses o de Dios. Así, en el universo que ha perdido su inteligibilidad o racionalidad, ha quedado el residuo de una voluntad divina ordenando para el hombre un *hado*: “estar encadenado” (“la verdad profunda del espíritu es estar encadenado”). Hay también algo *fatal*, desgraciado, en este estar encadenado, un penoso y eterno castigo infligido por el dios. Igual que Sísifo, el hombre no ha de descansar de la pena de su vida absurda (*Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé.*” p. 34). En este contexto, es conveniente relacionar el mito griego, elegido por Camus para simbolizar un aspecto de la situación *existencial* del ser humano, con el mito judío y cristiano del pecado original y la consecuente *expulsión del paraíso*, que comporta además la pérdida de la inmortalidad.<sup>109</sup> Pues junto a la pena o castigo impuesto por los dioses del mito griego, encontramos en Camus los motivos de la expulsión, la extranjería y la extrañeza (tanto en el ensayo como en la novela), y alusiones directas al *paraíso perdido* y el *mito de los bienaventurados*. Tanto en el mito griego como en el relato hebreo vemos el castigo de una transgresión, la imposición de una pena *eterna*, que se purga

---

<sup>108</sup> Tomo la expresión de (Duque, 2010).

<sup>109</sup> Ver *Génesis* 3:17 a 3:19.

en el Érebo,<sup>110</sup> en el primer caso, o que dura la totalidad de una vida *terrenal* en el segundo, y la enajenación del hombre respecto de una condición primera, original.

Todo esto apoya la idea de que es plausible interpretar que, en la concepción de Camus, sobrevive un elemento de origen mítico o religioso: la situación del hombre, ser racional en y ante un mundo irracional, puede *vivirse* como una condena porque hay la intensa impresión de que esta situación tiene fuerza de Sino. Como hemos aducido, en los dos contextos mencionados, el griego y el judeocristiano, la idea de un destino está ineludiblemente vinculada con una voluntad divina. En este punto es oportuno recordar, siguiendo a un biógrafo de Camus como (Todd, 1998), que Camus habría escrito una tesis para habilitarse como profesor en Argelia, bajo el nombre de “Metafísica cristiana y Neoplatonismo: Plotino y San Agustín”.<sup>111</sup> Esto, por un lado, nos hace comprender que nuestro autor fortalece sus profundas intuiciones morales con un conocimiento de fuentes relevantes de metafísica. Por otro lado, nos hace preguntarnos hasta qué punto ha podido ser influido por ideas de la cultura a las que ha sido expuesto doblemente, por transmisión y por estudio.<sup>112</sup> Sin embargo, aún si careciera nuestro autor de todo acercamiento académico a la metafísica religiosa, la mera aparición reiterada en su obra de los motivos de ‘destino’, ‘exilio’, ‘condena’, etc., nos permite asegurar que, de manera deliberada o no, estamos ante nociones de orden religioso.

---

<sup>110</sup> Ver (Homero, 1927), *Odisea*, Canto XI, vv. 593-600. En este canto Odiseo interroga a las almas que yacen en el Érebo. En los versos mencionados, leemos: “Vi de igual modo á Sísifo, el cual padecía duros trabajos empujando con entrambas manos una enorme piedra. Forcejaba con los pies y las manos é iba conduciendo la piedra hacia la cumbre de un monte; pero, cuando ya le faltaba poco para doblarla, una fuerza poderosa hacía retroceder la insolente piedra que caía rodando á la llanura. Tornaba entonces á empujarla, haciendo fuerza, y el sudor le corría de los miembros y el polvo se levantaba sobre su cabeza.”

<sup>111</sup> Ver el Capítulo 9 de su libro: “San Agustín sin Marx”.

<sup>112</sup> En el primer caso, recuérdese una famosa afirmación de (Borges, 1980) en su memorable conferencia sobre budismo, referente a estar seguro de no ser budista, pero no estar seguro de no ser cristiano. Es decir, a la manera inconsciente en que podemos tener creencias recibidas culturalmente, en oposición con las creencias que rechazamos de manera consciente.

Observe nuestra amable lectora o lector que, si elimináramos también, de modo consistente con el propósito de “no mezclar ninguna metafísica” expresado por Camus, la idea de Hado o Destino, se perdería el elemento que le permite decir que la situación existencial que describe tiene el carácter de una condena ineludible, aquella condena expresada en la visión del espíritu del hombre encadenado al absurdo.

Camus nos ha preguntado antes, de manera provocativa y estimulante, *si se puede ser lógico hasta la muerte*. Podríamos replicarle aquí, siguiéndole el juego, con la admiración que le profesamos: la idea de destino es una reminiscencia fuertemente asociada a aquellos contenidos que ha querido eliminar, tan poderosa que podría haber vertido un amargo influjo en su perspectiva del hombre. Si no hay un dios o dioses que se *interesen* por el destino del hombre, dictándolo, ¿es realmente trágica la situación en la que, seres racionales, preguntemos su sentido a un mundo *irracional*? Si aceptamos la posición de Camus, es muy posible que no podamos eliminar la incertidumbre o la extrañeza de estar en esta situación, pero parecería que, para sentir *desesperanza*, *desesperación*, la sensación o el sentimiento absurdos, es preciso *sentir* o pretender que el universo nos debe una explicación, o imaginar que alguna vez tuvo o podría tener sentido, pero que, o lo ha perdido, o se *nos* niega. En esta disyuntiva se cifra, como hemos tratado de sustentar, la tematización del absurdo en estos pasajes.

### Un argumento por enumeración

En esta sección examinamos un argumento inductivo por medio del cual Camus quiere reforzar las ideas que ha alcanzado. Luego de dar por establecido que el único lazo entre el hombre y el mundo es lo absurdo, considera, de modo condicional, que si esto conduce a

tener por cierto que “la absurdidad rige [sus] relaciones con la vida”, entonces éstas y otras certezas que, en su opinión, ha logrado, tendrían que exigirle *ajustar a ellas su conducta* y “seguirlas en todas sus consecuencias”.<sup>113</sup> Esto tiene una fuerza retórica importante, pues si efectivamente son ciertas sus conclusiones, lo que pueda derivarse de ellas en el plano de la práctica gozará de cierta justificación.

Nietzsche

Las certezas recién mencionadas se traducen figuradamente en un *desierto* para el pensamiento. Le interesa ahora a Camus, *reconocer los temas y los impulsos* nacidos en tal desierto.<sup>114</sup> Por ello emprende una enumeración de dichos temas e impulsos, tal y como aparecen en algunos pensadores y filósofos que “defendieron los derechos de lo irracional.”<sup>115</sup> El primero de estos filósofos que se oponen y atacan la razón es Nietzsche. Aunque es breve la referencia a este autor, contiene una de las más potentes críticas al mundo instaurado por la razón. El fragmento citado por Camus del filósofo alemán es el siguiente: “ ‘Por acaso’, esta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas al enseñar que por encima de ellas no hay ninguna ‘voluntad eterna’ que quiera.”<sup>116</sup> Este fragmento pertenece al *discurso* llamado “Antes de la salida del sol”, en *Así hablaba Zaratustra*. Es oportuno recuperar un poco del contexto en que aparece, incorporando un par de líneas que lo preceden:

---

<sup>113</sup> “Surtout je dois leur régler ma conduite et les poursuivre dans toutes leurs conséquences.”, p. 37.

<sup>114</sup> “Reconnaissons plutôt ces thèmes et ces élans nés du désert.” p. 38.

<sup>115</sup> “Il y a toujours eu des hommes pour défendre les droits de l'irrationnel”, *ibid.*

<sup>116</sup> La traducción es de (Benítez, 2016), p. 38. « Par hasard, c'est la plus vieille noblesse du monde. Je l'ai rendue à toutes les choses quand j'ai dit qu'au-dessus d'elles aucune volonté éternelle ne voulait », p. 39.

En verdad, una bendición es, y no una blasfemia, el que yo enseñe: «sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Casualidad y el cielo Arrogancia». «De casualidad» –ésta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad. (Nietzsche, 2003) p. 239.<sup>117</sup>

Es interesante que en la versión de Camus se ha intercambiado “propósito” o “finalidad” (*Zwecke*) por una *voluntad eterna que quiera (aucune volonté éternelle ne voulait)*. En efecto, la finalidad acusa un fuerte carácter escatológico, por lo que remite fácilmente a una voluntad que pone en el mundo una orientación teleológica. Igualmente interesante resulta el contenido del pasaje citado de Nietzsche: es fácil ver que Zaratustra opone a la antigua concepción de un mundo gobernado por leyes y regularidades, la idea de que es el azar y la casualidad las que en realidad rigen el mundo. También es claro que estas leyes y regularidades se relacionan con la figura cuya muerte se ha anunciado ya en las primeras líneas de la obra del filósofo nacido en Röcken.<sup>118</sup> Ya que esta figura está asociada, en la moral tradicional, con una fuente de autoridad ética, vale identificar, bajo la negación de la existencia de la divinidad, la voluntad de eliminar la moral que suele derivarse de la afirmación de esta existencia. Basta señalar, como un indicio seguro de su relación con el ámbito de lo moral, que en este pasaje el vacío de su ausencia es liberadoramente llenado por *el cielo Inocencia*.<sup>119</sup> Con esto nos parece que se aclara una importante motivación de la oposición a la idea de un mundo inteligible, racional, con un propósito o una finalidad.

---

<sup>117</sup> p. 239. En versión alemana leemos: «*Wahrlich, ein Segnen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: “über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermut.”/“Von Ohngefähr” -das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke.*» (Nietzsche, 2014) pp. 182-183.

<sup>118</sup> Cf. nota 78.

<sup>119</sup> En otras, palabras, la fuerte dependencia de variadas posturas morales con una idea de Dios de cuño religioso puede entenderse, en la obra de varios autores contemporáneos y anteriores a Camus, como Sartre o Nietzsche, como una de las razones principales para oponerse al teísmo. Por ejemplo, recuerde las afirmaciones sartreanas

Como hemos visto, Camus ha dudado de que alguna vez el pensamiento pueda encontrar las leyes subyacentes a los *cambiantes espejos de los fenómenos*. Al parecer, ha optado por el escepticismo como una estrategia para negar la idea de un propósito o finalidad en el mundo. Como ya hemos expuesto, si se acepta que “todo verdadero conocimiento es imposible”<sup>120</sup>, puede rechazarse la posibilidad del conocimiento particular de un sentido en el mundo. Nietzsche es, de acuerdo con esta dirección del pensamiento de Camus, el primero de la lista de autores que tratan temas “significativos y torturadores del pensamiento absurdo” (p. 39). Una importante nota que hacer aquí, por cuanto muestra sobre el *uso* argumentativo y el desarrollo de la argumentación, la debemos al propio Camus:

De Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov, de los fenomenólogos a Scheler, en el plano lógico y en el plano moral, toda una familia de ingenios *emparentados por la nostalgia*, opuestos por sus métodos o sus fines, se han empeñado en *cerrar el camino real de la razón* y en volver a encontrar las *rectas sendas de la verdad*.” (Benítez, p. 39)<sup>121</sup>

No hay que perder de vista la oposición entre el camino real de la razón y las rectas sendas de la verdad. Es patente que el ensayo transita en busca de estas sendas y renuncia a un camino hecho, lleno de paisajes consabidos. Las sendas pueden, sin embargo, intrincarse y volverse tortuosas: “todos partieron de este universo indecible donde reinan la contradicción, la antinomia, la angustia o la impotencia”.<sup>122</sup>

---

respecto de la idea de la naturaleza humana, idea que implica una “esencia” y orienta la conducta hacia un deber ser *propio* de esa *esencia*: “no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla”. p. 31.

<sup>120</sup> “[...] *toute vraie connaissance, est impossible*”, p. 26.

<sup>121</sup> “*De Jaspers à Heidegger, de Kierkegaard à Chestov, des phénoménologues à Scheler, sur le plan logique et sur le plan moral, toute une famille d'esprits, parents par leur nostalgie, opposés par leurs méthodes ou leurs buts, se sont acharnés à barrer la voie royale de la raison et à retrouver les droits chemins de la vérité.*” p. 39.

<sup>122</sup> “[...] *tous sont partis de cet univers indicible où règnent la contradiction, l'antinomie, l'angoisse ou l'impuissance.*” p. 39.

## Heidegger

La breve exposición que Camus hace de algunas nociones de este filósofo está en consonancia con las ideas que ha expuesto hasta ahora. Una de las primeras ideas atribuidas a Heidegger es que “esta existencia está humillada” (“*cette existence est humiliée*”, p. 40). Es sencillo relacionar esta condición con la que se ha impuesto a Sísifo, emblema de la humanidad condenada al absurdo por un ciego destino. Viene enseguida una alusión a la distinción entre existencia auténtica e inauténtica, tratada por (Heidegger, 1998) en varios lugares de esta obra, particularmente en los párrafos 72 a 77 del capítulo V. Junto a aquella distinción Camus conserva una explicación del paso de la existencia inauténtica, en la cual el *uno* (el *Dasein*) se pierde en medio de sus ocupaciones cotidianas, a la existencia auténtica por medio de la consciencia y el *cuidado*:

“Para el hombre perdido en el mundo y sus distracciones, ese cuidado es un temor breve y huidizo. Pero si ese temor toma consciencia de sí se convierte en *angustia*, clima perpetuo del hombre lúcido «en el cual vuelve a encontrarse la existencia»” pp. 39-40.<sup>123</sup>

En relación con el tema de la muerte, Camus cita una frase de Heidegger: “el carácter finito y limitado de la existencia humana es más primordial que el hombre en sí.”<sup>124</sup> Esto se enlaza con la conciencia de la finitud o, en términos llanos, consciencia de la muerte, que, como interpreta Camus, “es el llamamiento del cuidado”, la manera en que la existencia se llama a sí misma. Puede observarse que Camus expone adecuadamente estas ideas del filósofo

---

<sup>123</sup> “*Pour l'homme perdu dans le monde et ses divertissements, ce souci est une peur brève et fuyante. Mais que cette peur prenne conscience d'elle-même, et elle devient l'angoisse, climat perpétuel de l'homme lucide « dans lequel l'existence se retrouve ».*” p. 40.

<sup>124</sup> “*...le caractère fini et limité de l'existence humaine est plus primordial que l'homme lui même*” p. 40.

alemán, y que armonizan con las suyas. Sin, embargo, no es tan clara la razón por la que, finalmente, Camus declara que Heidegger *tampoco separa la consciencia de lo absurdo*.<sup>125</sup>

En síntesis, en la breve exposición del pensamiento de Heidegger por parte de Camus destacan los siguientes temas: que la existencia está *humillada*; el acceso a la conciencia por medio de la angustia de la existencia; la finitud de la existencia como motivación de esta angustia, y un vínculo fuerte entre la consciencia y lo absurdo. Algo de lo primero puede traslucirse en Camus mismo, si se consideran las alusiones repetidas a la impotencia del pensamiento para encontrar sentido en el mundo, y en un cierto resabio de rebeldía que puede leerse en la altivez de Sísifo *feliz*, en medio de su destino de estar encadenado en un mundo ciego, mudo y *hostil*. En relación con el segundo tema también es dable encontrar semejanzas con el pensamiento de Camus, por ejemplo, cuando se refiere al surgimiento del absurdo en medio de las ocupaciones cotidianas, pero sobre todo éstas se encuentran fácilmente en el desarrollo de los últimos dos temas. Ya hemos visto que Camus ha presentado, como *sangrienta* evidencia de nuestra condición, la muerte. Por otra parte, ha escrito que “todo comienza por la consciencia y nada vale sino por ella”; pero esta consciencia lo es de una serie de *evidencias* (contradicciones irreductibles del pensamiento, imposibilidad del conocimiento verdadero, la muerte, etc.) que *demuestran* el absurdo de la vida y del mundo. Es, pues, eminentemente, consciencia del absurdo. Así, se puede reconocer que las ideas seleccionadas por Camus sirven eficazmente a un propósito argumentativo: apoyar sus ideas, abonar a la justificación del absurdo.

---

<sup>125</sup> “*Lui non plus ne sépare pas la conscience de l'absurde.*”, p. 40-41.

Jaspers

El siguiente autor que aparece en la enumeración de Camus es el filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969). De acuerdo con la interpretación del autor del *Sísifo*, Jaspers *sabe* (*Il sait*) que no es dable *trascender* las apariencias, y que “el final del espíritu es el fracaso” (“*la fin de l'esprit c'est l'échec*” p. 41). Lo primero ha sido afirmado por Camus muy pronto en el ensayo, en cuanto a lo segundo, podemos pensar que el autor busca una salida aceptable de dicho fracaso. Éste se debe a las sucesivas derrotas del pensamiento mediante la destrucción crítica de cada sistema del mundo, a partir de la observación *despiadada* de sus fallos. Esto, dirá Camus, establecería la imposibilidad de conocer.

Ahora bien, en un mundo conceptualmente *devastado*, o, para decir mejor, ante la destrucción de todos los sistemas conceptuales del mundo, “la nada parece la única realidad y la desesperación sin remedio la única actitud.”<sup>126</sup>

Es fácil ver que las ideas expuestas por Camus, que podemos llamar epistemológicas, se complementan: que sólo haya apariencias explica que sea imposible conocer realmente; es imposible conocer la realidad porque sólo tenemos sus apariencias. Es claro que a estas afirmaciones corresponden otras afirmaciones ontológicas, relativas a que existen por una parte los fenómenos y, por otra, las cosas que subyacen a esos fenómenos y los causan, siendo de suyo incognoscibles. En el pasaje comentado no tenemos, sin embargo, una explicación o una alusión a alguna premisa que nos permita ver el fundamento de estas afirmaciones. Con la brevedad de esta formulación, se tiene la impresión de estar ante una de aquellas paradojas que a Camus le saben a contradicción y círculo vicioso, pues podemos preguntar: ¿cómo

---

<sup>126</sup> “*le néant paraît la seule réalité, le désespoir sans recours, la seule attitude*”, p. 41.

sabemos que no podemos saber?, ¿no es esto un saber?; ¿cómo sabemos que no conocemos ni podemos conocer aquella realidad de la que sólo percibimos su apariencia, sus fenómenos?, ¿no tendríamos que conocerla previamente de algún modo para *saber* que es incognoscible?

Esto es dicho sólo con el afán de remarcar que en afirmaciones como las expuestas hay dificultades que enfrentar, y que estas dificultades no parecen solventarse adecuadamente, dando lugar a presunciones apresuradas. Por ello es abrupto el paso a partir de la crítica de los sistemas metafísicos a la afirmación metafísica de que la nada parece la única realidad, y a la afirmación existencial de que, por tanto, sólo nos queda la desesperación sin remedio como única actitud. Es plausible sostener que Camus se adheriría a la primera, pues el absurdo es presentado en ocasiones como *vacío* de sentido, *nada*. En cuanto a la segunda, una vez más nuestro autor discreparía, con ello se hace claro que no está recomendando la derrota, la desesperación, sino una actitud más valerosa y rebelde.

Cabe resaltar que en la recursión al tema de lo aparente y lo real tenemos, una vez más, indicios que nos permiten atribuir a Camus, como trasfondo de sus afirmaciones, la adscripción a un cierto tipo de *idealismo*. Como hemos hecho notar, un desarrollo de esta posición lo encontramos en la *tematización* del conocimiento como *dibujos, figuras, adornos* con que *revestimos* al mundo, que despojado de ellos *vuelve a ser el que es*: un mundo absurdo, carente de sentido, irracional.

Shestov

Toca el turno, en la enumeración de Camus, al filósofo existencialista ruso Lev Shestov (1866-1938). Le interesa a nuestro autor resaltar que la obra del filósofo ruso, aunque le parece de admirable monotonía, tiene entre sus virtudes *demonstrar sin tregua (démontre sans trêve)* “que el sistema más cerrado, el racionalismo más universal termina siempre chocando con lo irracional del pensamiento humano”.<sup>127</sup> La causa de este tropiezo se encuentra, según Camus, en “las contradicciones ridículas que deprecian la razón.”<sup>128</sup> Estas contradicciones, nos dice, las ha encontrado Shestov expresadas en Dostoyevski, Nietzsche, Shakespeare o Ibsen. Luego de un estudio minucioso y exhaustivo de tales contradicciones, está en posición de negar “sus razones a la razón” y, en medio de un *desierto sin colores* al que ha llegado por su crítica, donde “todas las certidumbres se han convertido en piedras,”<sup>129</sup> busca la *excepción*, la salida de las aporías de la razón, en el orden del corazón o en el del espíritu. Como en el caso anterior, Camus presenta a un pensador que deprecia la razón y busca una solución afuera de ella. Como es sabido, el filósofo ruso profundizó en el conflicto entre la razón y la fe, sobre todo en *Atenas y Jerusalén* (Shestov, 2020), dando primacía a la segunda. Es interesante observar que, en la primera parte de esta obra, aparece un capítulo titulado “Parménides encadenado. Sobre las fuentes de las verdades metafísicas.” La figura central del texto, sin embargo, es Aristóteles, mientras que la noción más importante es la de “necesidad”. Dadas las coincidencias de los temas y motivos con lo que ha expresado Camus hasta aquí, es dable ver en Shestov una influencia importante en el autor del *Sísifo*. El

---

<sup>127</sup> “le système le plus serré, le rationalisme le plus universel finit toujours par buter sur l'irrationnel de la pensée humaine.” p. 41.

<sup>128</sup> “des contradictions dérisoires qui déprécient la raison”, pp. 41-42.

<sup>129</sup> “où toutes les certitudes sont devenues pierres.” p. 42.

Parménides de Shestov, el Prometeo del mito, el Sísifo de Camus, están encadenados por la Necesidad, reflejo del Orden universal. En diferentes autores existencialistas, como los tratados por Camus, es preciso *salir* de la opresión de tal orden, pero no toda salida es genuina ni legítima. Por ello, aunque coincida Camus con el irracionalismo de Shestov, Jaspers o Nietzsche, difiere en cuanto a la solución dada por estos autores en busca de un sentido trascendente, más allá de la razón.

Ahora bien, concedamos que efectivamente Shestov ha demostrado que el sistema más cerrado, la pretensión del *racionalismo más universal*, terminan encontrándose siempre con *lo irracional del pensamiento humano*. A primera vista, no encontramos aquí contradicción alguna. Por el contrario, esto parece expresar una experiencia común al género humano: el encuentro de las emociones y los deseos con un sistema *racional* que no los mitiga ni satisface, surgiendo entonces una confrontación *irracional* con tal sistema. En este punto, es relevante recordar que Camus ha hablado de irracionalidad principalmente en relación con el mundo; nos ha dicho con cautela: “Este mundo en sí no es racional, es cuanto se puede decir” (p. 37). Como hemos explicado, esto podría querer decir que el mundo carece de elementos que lo hagan inteligible, pero también puede significar la negación de que el mundo está ordenado por una razón divina,<sup>130</sup> sea interior o exterior, immanente o trascendente. Es patente en Camus una corriente irracionalista que, en consonancia con esta postura, niega la capacidad del pensamiento racional y de la ciencia, principalmente en cuanto a su capacidad de darnos a conocer verdades existenciales. Recuerde la lectora cómo la ciencia, en Camus, termina en poesía, la razón, en absurdo por la vía de *sus contradicciones*, y el pensamiento en *desierto*, cuando se ha asumido todas las *evidencias* del absurdo. Si bien hay que matizar

---

<sup>130</sup> Ver el pasaje “Irracionalidad del mundo y destino” en este trabajo.

y circunscribir el ataque a la razón, como Camus oportunamente lo hace, es valioso que los autores existencialistas como él, y en general la filosofía contemporánea, hayan denunciado y se hayan opuesto vigorosamente a la tendencia positivista de objetivar al ser humano mediante distintas antropologías racionalistas. Si ahora es claro que no puede haber ciencia del hombre en el mismo sentido que las ciencias naturales, lo debemos en buena medida a sus reflexiones.

### Kierkegaard

Con la aparición del filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855), la enumeración de Camus añade una novedad interesante, pues este filósofo, “más que descubrir lo absurdo, lo vive”. Una prueba de ello estaría en la variedad de estilos del autor, así como en la multiplicación de sus pseudónimos. Pero lo más importante en cuanto a la argumentación que ahora examinamos, es la atribución a Kierkegaard de mantener un relativismo de la verdad: “se asegura de entrada de que ninguna verdad es absoluta” (p. 42).<sup>131</sup> Otro elemento importante para la argumentación general es que, para Camus, la vida y obra del filósofo danés son una expresión del “espíritu absurdo luchando con una realidad que lo supera.”<sup>132</sup> Finalmente, la *aventura espiritual* de Kierkegaard, de similar manera a la de los demás filósofos que expone, comienza “en el caos de una experiencia privada de sus decorados y devuelta a su incoherencia primera.”<sup>133</sup> Tenemos, pues, una variación renovada de los tópicos hasta ahora analizados. Relativización de la verdad y consecuente pérdida del sentido; incoherencia primordial del mundo. Vale recordar que los conceptos y las categorías

---

<sup>131</sup> “[...] *s'assure pour commencer qu'aucune vérité n'est absolue*” p. 42.

<sup>132</sup> “*c'est l'esprit absurde lui même aux prises avec une réalité qui le dépasse.*” p. 43.

<sup>133</sup> “*...dans le chaos d'une expérience privée de ses décors et rendue à son incohérence première.*” (p. 43).

metafísicas, como hemos mostrado, son en el lenguaje figurado de Camus decorados mal adheridos a la superficie del mundo, de la que resbalan. Por ello la privación de estos ornatos equivale a la privación de un marco epistemológico que permita dar sentido a la experiencia. Camus también menciona que el filósofo danés rechaza los *consuelos, la moral, y los principios tranquilizadores*. Representante destacado del pensamiento absurdo, busca, como sabe el lector, *el salto* más allá de la encrucijada de los punzantes dilemas y aporías de la razón.<sup>134</sup>

## Husserl

El lugar final de la serie corresponde más bien a un grupo de filósofos, formado por Edmund Husserl (1859-1938) “y los fenomenólogos”. Luego de una breve exposición en torno a algunas características del movimiento fenomenológico, resaltan algunas afirmaciones relacionadas con los temas que Camus ha desarrollado en esta parte del ensayo. Por ejemplo, para los filósofos que menciona, “Pensar ya no es unificar, familiarizar la apariencia bajo el rostro de un gran principio.”<sup>135</sup> Como recordará la lectora, Camus nos ha dicho que pensar es unificar, y que un resultado de esta unificación es hacer *familiar* el mundo. Ahora, pensar es aprender a ver de nuevo; bajo esta nueva forma de mirar, todo ha de resultar privilegiado. Esto, de acuerdo con Camus, es paradójico. El sistema de Husserl, afirma Camus, niega “el método clásico de la razón, decepciona a la esperanza”, y presenta al ser humano una *proliferación de fenómenos* (p. 43) “cuya riqueza tiene algo de inhumano”.<sup>136</sup> Podemos estar

---

<sup>134</sup> Sobre todo en (Kierkegaard, 1997) y (Kierkegaard, 2006).

<sup>135</sup> “*Penser, ce n'est plus unifier, rendre familière l'apparence sous le visage d'un grand principe.*” (p. 43).

<sup>136</sup> “[...] *dont la richesse a quelque chose d'inhumain.*” *Ibid.*

de acuerdo con que este sistema se aparta del *método clásico de la razón*, pero echamos de menos las indicaciones que nos permitan entender el sentido en que esto decepciona a la esperanza (*déçoit l'espoir*). Ahora bien, ¿recuerda quien nos lee que Camus ha dicho que “en el fondo de toda belleza hay algo inhumano”? (*Au fond de toute beauté git quelque chose d'inhumain*, p. 28). También ve en la ingente riqueza de fenómenos algo de inhumano. Sintetizando: bajo una forma nueva de mirar, que prescinde del *método clásico de la razón*, hay una cuantiosa riqueza de fenómenos igualmente *privilegiados*, y en esto hay algo de inhumano. Parafraseando a Camus, podemos entender que la fenomenología, ajena al método racional clásico, descubre un mundo de apariencias cuya enorme riqueza tiene algo de inhumano. ¿Por qué esto podría ser una premisa viable de la argumentación de Camus? Sólo si recordamos que el concepto de razón que Camus ataca es entendido como una operación unificadora del pensamiento podemos aclarar, un poco, por qué un método de investigación distinto al “clásico de la razón” conduciría a afirmar, ante una multiplicidad de fenómenos inabarcable, que la unidad *familiar* que la razón humana busca en el mundo es imposible; de ahí que ese método *decepione la esperanza*, la esperanza de lograr familiaridad y unidad con el mundo. De esta manera, la referencia a Husserl y su método cumple la función de apoyar, principalmente, la idea de que la razón unificadora es ineficaz en la tarea de dar *coherencia* al mundo, pues se renuncia, mediante la *epojé*, en dicho método, a los presupuestos a partir de los cuales se interpreta el mundo, a fin de ir, como se ha dicho mucho, “a las cosas mismas”.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Como sabe el lector, este concepto y la fórmula de investigación (“zu den Sachen Selbst”) se encuentran en varios lugares de la obra del filósofo moravo, pero señaladamente en (Husserl, 1999) y (Husserl, 1993).

En este punto, Camus ofrece una serie de afirmaciones interesantes. Apoyado en la idea de que la serie de filósofos y corrientes filosóficas expuestas por él tienen un *profundo parentesco*, consistente en situarse en un *lugar privilegiado y amargo* “donde la esperanza ya no tiene cabida”,<sup>138</sup> recapitula y perfila algunas *conclusiones*:

“Y la razón es impotente ante este grito del corazón. La mente despertada por esta exigencia busca y no encuentra sino contradicciones y aporías. Lo que yo no comprendo carece de razón. El mundo está poblado de esas irracionalidades. Por sí solo, cuyo significado único no comprendo, no es sino una inmensa irracionalidad. Si pudiera decirse una sola vez: «esto está claro», todo se salvaría. Pero estos hombres proclaman a porfía que nada está claro, todo es caos, que al hombre sólo le queda su clarividencia y el conocimiento preciso de los muros que lo rodean.”<sup>139</sup>

La breve exposición de cada autor ha servido a Camus para mostrarnos lo que tienen en común: la convicción de que todo es confuso y caótico; la claridad de saber que no es posible rebasar los límites de esos muros que Camus ha llamado absurdos. Es de notar también, en su exposición, rasgos de irracionalismo, comenzando con la declaración del predominio del *corazón* sobre la razón, que resulta *impotente* ante los *gritos* del primero.<sup>140</sup> El corazón clama por una explicación de “todo o nada” (“*Je veux que tout me soit expliqué ou rien*”, p. 44) en relación con un sentido inteligible de la vida, preferentemente único, pero la razón, atrapada

---

<sup>138</sup> “[...] *lieu privilégié et amer où l'espérance n'a plus de place.*” p. 44.

<sup>139</sup> “*Et la raison est impuissante devant ce cri du cœur. L'esprit éveillé par cette exigence cherche et ne trouve que contradictions et déraisonnement. Ce que je ne comprends pas est sans raison. Le monde est peuplé de ces irrationnels. A lui seul dont je ne comprends pas la signification unique, il n'est qu'un immense irrationnel. Pouvoir dire une seule fois : « cela est clair » et tout serait sauvé. Mais ces hommes à l'envi proclament que rien n'est clair, tout est chaos, que l'homme garde seulement sa clairvoyance et la connaissance précise des murs qui l'entourent.*” p. 44.

<sup>140</sup> Decimos esto en el sentido filosófico habitual, indicando la postura que preconiza un predominio de la fe y la intuición sobre la razón, particularmente en relación con ciertas áreas de conocimiento reservadas por sus defensores a la fe y la intuición. Ver, por ejemplo, (Honderich, 2005), “Irrationalism”. Recuérdese también el célebre apotegma de Pascal: «Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point». Ver (Pascal, 2018).

en sus propias contradicciones, carece de poder para sosegarlo, pues no puede entregarle nada claro. Si pudiera hacerlo una sola vez, declara el autor, “todo se salvaría”.

Por ello es importante no perder de vista que una parte de la argumentación de Camus tiene el propósito de *refutar* a la razón, por medio de otra enumeración: la de sus contradicciones y aporías.<sup>141</sup> Sin embargo, como hemos dicho en su momento, no parece claro que los ejemplos de Camus efectivamente le permitan sustentar que la razón entraña contradicciones tales que se deba *desesperar* de ella en su totalidad. Como nuestro análisis ha mostrado, no es claro que tales contradicciones lo sean realmente. Mas si se concediera que la razón enfrenta contradicciones irremediables, y que una consecuencia de esto fuera que no podemos nunca confiar completamente en la razón, ¿no se seguiría de esto que cualquier discurso, incluido el de Camus, corre el riesgo de ser irracional, contradictorio, y por tanto *imposible* de justificarse?<sup>142</sup> Pero no es así como, en la práctica, lo considera nuestro autor. Pues si bien trata de *refutar* a la razón, lo hace para argumentar, con razones, “evidencias”, “certezas”, a favor de la sinrazón, de la pasión, del sentimiento de lo absurdo. Es notorio, así, que Camus usa los instrumentos de la razón (los argumentos) para restar credibilidad a la razón misma. Si bien pronto delimitará sus alcances y reconocerá su eficacia en su ámbito

---

<sup>141</sup> Hemos traducido ‘*dérailonnements*’ como “aporías” en virtud del contexto en el que aparece. Camus está refiriéndose, en nuestra opinión, al cariz de irracionalidad que surge en el pensamiento cuando hay una dificultad de comprensión racional, como a la que conducen los razonamientos que han encontrado en sí mismos, presuntamente, su propia refutación. Recuerde la lectora el caso en que la mención de Parménides juega un papel importante en este sentido.

<sup>142</sup> Decimos esto en el sentido de la lógica clásica, en la que el principio de no contradicción se suele formular apelando a las nociones de *verdad* e imposibilidad lógica. Así, se dice que “es imposible que una proposición y su negación sean al mismo tiempo verdaderas” ( $\sim \diamond (p \ \& \ \sim p)$ ). Camus está diciendo que una razón de la que esencialmente emerjan contradicciones irreductibles habría de *auto refutarse* a sí misma, pero no es claro cómo podría esto ser el caso. Sin embargo, para Camus esta pretendida auto refutación parece valer por una demostración de *irracionalidad* constitutiva. Cuando más, podría concederse lo que él llama depreciación de la razón, de manera análoga a como un sistema lógico inconsistente –uno en que es posible deducir contradicciones– pierde el aprecio de los lógicos y trata de evitarse.

propio, nos hará falta en el texto una explicitación clara de sus límites, hasta ahora insinuados y tematizados figuradamente.

Una expresión de Camus en esta parte del texto es especialmente llamativa: “lo que yo no comprendo carece de razón” (“*Ce que je ne comprends pas est sans raison.*” p. 44). Una interpretación fuerte de esta afirmación podría aportarnos una clave de lectura interesante. Parece decir que la carencia de razón es una causa de ininteligibilidad e incompreensión. Esta ‘razón’ remite a algo próximo a una *causa eficiente* aristotélica<sup>143</sup>, o cercano al *principio de razón suficiente* leibniziano,<sup>144</sup> pues si no es así estaríamos entendiendo a Camus diciendo algo tan extraño como: sólo entiendo a aquello dotado de razón; de esta manera el entendimiento sólo relacionaría a seres humanos: sería entendimiento de otro humano y nada más. Por esto, según creemos, Camus está diciendo, de nuevo, que el mundo carece de explicación racional, que no hay una *razón suficiente* que lo explique: las *razones* o las *causas* del mundo son inexistentes.

No hay, por eso, una razón o propósito del mundo. El mundo, sencillamente, no tiene razón de ser. Es sin razón. Por eso no es extraño que Camus lo encuentre *poblado* de “irracionalidades”; ¿cómo podría ofrecernos algún aspecto inteligible, es decir, racionalmente explicable? Todas sus caras reverberan como equívocos espejos. No hay, entonces, asidero para la razón en un mundo que no tiene ninguna relación, sea de semejanza o afinidad, con la razón. No hay posibilidad de conocerlo. No hay, por tanto, una interpretación *verdadera* de su significado: “El mundo mismo, cuya significación única no

---

<sup>143</sup> Por ejemplo, en (Aristóteles, 1994), I, 3, 983a 25–983b y V, 2, 1013a 20–1013b.

<sup>144</sup> Principalmente en su *Monadología y Teodicea*; en la primera expresa, por ejemplo: “Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente, ninguna enunciación puede ser verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque con mucha frecuencia no podamos conocer esas razones.” § 32. En (Leibniz, 1982).

comprendo, no es sino una inmensa irracionalidad” (Echávarri, 1985, p. 43). Es interesante el *escenario* dibujado por estas ideas; usando un poco el lenguaje figurado, el ser humano sufre a causa de su razón en un mundo carente de sentido, en su absurdidad el mundo es una muralla que retiene preso al hombre al tiempo que lo enajena y vuelve *extraño a sí mismo*. El hombre es un extranjero en una prisión que ninguna voluntad edificó pero que, sin embargo, tiene el carácter de *destino*.

Hacia el final de esta sección, Camus remata:

“En este punto de su esfuerzo el hombre se halla ante lo irracional. Siente en sí mismo su deseo de dicha y de razón. Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo [...] Lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo que surge de su cara a cara, he aquí los tres personajes del drama que debe terminar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia.” (Benítez, p. 44)<sup>145</sup>

Hemos visto que lo irracional es el atributo más importante del mundo, en la conceptualización de Camus, y se expresa también como sinsentido, vacuidad de significado, nada, *muros*. La nostalgia a la que se refiere Camus es, sabemos, la de “unidad” y “familiaridad” cognitiva y afectiva con el mundo. Finalmente, el absurdo es el resultado de la imposibilidad de satisfacer esa nostalgia. Aunque estamos de acuerdo con el carácter dramático de la perspectiva del autor, no lo estamos con que *deba* terminar con *toda la lógica* de la que seamos capaces.

---

<sup>145</sup> *À ce point de son effort, l'homme se trouve devant l'irrationnel. Il sent en lui son désir de bonheur et de raison. L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde [...] L'irrationnel, la nostalgie humaine et l'absurde qui surgit de leur tête à tête, voilà les trois personnages du drame qui doit nécessairement finir avec toute la logique dont une existence est capable.*” pp. 44-45.

## El suicidio filosófico

En la argumentación de Camus, variada en estrategia, pero iterativa en los temas que aparecen una y otra vez de maneras diferentes, cabe resaltar dos elementos ahora. Una acumulación de casos a partir de la cual Camus ha querido mostrar que la razón entraña contradicciones insolubles, y un sucinto repaso de autores con la finalidad de establecer que comparten, a pesar de sus diferencias, un mismo carácter absurdista en relación con el modo de situarse en la existencia. El siguiente paso del autor es de profundidad, por medio del análisis de lo que comparten en cuanto a las consecuencias que extraen de sus respectivas conclusiones. Exponiendo sólo los *temas* que tienen en común, sin entrar a la discusión académica de sus teorías y argumentos, tiene ocasión de presentar coherentemente su propia postura sobre la solución que proponen al absurdo. Es relevante que por primera vez se refiera a los autores aludidos por él como filósofos existencialistas, con esto se hace claro, además, que él no se asume como filósofo o escritor existencialista. Si bien esto es sabido por entrevistas, aquí se observan nítidamente las razones por las cuales Camus toma distancia de esta corriente de pensamiento.

Un nuevo escarceo argumentativo toma lugar bajo el rótulo de “suicidio filosófico”. En esta ocasión, los autores que Camus comentará son Jaspers, Shestov, Kierkegaard y Husserl. Como al principio del ensayo, tenemos la expresión de que estos autores comparten *un clima mortífero y común*, un mismo *grito* que resuena en el confín de su camino intelectual. En este límite se vuelve imperativo formular una resolución: quedarse en el desierto sofocante del sinsentido, o salir de él. La salida que propone la filosofía existencial, según escribe Camus, son las conclusiones que quiere examinar. Para ello nos brinda un análisis que clarifica el sentido de sus palabras, el significado de sus conceptos.

Nos dice en primer lugar: “«Es absurdo» significa: «es imposible», pero también «es contradictorio».”<sup>146</sup> El ejemplo que da enseguida se refiere a una situación en la que una persona actúa en forma inverosímilmente desproporcionada, en contraste con los fines que se propone. Lo mismo ocurre, escribe, en el cotejo entre el veredicto de un hecho, fundado en la apariencia, y un veredicto posterior basado en la experiencia. La distancia entre la expectativa razonable y la realidad, anticipa, produce el absurdo. Si aquella expectativa fuera una premisa pedida y por ella llegáramos a una contradicción, parece esbozar Camus, tendríamos la refutación de esa premisa en la experiencia que la contradice. Es decir, una reducción al absurdo. De los casos que ha ofrecido (hombres, veredictos y refutaciones) extrae que el rasgo relevante de la absurdidad radica en una comparación.

La absurdidad será proporcional al grado de divergencia de los términos que se comparan, escribe Camus con vena lógica. Pronto ofrece un corolario: “Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en el uno ni en el otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación.” (p. 47).<sup>147</sup> Por ello puede asegurar que lo absurdo no está en el mundo o en el hombre, sino “en su presencia común” (*mais dans leur présence commune*). A Camus le parece que esta sola verdad basta para fundar su pensamiento acerca del absurdo. Por ello reitera que sólo se trata de sacar de esta verdad todas las consecuencias.

La consecuencia inmediata, nos dice, es al mismo tiempo una regla metodológica. Pues la triple estructura en que se cifra el absurdo, llamada por él ahora una “singular trinidad” (*La*

---

<sup>146</sup> « *C'est absurde* » veut dire : « *c'est impossible* », mais aussi : « *c'est contradictoire* ». (p. 47). Es de notar que las ideas de imposibilidad y contradicción aparecen en la explicación del sentido de la palabra absurdo, con un sentido lógico muy claro en nuestro autor, como se aprecia en su mención de la reducción al absurdo como método de prueba.

<sup>147</sup> “*L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation*” (p. 48).

*singulière trinité*), impone la condición de preservarla en su integridad, ya que “destruir uno de sus términos es destruirla por completo” (*Détruire un de ses termes, c'est la détruire tout entière*. p. 49). El principio en que se funda esta regla de pensamiento es a la vez epistémico y ético; escribe Camus: “Si juzgo que una cosa es cierta, debo preservarla” (*Si je juge qu'une chose est vraie, je dois la préserver*. p. 49).

Ahora bien, dado que el absurdo no puede subsistir si alguno de los términos que lo constituyen desaparece, y la relación que hay entre el ser humano y el mundo es únicamente –como ha escrito Camus– el absurdo mismo, resulta que la estructura metafísica –la *singular trinidad*– y su contenido son fundamentales, y el concepto que los explica es primario. Nos dice el autor: “...con este criterio elemental juzgo que la noción de absurdo es esencial y puede figurar como la primera de mis verdades.”<sup>148</sup> Así, la regla de método es solidaria del principio de honradez intelectual apenas mencionado. Por esto dice Camus que la única condición que se impone a sus investigaciones es la de preservar esa primera verdad. Puede decirse, anticipadamente, que de cara a este principio se formula su dictamen de las filosofías existenciales, en relación con su propuesta de solución del absurdo.

La primera de sus verdades es también el único dato con que cuenta, el absurdo. El siguiente paso consiste en contrastar este único dato con la esperanza de algo que permita trascender este absurdo. Si el absurdo surge de la confrontación entre el hombre racional y el mundo irracional, y es una *lucha sin tregua*, habrá una permanente deseo de eludir la confrontación y la lucha, auspiciado siempre por la afectividad del hombre deseoso de unidad. Pero para Camus la lógica absurda (*logique absurde*) excluye por completo a la esperanza. Opina que

---

<sup>148</sup> “...je juge que la notion d'absurde est essentielle et qu'elle peut figurer la première de mes vérités” (p. 49).

no hay que confundir esta ausencia con desesperación, ni el continuo rechazo de consentir en un escape del absurdo con renuncia, ni la consciente insatisfacción en que se afincará quien contemple de frente al absurdo con una inquietud juvenil. La desesperación, la renuncia y la puerilidad pueden malograr el temple en que ha de permanecer el hombre absurdo. Remata Camus: “Lo absurdo sólo tiene sentido en la medida en que no se consiente en él” (p. 49).<sup>149</sup>

Este preámbulo prepara el comentario siguiente de las filosofías existenciales que ha seleccionado. Es importante observar que para Camus los autores que trata partieron todos de una crítica al racionalismo y reconocieron, al final de su tarea, *el clima absurdo (le climat absurde)*. Camus parece entender en un sentido amplio la palabra racionalismo, aplicada no sólo a las posiciones de célebres filósofos del siglo XVII, sino también a toda postura que afirme la razón como vehículo único del conocimiento. Parece identificar el pensamiento de su época con esta postura, sobre todo en el auge del cientificismo que también critica. En las primeras líneas del ensayo se ha burlado de quienes buscan las categorías del entendimiento, y en sus ataques es un común denominador denunciar la racionalidad que termina en contradicción o autoengaño. Lo hemos visto combatir a la razón, y tratar de invertir los términos de la oposición entre razón y sentimiento. Parte importante de su estrategia contra el racionalismo de las categorías, primeros principios, causas de todo tipo, razones suficientes, razones seminales, etc., es modelar, como hemos visto, las perspectivas que ofrece como “universos”, metafísicas que no aciertan a coincidir con su objeto. También hemos visto que una manera de debilitar el racionalismo es postulando el idealismo como paso previo para afirmar el escepticismo.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> “*L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas.*” p. 50.

<sup>150</sup> Ver la sección *Breve escala semiótica* en el primer capítulo de este trabajo.

Ahora bien, Camus adelanta el diagnóstico de las filosofías que tiene en la mira:

“...veo que todas, sin excepción, me proponen la evasión. Por medio de un razonamiento singular, partiendo del absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y encuentran una razón de esperar en lo que los priva. Esta esperanza forzada es en todos de esencia religiosa.”<sup>151</sup>

El primer ejemplo para ilustrar sus afirmaciones lo encuentra en Jaspers. Camus alude a las nociones de fracaso y trascendencia del filósofo alemán, y afirma que el fracaso es el principio, en Jaspers, de su búsqueda de la trascendencia. Cuando todo debía indicar la imposibilidad de salir de este fracaso, el filósofo da un *salto* hacia la trascendencia y afirma de una vez una serie de postulados injustificados. Cita Camus a Jaspers: “«El fracaso no muestra, más allá de toda explicación y de toda interpretación posible, la nada, sino el ser de la trascendencia»”<sup>152</sup> Este fracaso, al parecer, tiene que ver con las situaciones límite (*Grenzsituation*) tratadas por (Jaspers, 1997) y en otros lugares de su obra. Camus quiere sólo enfocarse en el hecho de que este profundo fracaso existencial es el punto de partida para un salto ilegítimo. No comprende este salto, pues nada lleva, en buena lógica –escribe– al razonamiento citado. Para Camus, Jaspers ha hecho de lo absurdo un dios, y de su impotencia para comprender, “el ser que lo ilumina todo” (*l'être qui illumine tout*). Lo esencial de su argumento es que este autor encuentra, en la humillación de la razón, en la impotencia para dar sentido a las experiencias (suponemos de nuevo que habla de las situaciones límite),

---

<sup>151</sup> “...je vois que toutes sans exception, me proposent l'évasion. Par un raisonnement singulier, partis de l'absurde sur les décombres de la raison, dans un univers fermé et limité à l'humain, ils divinisent ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunit. Cet espoir forcé est chez tous d'essence religieuse.” p. 51.

<sup>152</sup> « L'échec ne montre-t-il pas, au-delà de toute explication et de toute interprétation possible, non le néant mais l'être de la transcendance. » p. 51.

razones para entregarse a un pensamiento místico que resignifica un mundo sin sentido. Si la razón ha fracasado en encontrarle un sentido, diría Camus, es porque no lo tiene.

En esta dirección, el pensamiento de Shestov es presentado por Camus tomando una cita de un comentarista contemporáneo: “«La única verdadera salida –dice– está precisamente allí donde no hay salida alguna para el juicio humano. Si no, ¿para qué necesitábamos a Dios? No se vuelve uno hacia Dios sino para obtener lo imposible. Para lo posible, los hombres se bastan.»”<sup>153</sup> Para Camus, este es un buen resumen de la filosofía de Shestov. Donde el filósofo ruso debía reconocer, dice Camus, el absurdo fundamental de toda existencia, luego de análisis apasionados y minuciosos, encuentra en su lugar a Dios. Comprobar el absurdo llevaría al autor de *Atenas y Jerusalén* a aceptarlo y enseguida dar el salto hacia Dios. Sin embargo, Camus concede a Shestov la razón en sus alegatos contra el racionalismo, pero lo acusa de no permanecer fiel a *los mandamientos de lo absurdo*. Que el autor ruso demuestre el absurdo subyacente a los sistemas racionales, sólo para disiparlo de inmediato, le parece una “patética jugada de malabarista” (*tour pathétique de jongleur*).

Hay en este punto de la obra sugerencias interesantes. Por ejemplo, Camus dice que el absurdo necesita que no se consienta en él para persistir. Parece entender que el consentimiento conlleva una aceptación de índole religiosa, un paso previo para postular que el sentido está más allá del entendimiento humano y debe, por tanto, buscarse en lo sobrehumano. Escribe: “Si hay absurdo, es en el universo del hombre. Desde el momento en que su noción se transforma en trampolín de eternidad, ya no está ligada a la lucidez humana”

---

<sup>153</sup> « La seule vraie issue, dit-il, est précisément là où il n'y a pas d'issue au jugement humain. Sinon, qu'aurions-nous besoin de Dieu ? On ne se tourne vers Dieu que pour obtenir l'impossible. Quant au possible, les hommes y suffisent. » p. 53.

(p. 53).<sup>154</sup> Con esto se ha perdido aquella primera y única verdad que imponía una lucha, una rebeldía de permanecer en dicha lucidez, pero, declara Camus: “Este salto es una escapatoria” (*Ce saut est une dérobade*).

En este punto, Camus cifra en un par de oraciones una diferencia esencial que lo separa del filósofo ruso: “Para Shestov la razón es vana, pero hay algo más allá de la razón. Para un espíritu absurdo la razón es vana y no hay nada más allá de la razón” (p. 53).<sup>155</sup>

Sigue a esto una importante matización de Camus en relación con el valor de la razón. Habríamos podido leer, hasta aquí, que Camus negaba el poder de la razón completamente, pero esto sólo concernía a su capacidad para explicar el sentido de la vida. Escribe: “Es inútil negar absolutamente la razón. Ésta tiene su orden en el cual es eficaz. Y es, precisamente, el de la experiencia humana” (p. 54).<sup>156</sup> Dada su eficacia, podemos esperar que también pueda dar cuenta de lo que rebasa la experiencia, en este caso, del sentido de la vida o del mundo. No parece, en lo expuesto por Camus, que pueda alguna vez hallarse este sentido por medio de la experiencia. Si el lector recuerda, nuestro autor concede que la descripción fenomenológica de la experiencia puede acumular una ingente suma de datos, pero que no podría aportarle nunca el conocimiento del sentido del mundo. Construir una imagen coherente del mundo requeriría del artificio de la metafísica, en cuanto sistema conceptual del mundo, pero Camus se ha empeñado en sostener la arbitrariedad de todo sistema en relación con el mundo.<sup>157</sup> Con esta base, Camus afianza la tesis central de que la oposición

---

<sup>154</sup> “*Si absurde, il y a, c'est dans l'univers de l'homme. Dès l'instant où sa notion se transforme en tremplin d'éternité, elle n'est plus liée à la lucidité humaine.*” (p. 54)

<sup>155</sup> “*Pour Shestov, la raison est vaine, mais il y a quelque chose au-delà de la raison. Pour un esprit absurde, la raison est vaine et il n'y a rien au-delà de la raison.*” (p. 55).

<sup>156</sup> “*Il est vain de nier absolument la raison. Elle a son ordre dans lequel elle est efficace. C'est justement celui de l'expérience humaine.*” (p. 55).

<sup>157</sup> Ver el apartado *Decorados que se derrumban*, en este trabajo.

entre un mundo de suyo irracional y el hombre cuya razón lo interroga en busca de sentido genera el absurdo. Derivadamente, que el absurdo es el rasgo más originario del mundo. El contenido de la relación entre hombre y mundo.

El tercer pensador que aparece en esta sección del ensayo es Kierkegaard. Del filósofo y literato danés le interesa sobre todo el *salto* y sus preliminares lógicos. Nos dice: “También para él la antinomia y la paradoja se convierten en criterios de lo religioso” (*Pour lui aussi, l'antinomie et le paradoxe deviennent critères du religieux*). Según Camus, Kierkegaard reclama sin rodeos el tercer sacrificio de San Ignacio de Loyola: “El sacrificio del intelecto”.<sup>158</sup> Una vez más, el absurdo se elevaría a *criterio* de otro mundo cuando, escribe Camus, en realidad sólo es un *residuo de la experiencia* en éste. Camus explica en sus términos el “método” que inspira al escritor danés: “No mantiene el equilibrio entre lo irracional del mundo y la nostalgia rebelde de lo absurdo [...] Seguro de no poder escapar a lo irracional, quiere al menos salvarse de esa nostalgia desesperada que le parece estéril y sin alcance” (p. 56)<sup>159</sup> Quiere, en suma, curarse de la desazón existencial. Nuevamente Camus observa la estrategia que consiste en divinizar lo absurdo, en usarlo de *trampolín de eternidad*.<sup>160</sup> Una formulación alternativa de esta estrategia es, según Camus: “Puesto que nada está probado, todo puede ser probado” (*Puisque rien n'est prouvé, tout peut être prouvé*). Pero no hay en ello “certidumbre lógica” (*certitude logique*). Sólo podría replicar

---

<sup>158</sup> Forma parte de la tradición devocional cristiana este tópico (*sacrificium intellectus*). Expresiones paralelas a las que se encuentran en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola pueden leerse, por ejemplo, en el Capítulo 10 de la Segunda Carta a los Corintios de San Pablo. En ambos casos, la obediencia a la autoridad, representante de la potestad divina, exige la renuncia a la razón individual.

<sup>159</sup> “Entre l'irrationnel du monde et la nostalgie révoltée de l'absurde, il ne maintient pas l'équilibre. [...] Certain de ne pouvoir échapper à l'irrationnel, il veut du moins se sauver de cette nostalgie désespérée qui lui paraît stérile et sans portée.” (p. 58).

<sup>160</sup> Se trata del giro religioso cifrado en el antiguo lema –atribuido erróneamente a Tertuliano– “creo porque es absurdo” (*Credo quia absurdum*).

coherentemente a Kierkegaard que, las pretensiones que formula el *salto hacia la fe*, sobrepasan su medida. En su medida sólo está interrogar si puede vivir únicamente con lo que sabe. Escribe:

“Pregunto por la regla de vida de ese estado y lo que me ofrecen descuida el fundamento, niega uno de los términos de la oposición dolorosa, me impone una renuncia. Pregunto qué trae aparejada la condición que reconozco como mía, sé que implica oscuridad e ignorancia y me aseguran que esa ignorancia lo explica todo y que esa noche es mi luz.” (p. 58)<sup>161</sup>

A pesar de la dramática agitación de Kierkegaard en un fragmento de *Temor y temblor* citado por Camus,<sup>162</sup> referente a la posibilidad de que el “vacío insondable se ocultase bajo las cosas”, el autor del *Sísifo* replica que el hombre absurdo ha de asumir la *desesperación* temida por el filósofo danés. Pues ha aceptado, precisamente, ese vacío de sentido que deriva de la negación de una potencia creadora del mundo.

Antes de pasar al último filósofo que comenta en este capítulo, Husserl, declara que llama “suicidio filosófico” a la actitud existencial que ha estado describiendo. Brevemente, explica en qué consiste este suicidio y ofrece un dictamen:

“Es una forma cómoda de designar el movimiento por el cual un pensamiento se niega a sí mismo y tiende a superarse en lo que constituye su negación. La negación es el

---

<sup>161</sup> “*Je demande la règle de vie de cet état et ce qu'on me propose en néglige le fondement, nie l'un des termes de l'opposition douloureuse, me commande une démission. Je demande ce qu'entraîne la condition que je reconnais pour mienne, je sais qu'elle implique l'obscurité et l'ignorance et l'on m'assure que cette ignorance explique tout et que cette nuit est ma lumière.*” pp. 60-61.

<sup>162</sup> Se trata del célebre pasaje que da inicio al “Elogio de Abraham”: “Si el hombre no tuviera una conciencia eterna; si el origen de todas las cosas fuera solamente un poder salvaje y efervescente –que retorciéndose en sus oscuras pasiones lo producía todo, tanto lo que es grandioso en el mundo como lo fútil–; si un vacío sin fondo, nunca ahíto, se agazapase en la raíz del cosmos, ¿qué sería entonces la vida sino desesperación?” p. 16, en (Kierkegaard, 1997).

dios de los existencialistas. Concretamente, ese dios sólo se sostiene gracias a la negación de la razón humana.”<sup>163</sup>

Es interesante y valioso el análisis de Camus de esta cuestión. Las razones por las cuales los seres humanos damos *saltos místicos* podrían venir, en realidad, de aspiraciones afectivas, como Camus sugiere repetidas veces. Es una aspiración afectiva *salir* de la desesperación causada por el fracaso de la razón (para usar términos del ensayo) ante la cuestión del sentido o el significado del mundo. La crítica de este salto, por otra parte, se extiende a cualquier estrategia semejante a las descritas. La negación de la razón que otorga salvación, escape del absurdo; redención, rescate del estado de alejamiento de un dios identificado con el mundo.<sup>164</sup> Es decir, que el salto parece dotar de significado, prodigiosamente, al mundo. Creer en la trascendencia devuelve al mundo su significado. Pero, aclararía Camus, es esta una estrategia del pensamiento, un *movimiento* para rebasar sus límites y otorgar, supuestamente desde el otro lado, un significado genuino y absoluto, único, no sujeto a la arbitrariedad de la voluntad humana.

En este punto, Camus nos brinda una esclarecedora explicación de la intención de su razonamiento:

“Su finalidad, en efecto, es aclarar el procedimiento mental que, partiendo de una filosofía de la no significación del mundo, termina encontrándole un sentido y una profundidad [...] Pero el más paradójico y significativo es desde luego el que da sus

---

<sup>163</sup> “*C'est une façon commode de désigner le mouvement par quoi une pensée se nie elle-même et tend à se surpasser dans ce qui fait sa négation. Pour les existentiels, la négation c'est leur Dieu. Exactement, ce dieu ne se soutient que, par la négation de la raison humaine.*” pp- 61-62.

<sup>164</sup> Todavía hablando de Kierkegaard, Camus recuerda que el filósofo danés entiende la desesperación como un estado de pecado, debido a que la ausencia de esperanza señala precisamente el alejamiento de Dios en el pensamiento cristiano.

razones razonadoras a un mundo al que imaginaba primero sin principio rector.” (p. 60)<sup>165</sup>

Es muy importante esta explicación, pues nos permite apreciar las premisas y conclusión de Camus en referencia a lo que ha llamado filosofía existencial. Una premisa es que esta filosofía parte de la asunción de la no significatividad del mundo. Otra, implícita, es que no es posible justificar lógicamente lo que se dice encontrar más allá de la razón, por medio del *salto*. La conclusión es el dictamen de que esos movimientos de la mente son engañosos, estratagemas, argucias de la mente para la *evasión*.<sup>166</sup>

En la parte final de este capítulo, Camus toma un par de temas del filósofo moravo E. Husserl para desarrollar y completar su argumentación. Ha tenido el cuidado de decir que no hará un análisis filosófico profundo de este ni los demás autores que ha comentado, pues sólo le basta, escribe, reconocer el *clima absurdo* que les es común y examinar las consecuencias que se desprenden de aquel punto de partida. No es preciso, por ello, criticar la adecuación de la interpretación que Camus hace de Husserl. Nos basta comprender el uso argumentativo que nuestro autor hace de dicha interpretación, y reconocer las profundas intuiciones filosóficas que guían su exposición.

Camus comienza por repetir la idea de que el método husserliano (*la méthode husserlienne*) niega el proceder clásico de la razón. Este proceder parece entenderlo Camus caracterizado por el uso de principios (lógicos o metafísicos) que permiten unificar el aparecer de las cosas

---

<sup>165</sup> “Son but en effet c'est d'éclairer la démarche de l'esprit lorsque, parti d'une philosophie de la non-signification du monde, il finit par lui trouver un sens et une profondeur [...] Mais la plus paradoxale et la plus significative est bien celle qui donne ses raisons raisonnantes à un monde qu'elle imaginait tout d'abord sans principe directeur.” p. 62.

<sup>166</sup> Malabarismos, acrobacias, pantomima, mímica, mecanismo, decorados, dibujos, subterfugio, artificio, son otras tantas maneras en que, en sus diferentes obras, Camus quiere expresar lo que podemos llamar el fingimiento del sentido.

en la experiencia, para obtener una perspectiva coherente del mundo. Así, pensar ya no será unificar, sino *aprender de nuevo a ver*, dirigir la consciencia y *hacer de cada imagen un lugar privilegiado* (p. 61). Escribe: “Dicho de otro modo, la fenomenología se niega a explicar el mundo, quiere solamente ser una descripción de lo vivido.”<sup>167</sup> Enseguida Camus declara que la fenomenología y el pensamiento absurdo coinciden en la *afirmación inicial* de que sólo hay verdades, no verdad. Cada cosa fijada por la atención fenomenológica resulta tener una verdad. Acude a (Bergson, 1991) para comparar la descripción que la fenomenología despliega del mundo, sin comprometerse con explicarlo, con la proyección que el cinematógrafo efectúa de una serie de imágenes. Retirando el tiempo producido artificialmente por el movimiento que el proyector aparentemente genera, las imágenes de la fenomenología deberían quedar como las de un álbum de imágenes sueltas, desarticuladas. Aunque cada imagen es privilegiada por la atención que la fija y describe, no forman un conjunto ni se suman gracias a una narrativa que les dé sentido. Escribe Camus: “La diferencia es que no hay guion, sino una ilustración sucesiva e inconsecuente.”<sup>168</sup> Puede apreciarse que en la metáfora se expresa, una vez más, la ausencia de conceptos metafísicos. Si hubiera un guion, sería no sólo porque hay principios epistémicos, que por su medio permiten formar creencias (conocimiento), sino porque también hay nociones metafísicas implícitas: principio, propósito, final, nodos semánticos de un relato que permite articular lo inconexo y disperso en una unidad de sentido. Es decir, teleología.

La descripción de estos fragmentos desarticulados, dice Camus, queda al margen de cualquier juicio. Con ello alude, es claro, a la *epojé* del filósofo moravo. Hasta aquí, nos dice, la

---

<sup>167</sup> “Autrement dit, la phénoménologie se refuse à expliquer le monde, elle veut être seulement une description du vécu.” p. 63.

<sup>168</sup> “La différence, c’est qu’il n’y a pas de scénario, mais une illustration successive et inconséquente.” p. 63.

fenomenología y el pensamiento absurdo parecen estar de acuerdo. La renuncia de la primera a juzgar por medio de los *procedimientos clásicos de la razón* tiene el inesperado efecto de enriquecer el mundo bajo su novedosa mirada,<sup>169</sup> y es propio del pensamiento absurdo encontrar en todas partes, por igual, esta riqueza. Sin embargo, Camus encuentra incongruente el paso que la fenomenología da a partir de la descripción hacia la explicación de los fenómenos, por medio de principios que ya no forman parte de la experiencia. La razón de fondo de este movimiento puede no estar clara. Por ello declara: "... los métodos de pensamiento [...] revisten siempre dos aspectos, unos psicológico y otro metafísico."<sup>170</sup> El tema de la intencionalidad ilustra para Camus una actitud psicológica coincidente con la del absurdo: enumerar apariencias sin aspirar a trascenderlas. La verdad de cada fenómeno tendría entonces un carácter psicológico.

El problema surge, dice Camus, cuando se quiere "extender y fundamentar racionalmente esta noción de verdad" (*étendre et fonder rationnellement cette notion de vérité*). Postular una esencia que se descubre en cada objeto del conocimiento, para dar *profundidad* al acto de conocer, le parece un subterfugio. En este punto, se refiere a las "esencias extra-temporales" (« *essences extra-temporelles* ») que la intención *saca a la luz*, según su glosa de Husserl. Estamos, con ellas, en presencia del aspecto metafísico, oculto bajo el aspecto psicológico al que alude. Poblar el mundo de esencias que pueden intuirse directamente en la experiencia, de una verdad eterna e idéntica a sí misma, absoluta, independiente de los seres que puedan reconocerla, de leyes invariables que subsisten aún si quedan sin aplicación

---

<sup>169</sup> Puede el lector notar que, en *El extranjero*, el autor aplica el método fenomenológico para producir una riqueza que, paradójicamente, se tornará *equivalencia* de todo. Ver el capítulo IV, la sección titulada "La equivalencia de las cosas", en este trabajo.

<sup>170</sup> "les méthodes de pensée [...] revêtent toujours deux aspects, l'un psychologique et l'autre métaphysique.", p. 64.

posible, le parece a Camus inaceptable e innecesario, signo de un triunfo ilegítimo de la razón, que se afianza a sí misma gracias a una “metafísica de consuelo” (*une métaphysique de consolation*).

Es importante conceder atención a la crítica de Camus. Si bien el especialista en Husserl puede replicar quizás severamente a nuestro autor, lo que esta crítica quiere enfatizar es valioso y plausible: no cabe afirmar que se descubren en la realidad entidades no empíricas, como leyes, verdad, esencias, sin incurrir en una falacia de petición de principio. No cabe instaurar una metafísica para salvar el *foso* de incertidumbre a que se enfrenta el hombre absurdo, aquél que ve con lucidez el sinsentido del mundo. Es muy relevante, en estos pasajes, la expresión clara de las consideraciones de Camus en torno a la metafísica. Como hemos visto, puede entenderse bajo ese nombre a toda perspectiva del mundo, a interpretaciones inducidas por estados afectivos (“grandes sentimientos”). Ahora nos dice, de nueva manera, que damos el *salto* hacia ellas como una forma de consuelo. El punto de partida –ha expresado Camus– de ese salto puede ser el racionalismo extremo o el irracionalismo, e incluso pueden ambas voces combinarse en contrapunto: “...tras haber negado el poder integrador de la razón humana, salta mediante ese sesgo a la Razón eterna.”<sup>171</sup>; pero en ambos casos el origen del impulso es el mismo: nostalgia de unidad, deseo de familiaridad.

Una breve iteración de los motivos que ha desarrollado cierra esta parte del ensayo. Los autores que ha comentado se apoyan “en la misma angustia” y el mismo deseo de “reconciliación”. Comparten todos el *salto* ciego hacia la eternidad o el sentido, mediante la

---

<sup>171</sup> “...après avoir nié le pouvoir intégrant de la raison humaine, il saute par ce biais dans la Raison éternelle.” p. 67.

religión o una metafísica disfrazada de epistemología.<sup>172</sup> Una vez más, aparece el lenguaje figurado de los “decorados familiares de lo eterno” (*les décors familiers de l'éternel*), para aludir a estos escapes tranquilizadores de la “angustia moderna”. Es relevante también la noción, en Camus, de que el pensamiento de su época esté fuertemente *impregnado* de una “filosofía de la no significación del mundo” (*philosophie de la non-signification du monde*). Ante ellos, sus contemporáneos, adquiere relevancia el ensayo como examen y discusión de las consecuencias de sus doctrinas filosóficas. Como declara, coincide con ellos en la afirmación de que el mundo carece de significado, pero difiere en las consecuencias que se atreve a establecer sobre esta premisa.

Dos afirmaciones más querríamos rescatar de esta parte del texto de Camus, por fungir también como pilares de su filosofía: “El pensamiento de un hombre es ante todo su nostalgia”; “Lo absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites”.<sup>173</sup> El primero explicaría por qué deseamos saber el sentido del mundo, aunque no lo tenga. El segundo conduce a la búsqueda de una salida práctica, es decir, hacia la ética.

### La libertad absurda

El apartado que lleva este nombre es el último, propiamente hablando, que guarda una relación de unidad armónica con los anteriores, ya comentados, del ensayo de Camus. Los demás, no exentos de interés, se dedican a temas o personajes que le permiten, desde

---

<sup>172</sup> Vale la pena transcribir aquí, íntegra, la aguda nota al pie que Camus inserta sobre este tema en el ensayo: “Incluso las epistemologías más rigurosas suponen metafísicas. Hasta tal punto que la metafísica de gran parte de los pensadores de nuestra época consiste en no tener sino una epistemología.” p. 61.

<sup>173</sup> “*La pensée d'un homme est avant tout sa nostalgie.*”. “*L'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites*”. p. 70.

diferentes perspectivas, tematizar el absurdo, denominador común de todas las secciones del ensayo. Por ejemplo, hablará del *donjuanismo*, de la comedia, el deseo de conquista, las relaciones entre la filosofía y la novela, de un personaje de Dostoyevski (Kirilov) y de “la creación sin mañana”. Después de esto, un breve remate de pocas páginas, llamado como el ensayo mismo, le dará fin.

Al principio de este apartado, Camus declara que ha expuesto lo principal de su postura. Renueva su principio doble (epistémico y ético) de avanzar sólo con las evidencias que conoce. Por un lado, está el deseo de unidad, la *exigencia* de claridad; por otro, “el caos, el azar rey y la divina equivalencia que nace de la anarquía.”<sup>174</sup> Hemos visto que los dos primeros conceptos se oponen, en una estrategia argumentativa, a la metafísica tradicional de inspiración religiosa. El tercero, por su parte, pertenece a un conjunto de ideas estrechamente relacionado con el rechazo a la metafísica, aunque bien puede decirse que deriva lógicamente de este rechazo, sin por ello dejar de asumir rasgos distintivos en el lindero de importantes cuestiones éticas.<sup>175</sup>

Una importante matización se expresa ahora:

“No sé si este mundo tiene un sentido que lo supera. Pero sé que no conozco ese sentido y que de momento me es imposible conocerlo. ¿Qué significa para mí un significado al margen de mi condición? Sólo puedo comprender en términos humanos. Comprendo lo que toco, lo que se me resiste.”<sup>176</sup> p. 70.

---

<sup>174</sup> “... *ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie.*” p. 73.

<sup>175</sup> El lector puede leer en los capítulos siguientes un estudio más detenido de la noción de equivalencia y de la indiferencia a que da lugar.

<sup>176</sup> “*Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends.*” p. 73.

Por vez primera, Camus confiesa que no sabe si el mundo tiene un sentido más allá de lo que puede comprender. Lo requieren, lo conminan, le predicán, le plantean sentidos supra empíricos, pero a todo se niega, con base sólo en lo que puede conocer. Hasta ahora, en esto sólo tiene tres certezas: su apetito de absoluto y de unidad, la “irreductibilidad” del mundo a un principio “racional y razonable”, y que no puede conciliar las dos anteriores. El sentido que pueda conocer un ser sobrehumano le es inaccesible. Y si fuera un árbol o un animal, escribir, sería parte del mundo al que se opone con la razón. El problema del sentido es sólo humano. Y radica en la consciencia: “¿Y qué es lo que constituye el fondo del conflicto, de la fractura entre el mundo y mi espíritu, sino la consciencia que tengo de ella?”<sup>177</sup> Es por esto que la consciencia es la sede de la contradicción que constituye al absurdo; y, siguiendo la regla que Camus se impone en lo que denomina *lógica absurda*, es preciso mantenerse en esta consciencia constantemente, “siempre renovada”, “siempre tensa”.

Es importante resaltar que de esta consciencia nace la rebelión, que llama metafísica, como actitud anímica ligada a la clarividencia del absurdo. Es perceptible, alrededor de esta afirmación, la sombra de concepciones religiosas, en el sentido en que ya hemos aclarado. Pues esta rebeldía sabe a transgresión ante las concepciones que le exigen obediencia, humillación, aceptación de una culpa. Escribe: “Él se siente inocente. A decir verdad, sólo siente eso, su irremediable inocencia.”<sup>178</sup> Esto señala de nuevo hacia la libertad buscada por Camus. Quiere, como muchos otros, liberarse de la presión y la carga de una moral radicada en una perspectiva religiosa. Por eso nos dice que, al sacar todas las consecuencias de su

---

<sup>177</sup> “*Et qu'est-ce qui fait le fond de ce conflit, de cette fracture entre le monde et mon esprit, sinon la conscience que j'en ai ?*” p. 74.

<sup>178</sup> “*Lui se sent innocent. À vrai dire, il ne sent que cela, son innocence irréparable.*” pp. 75-76.

postura, “el cuerpo, la ternura, la creación, la acción y la nobleza humana” se reivindicarán (p. 71).

Ahora bien, Camus muestra una asombrosa capacidad para sostenerse en el absurdo; como dice, incluso contra lo que él mismo quisiera. Pregunta, brindando imágenes elocuentes: “¿Vamos a morir, a escapar a través del salto, a reconstruir una casa de ideas y formas a nuestra medida?”<sup>179</sup> La respuesta ya la sabe el lector, ninguna de las tres, sino la rebelión, pues prestar el consentimiento al absurdo es eliminarlo, un paso previo para hundirse de nuevo, escribe con eco heideggeriano, en el *se anónimo*. Por eso, sentencia, “una de las pocas posiciones filosóficas coherentes es la rebelión” (*L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte*. p. 77). Viene enseguida una bella apología de la rebelión, que por medio de la consciencia se cifra en una constante e insobornable presencia del ser humano ante sí mismo. Para Camus, esta rebelión engrandece y enaltece al ser humano, y concede por vez primera que le da valor a la vida.

Estos pasajes son especialmente llamativos porque Camus hace declaraciones que reservó para el final de su exposición. Por ejemplo, ha hablado claramente de filosofías de la no significación del mundo, de posiciones filosóficas, de metafísica, epistemología y religión, de mística y saltos de fe, de negaciones del hombre y rebelión. Dice desnudamente, por ejemplo: “no puedo concebir que una metafísica escéptica vaya a aliarse con una moral de renunciamiento.” (“...je ne puis concevoir qu'une métaphysique sceptique aille s'allier à une morale du renoncement.” p. 78) Por primera vez leemos llanamente una toma de posición en términos filosóficos. También, una declaración de consecuencias de lo que ha llamado

---

<sup>179</sup> *Va-t-on mourir, échapper par le saut, reconstruire une maison d'idées et de formes à sa mesure?* p. 75.

razonamiento absurdo. La primera de ellas es la rebelión que impone la lucidez de la condición absurda en que se desenvuelve la existencia humana. Es decir, la ausencia de significado de la vida. La segunda consecuencia es la libertad que tiene en cuanto ser que vive de cara al absurdo y a la muerte, es decir, una libertad no abstracta sino limitada por estas dos condiciones. La tercera es, en palabras de Camus, su pasión: “el más puro de los goces, que es sentir y sentirse sobre esta tierra.” (p. 84)<sup>180</sup>

Camus dedica a la explicación de la segunda consecuencia algunas reflexiones. Aclara que no puede interesarse en una libertad metafísica, una cualidad abstracta que pertenecería a todos y cada uno de los hombres. Pues, observa, esta presunta “libertad en sí” depende de la concepción tradicional de Dios. Así, sería correcto reformular el problema de esta libertad como el problema del mal.<sup>181</sup> Camus parece adivinar que hay un artilugio en una meditación sobre la causa del mal, consistente en ocultar una conclusión que se finge descubrir, pero se asumía desde el principio (tal como ha criticado en general acerca de las metafísicas), el libre arbitrio agustiniano que salva, por así decirlo, una concepción histórica de Dios.<sup>182</sup>

La libertad que a Camus le interesa es la que puede experimentar individualmente, ajena a un don dado por “un ser superior”, pues ha perdido “el sentido de la jerarquía”. No obstante, hay que reparar en que la manera de aludir a esta libertad individual, como libertad de espíritu y de acción, no tiene que ser incompatible con los planteamientos escolásticos que elimina sin más. Pues la sede de esa libertad, aunque se conciba como don divino, es la voluntad

---

<sup>180</sup> “...*la plus pure des joies qui est de sentir et de sentir sur cette terre.*”, p. 88.

<sup>181</sup> Atribuido por la tradición filosófica a Epicuro, se trata de la contradicción lógica que se suscita al carear la existencia del mal moral con tres de los atributos clásicos de la divinidad: omnisciencia, omnipotencia y sumo bien.

<sup>182</sup> El texto clásico sobre este tema es (San Agustín, 1986).

humana, motivadora de la acción. Es clara, sin embargo, la razón por la cual Camus quiere deslindarse por completo de lo que podría llamar también metafísica de consuelo.

Asimismo, a nuestro autor le interesa distinguir la libertad que quiere proponer de la ilusión de libertad en que, según escribe, vivimos cotidianamente. Imaginar metas, ordenar la vida en persecución de esas metas, asumir roles (parentales, profesionales, vocacionales, etc.) puede aportar la ilusión de elegir libremente, sobre todo cuando estos roles son validados por los demás, en una mutua justificación de las creencias sobre lo que vale la pena hacer en la vida. Pero con ello, declara, sólo se crean barreras, grilletes que sujetan a la propia vida. Le interesa una libertad más profunda. Sólo cuando el existente se encuentra completamente vuelto hacia la muerte (en realidad, lo está siempre, según la tematización existencial), sólo cuando tiene consciencia de este límite, puede experimentar la libertad que le confiere “desprenderse de todo” lo que no sea la atención apasionada a su existencia.<sup>183</sup> De esta manera, puede decirse que Camus extrae de la muerte y el absurdo, en vena existencial, los principios de una libertad más pura y profunda que la del hombre perdido entre las cosas y asuntos del mundo (el *se* impersonal, *anónimo*).

En esto coincide, una vez más, con la filosofía de su época. Nos dice: “Se ve en esto que los temas de partida de la filosofía existencial conservan todo su valor. El retorno a la consciencia, la evasión del sueño cotidiano, representan los primeros pasos de la libertad absurda.”<sup>184</sup> Los siguientes pasos dependen de las consecuencias que infiere la *lógica absurda* y los principios –metodológico, epistémico, ético– que ha enunciado. Fidelidad a la

---

<sup>183</sup> Una lectura constructiva de estos pasajes favorece a Camus si los asocia al tema de las posibilidades más auténticas del ser, desarrollado por (Heidegger, 1998).

<sup>184</sup> “*On voit ici que les thèmes de départ de la philosophie existentielle gardent toute leur valeur. Le retour à la conscience, l'évasion hors du sommeil quotidien figurent les premières démarches de la liberté absurde.*” pp. 82-83.

estructura fundamental del absurdo. Permanencia, por la rebelión, en la clarividencia de su irresolución. Desinterés supremo por todo, debido a la equivalencia de las cosas y la indiferencia de las elecciones.

Un contrapeso a esta serie de consecuencias de la lógica del absurdo está en la pasión. Esta pasión comunica intensa y hondamente el clamor existencial del autor, que a ratos parece obstinarse en una intrincada encrucijada de razones, no siempre expuestas con acierto. Este clamor es genuino y parece convocarnos a vivir la vida intensamente, en constante presencia de nosotros mismos. Sin duda la muerte juega un papel significativo en su aprecio máximo de la vida, y aunque el absurdo se le impone por lógica (la lógica que él desarrolla), no deja de buscar una regla de vida, guiado por su honradez intelectual y afectiva. Esta regla es simple y se deriva de lo que el absurdo, dice Camus, le aclara: no hay mañana. Por eso se trata de vivir lo más posible, no en cuanto a duración, sino en cuanto a profundidad e intensidad. Declara lo que entiende por ello: “Sentir la propia vida, su rebelión, su libertad, y lo más posible, es vivir lo más posible”<sup>185</sup>. Con esto podemos observar, de nuevo, las *consecuencias* que ha obtenido de la exposición de sus razones a lo largo del ensayo: pasión, rebelión y libertad.

Camus cierra este capítulo de un modo que irremediablemente nos ha hecho recordar al Wittgenstein del *Tractatus*, cuando, luego de numerar y exponer una multitud de proposiciones, declara que, si se las ha entendido, hay que soltarlas como una escalera que ya ha servido para subir. Camus, por su parte, dice con sencillez que las decenas de páginas

---

<sup>185</sup> “*Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible, c'est vivre et le plus possible.*” p. 87.

que ha escrito definen “solamente una manera de pensar”. Y en seguida remata: “Ahora se trata de vivir.” (*Maintenant, il s'agit de vivre.*).

### Capítulo III *Calígula*

Tal como se ha mencionado, en la obra de Camus puede distinguirse una *trilogía del absurdo*. Es decir, una serie de obras en las que el autor se propuso, como puede leerse en sus *Carnets*, desarrollar sus ideas sobre el absurdo. Al ensayo filosófico (*El mito de Sísifo*) hemos dedicado ya los dos capítulos precedentes, reconstruyendo la argumentación del autor, y ahondando en las implicaciones de las tesis que en ella sostiene. Las otras dos obras se tratan, sorprendentemente, de una obra de teatro y una novela breve (*El extranjero*).

En esta sección analizaremos la obra de teatro, titulada por Camus *Calígula*, bajo un enfoque filosófico que privilegia el análisis de las ideas relacionadas con la noción del absurdo, y evita consideraciones más apropiadas para el análisis literario. Sin embargo, no por ello rechazaremos nociones de análisis teatral, cuando sirven al propósito principal que guía nuestro estudio. Para llevarlo a cabo, nos detendremos a examinar afirmaciones de los personajes, y ocasionalmente aludiremos a algunos elementos propiamente dramáticos. Asimismo, estableceremos relaciones semánticas y lógicas entre estas afirmaciones y las expresadas en *El mito de Sísifo*.

*Calígula* fue estrenada en el Teatro Hébertot de París, en 1945. Consta de cuatro actos. Entre los personajes principales se encuentran Calígula, Cesonia, amante de Calígula, Helicón, Escipión y Quéreas, patricios. Senecto, un viejo patricio, y personajes menores. Las primeras escenas ocurren en el palacio de Calígula. Entre las primeras afirmaciones que nos permiten reconstruir coherentemente en esta obra una idea del absurdo adscribible a Camus, están las que se refieren a un estado anímico de insatisfacción profunda debido a la imposibilidad de

superar los límites de la realidad, que se presenta bajo el aspecto de una suma de determinaciones y contradicciones. El protagonista, Calígula, pronuncia en la Escena V del Acto I:

Simplemente, sentí de pronto una necesidad de imposible. Las cosas tal como son, no me parecen satisfactorias” [...] El mundo, tal como está, no es soportable. Por eso necesito la luna o la dicha, o *la inmortalidad*, algo descabellado quizá, pero que *no sea de este mundo*. p. 8.<sup>186</sup>

No sorprende que la necesidad de la inmortalidad aparezca en esta serie de ideas. Parece como si la finitud de la vida del hombre fuera un motivo suficiente para proferir una lamentación.<sup>187</sup> Hablando de la muerte, nos dice el mismo personaje: “...no significa nada; sólo es la señal de una verdad que me hace necesaria la luna... verdad difícil de descubrir y pesada de llevar: los hombres mueren y no son felices” (p. 9).<sup>188</sup> Parece plausible que “no significa nada” puede interpretarse como “no tiene valía”, como una manera de expresar una profunda indiferencia ante los hechos del mundo, que Camus ha formulado ya en el *Sísifo*. Por ejemplo, cuando nos dice que “es profundamente indiferente” qué astro gira alrededor de cual otro o cuantas categorías del entendimiento hay; o, en *El extranjero*, cuando el

---

<sup>186</sup> *Simplement, je me suis senti tout d'un coup un besoin d'impossible. Les choses, telles qu'elles sont, ne me semblent pas satisfaisantes. [...] Ce monde, tel qu'il est fait, n'est pas supportable. J'ai donc besoin de la lune, ou du bonheur, ou de l'immortalité, de quelque chose qui soit dément peut-être, mais qui ne soit pas de ce monde.* (Camus, 1993, p. 48).

<sup>187</sup> El género literario del llanto o lamento fue común a la Europa medieval y tiene una presencia importante en la cultura hispánica. También se llama a sus composiciones *endechas*. La índole fúnebre de los lamentos es afín a algunas apasionadas expresiones de la literatura existencial. Desde este punto de vista, piezas de (Góngora, 1939) como “Ayer naciste, y morirás mañana”, las coplas de (Manrique 1996), o aún, en nuestra tierra, los cantos de Nezahualcōyotl (León-Portilla, 1978) tienen un fuerte sabor existencial, y deploran la condición finita de la vida humana.

<sup>188</sup> *Cette mort n'est rien, je te le jure; elle est seulement le signe d'une vérité qui me rend la lune nécessaire. C'est une vérité toute simple et toute claire, un peu bête, mais difficile à découvrir et lourde à porter. [...] Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux.* (p. 49)

protagonista declara que es indiferente si alguien muere o no, si alguien ama o no, se casa o no, etc. El hecho que no significa nada aquí es la muerte de Drusila, hermana de Calígula.

Que muera un individuo no significa nada, sin embargo, es el signo que apunta a “una verdad muy simple y muy clara, un poco tonta, pero difícil de descubrir y pesada de llevar”: ante el hecho de la muerte no puede mitigarse el sentimiento de decepción por la falta de motivos que hagan que una vida valga la pena de vivirse. Quizás, si fuéramos felices, para el emperador romano valdría la pena vivir una vida que sabemos termina con la muerte. Pero esa felicidad que la haría digna de vivirse dependería para Camus de conocer el sentido o propósito de la existencia; y, como hemos estudiado en el ensayo, este conocimiento es para él imposible. Por tanto, esa felicidad no es posible. De esta manera, Calígula no tiene ni la *dicha* ni la inmortalidad, y por eso pide “la luna”, algo “descabellado”, lo *imposible*. ¿Pero acaso sería feliz si fuera inmortal? De la concepción del absurdo de Camus se desprende que no: la eternidad de una vida absurda sería el verdadero castigo de Sísifo. Tal como el lector puede observar en el Apéndice de ese trabajo, donde se muestran paralelismos entre Camus y Lévinas, la muerte no es una solución para el absurdo, ni para el *estar encadenado* de la existencia. No hay un más allá en que una consciencia pueda atestiguar su liberación del absurdo o de la existencia, su conocimiento del verdadero propósito, o su separación de las *cadena*s del ser. Camus sabe que no puede postular ese conocimiento ulterior, de modo que indaga hasta dónde ha de llevarlo su *lógica del absurdo*.

De modo paralelo a como ocurre en el *Sísifo*, Camus hace decir al protagonista de *Calígula*: “Las cosas no se consiguen porque nunca se las sostiene hasta el fin. Pero quizás baste

permanecer lógico hasta el fin.” (p. 8)<sup>189</sup> El emperador romano de la obra teatral ha decidido trastocar el orden establecido por las normas, las costumbres y valores de la época. La intención que dirige esta voluntaria creación del desorden es mostrar a los hombres que viven en un mundo absurdo, lleno de lugares comunes y creencias injustificadas. Se puede vislumbrar, de nuevo en paralelo con el ensayo, que hay un grupo muy reducido de verdades cuya asunción tendría consecuencias devastadoras para el *sentido de la vida*, hecho de un material insustancial y endeble. Nos dice Calígula:

“[...] todo a mi alrededor es mentira, y yo quiero que vivamos en la verdad. Y justamente tengo los medios para hacerlos vivir en la verdad. Porque sé lo que les falta, Helicón. Están privados de conocimiento... (p. 8).<sup>190</sup>

Si bien en el *Sísifo* Camus mantiene una actitud escéptica y, como hemos mostrado, argumenta que el *verdadero* conocimiento es imposible para negar el conocimiento del sentido del mundo, reconoce un contado grupo de *evidencias* y certezas. De la misma manera, en esta pieza teatral el autor recoge al menos un grupo de verdades fundamentales: la primera es que *los hombres mueren y no son felices*. La obviedad de la primera afirmación desaparece al considerar que mueren –y viven– inútilmente, puesto que lo hacen sin sentido ni propósito y, según se ha visto, tanto el sentido como el propósito serían individualmente suficientes para que pudiera haber felicidad.

Otra idea importante en esta parte de la obra surge de la reflexión sobre la mentira, un elemento conceptual asociado a la idea del absurdo, pues son mentiras las hipótesis y

---

<sup>189</sup> *C'est parce qu'on ne le tient jamais jusqu'au bout que rien n'est obtenu. Mais il suffit peut-être de rester logique jusqu'à la fin.* (p. 48)

<sup>190</sup> [...] *c'est que tout, autour de moi, est mensonge, et moi, je veux qu'on vive dans la vérité ! Et justement, j'ai les moyens de les faire vivre dans la vérité. Car je sais ce qui leur manque, Hélicon. Ils sont privés de la connaissance...* (p. 49).

explicaciones que se ofrecen para expresar el sentido de la vida (ver la sección *La ciencia termina en poesía*). Hacia el final de la escena XI, dice Calígula: “La mentira nunca es inocente. Y la vuestra da importancia a los seres y a las cosas.”<sup>191</sup> (p.15). La importancia que el ser humano otorga a los seres y a las cosas es en esta obra injustificada; en repetidas ocasiones el autor abogará por una profunda indiferencia ante las cosas del mundo, entre ellas la vida individual. No es completamente claro por qué carezcan de importancia, pero se puede adivinar como fondo de esta idea la tesis de que ello se debe a la falta de sentido de la vida. Como si esta carencia de sentido asumida conceptualmente equivaliera *ipso facto* a una carencia de importancia. Sin embargo, es posible sostener sin contradicción que la vida no tiene sentido pero aun así es importante. Si quisiéramos mostrar que hay al menos una situación en que la vida conserva su importancia en la obra de Camus, podríamos observar que radicaría en la inercia natural del cuerpo que *retrocede ante la muerte*, según nos dice en el *Sísifo*. Esto tiene el sabor de una paradoja que nuestro autor con gusto agregaría a la lista de contradicciones que denuncia como propias de la irracionalidad irreductible del hombre.

Parece, entonces, como si el sentido del mundo, que muchas veces se identifica con el propósito, fuese una condición necesaria y suficiente para que la vida tenga sentido, y esto último a la vez fuera una condición de posibilidad para una vida feliz. Pero el sentido, como hemos mostrado, es para el autor un *ornato*, una suposición con que cubrimos el mundo para hacerlo habitable y familiar. Sería ilegítimo, por ello, conferir importancia a las cosas del mundo, pues, según se ve, algo tiene importancia si y sólo si tiene sentido. Pero las cosas no tienen sentido (dice el autor); por tanto, carecen de importancia. Sin embargo, el sentido común, ajeno a la lógica de Calígula, se pronuncia en contra por boca de Quéreas: “[...] no

---

<sup>191</sup> *Le mensonge n'est jamais innocent. Et le vôtre donne de l'importance aux êtres et aux choses.* (p. 60)

hay más remedio que abogar por este mundo, si queremos vivir en él.” (p. 15)<sup>192</sup>. La réplica del personaje principal es inmediata:

“No abogues, la causa está juzgada. Este mundo no tiene importancia, y quien así lo entienda conquista su libertad. Y justamente, os odio porque no sois libres. En todo el imperio romano soy el único libre. Regocijaos, por fin ha llegado un emperador que os enseñará la libertad.” (p. 15)<sup>193</sup>

Es interesante la idea de que esta libertad esté asociada a la asunción de una verdad fundamental: el mundo es absurdo y por eso no tiene importancia. Este conocimiento mínimo es también exhaustivo: agota o mina todo lo que se podría saber del mundo. Camus comparte entonces con la tradición filosófica la idea de que la verdad libera y la mentira encadena. Se diría que vivimos en una caverna de mentiras y maniobras engañosas que dan sentido a la vida, pero que hay al menos una o dos verdades que traen claridad (*lucidez*, diría Camus) a la mente. Y de sacar todas las consecuencias de estas verdades es de lo que tratan las obras de Camus sobre el absurdo, según él mismo declara. En *Calígula*, el emperador trastoca el orden familiar del mundo para dislocar una pretenciosa racionalidad que no es más que un confortable sentido común. La irracionalidad de sus edictos, la absurdidad de su conducta, su lenguaje subversivo, concuerdan con el propósito de violentar un modo de vida que se halla apuntalado en mentiras consideradas verdad. Calígula, como el autor del *Sísifo*, quiere hacer *sentir* a sus vasallos una verdad profunda y *pesada de llevar*. Como apoyaría parcialmente un Rousseau, ejercerá su poder soberano para obligar a los romanos a ser verdaderamente libres.

---

<sup>192</sup> *Et pourtant, il faut bien plaider pour ce monde, si nous voulons y vivre.* (p. 60)

<sup>193</sup> *Ce monde est sans importance et qui le reconnaît conquiert sa liberté. Et justement, je vous hais parce que vous n'êtes pas libres. Dans tout l'Empire romain, me voici seul libre. Réjouissez-vous, il vous est enfin venu un empereur pour vous enseigner la liberté.* (p. 60)

Thomas Nagel ha interpretado, en un ensayo sobre el absurdo en que dedica algunos párrafos a comentar a Camus, que uno de los rasgos típicos del sentimiento del absurdo consiste en considerar que la pequeñez y el carácter ínfimo del ser humano derivan de una comparación espacial entre el mundo y la Tierra, o temporal entre la vida humana y la duración del universo.<sup>194</sup> Si bien es cierto que hallamos indicios de esto en Camus, también lo es que esta es una manera incompleta de entenderlo. Camus no dice que el ser humano valga poco porque muere o porque su vida es breve en comparación con los eones del universo, sino que la vida humana carece de sentido porque no hay una razón para su existencia. Pero el mundo corre la misma suerte: como hemos mostrado, en el pensamiento de Camus no hay una razón suficiente, ni mucho menos eficiente, en el mundo.

#### Lógica y orden, absurdo y caos

La escena XII contiene, por su parte, un sugerente desarrollo de la idea de que el choque del deseo humano con la realidad que lo contraría es la causa de un intenso sentimiento de decepción, vinculado a aquel *incalculable sentimiento* del absurdo.<sup>195</sup> Dice Calígula a Cesonía: “Los hombres lloran porque las cosas no son lo que deberían ser.” (p. 16)<sup>196</sup> Y un poco más adelante:

“[...] de qué me sirve este asombroso poder si no puedo cambiar el orden de las cosas, si no puedo hacer que el sol se ponga por el este, que el sufrimiento decrezca y que

---

<sup>194</sup> Ver el capítulo ‘Absurd’ de (Nagel, 1979).

<sup>195</sup> También en este punto Nagel critica a Camus. Piensa que, en realidad, lo absurdo no resulta de la “colisión entre nuestras expectativas y el mundo”, sino de una “colisión en nosotros mismos” debida a nuestra capacidad de observarnos desde un punto de vista externo (Nagel, 1979). Ambas posturas, sin embargo, pueden coexistir, pues seguramente este punto de vista externo hace que Camus considere arbitrarios los valores cuya persecución quiere hacernos escapar del absurdo.

<sup>196</sup> *Les hommes pleurent parce que les choses ne sont pas ce qu'elles devraient être.* (p. 61)

los que nacen no mueran? [...] es indiferente dormir o permanecer despierto si no tengo influencia sobre el orden de este mundo” (p. 16)<sup>197</sup>

Cesonia ha hablado conciliadoramente acerca de dar una oportunidad a lo posible, que requiere dar descanso a la acuciante preocupación del emperador por superar el orden con que el mundo aparece. Lo conmina a dormir, a entregarse al sueño y, recuperado de la fatiga, a recuperar *el sabor* con el que podría disfrutar el mundo. Sentencia, casi como un lema: “Lo posible también merece una oportunidad” (*Ce qui est possible mérite aussi d'avoir sa chance*. p. 62), en un intento de atraerlo a la cordura, a la razón que Calígula se esfuerza en trastocar. Pero el emperador, desesperado, se obstina en hacer saltar los muelles de la razón. Solo podría consolarlo *cambiar el orden de las cosas*. Es fácil notar que, siguiendo la lógica *mortal* del autor, aún si fuera posible para el emperador, por mera diversión, hacer que el sol se ponga en el oriente esto le causaría tedio muy pronto, y no podría de ninguna manera contribuir a *colmar el foso* de falta de sentido. En cuanto a la disminución del sufrimiento, es un motivo importante que bien puede llamarse *existencial*. Lo mismo ocurre con el otro motivo, uno de los más recurrentes en estas obras: la inevitable muerte. Por otra parte, se puede notar cierta exaltación en el deseo de modelar el mundo según la voluntad humana. Dice Calígula: “Lo que deseo hoy con todas mis fuerzas está por encima de los dioses. Tomo a mi cargo un reino donde lo imposible es rey” (p. 17).<sup>198</sup> A esto Cesonia responde: “No podrás hacer que el cielo no sea cielo, que un rostro hermoso se vuelva feo, un corazón

---

<sup>197</sup> [...] *de quoi me sert ce pouvoir si étonnant si je ne puis changer l'ordre des choses, si je ne puis faire que le soleil se couche à l'est, que la souffrance décroisse et que les êtres ne meurent plus? [...] il est indifférent de dormir ou de rester éveillé, si je n'ai pas d'action sur l'ordre de ce monde.* (p. 62)

<sup>198</sup> *Ce que je désire de toutes mes forces, aujourd'hui, est audessus des dieux. Je prends en charge un royaume où l'impossible est roi.* (p. 63)

humano, insensible.”<sup>199</sup> Pero el monarca remata: “Quiero mezclar el cielo con el mar, confundir fealdad y belleza, hacer brotar la risa del sufrimiento.” (p. 17).<sup>200</sup>

Se puede ver que lo que Calígula quisiera es que la lógica se derrumbe, junto con el mundo que de alguna forma la “refleja”. Que ya no valga el principio de no contradicción. Que sea posible que el cielo sea y no sea cielo; que lo hermoso sea feo, que la contradicción lógica sea la expresión de una realidad trasmutada del orden al desorden. ¿Por qué quiere esto? Al parecer, por dos razones: la primera, *devoir al mundo su primera constitución* (Camus, 1942), su radical carencia de sentido; la segunda, porque dislocar la lógica –suponiendo que eso fuera posible y que la lógica y la metafísica, los conceptos y la realidad, se corresponden mutuamente– rescataría al humano de la muerte, pues, por decirlo así, si forma parte de nuestra definición el ser mortales, al destruir esa definición se liberaría a lo definido de sus notas conceptuales: ya no sería parte de nuestra definición el ser mortales. Y como la lógica es el modo en que *el ser se dice*, al cambiar el mundo cambiaría simultáneamente la lógica. La contradicción, que algo sea y no sea al mismo tiempo y en igual sentido, sería la manifestación lingüística de un mundo que ya no es reconocible racionalmente. Por ello podemos preguntar: ¿es eso posible?, podemos suponer que sí. ¿Es concebible? Al parecer, no tenemos manera de hacerlo, pues la razón es la medida de la comprensión humana. Salir de la razón, por más que sea seductor pensarlo, no es posible. Postular un mundo irracional, caótico, desorden puro, es algo que se hace, naturalmente, con y desde la razón.

Sin embargo, podemos entender los motivos que Camus tiene para imaginar, en el propósito que guía las acciones de su Calígula, un mundo cuyo desorden radicaría en que las cosas no

---

<sup>199</sup> *Tu ne pourras pas faire que le ciel ne soit pas le ciel, qu'un beau visage devienne laid, un cœur d'homme insensible. (Íbid)*

<sup>200</sup> *Je veux mêler le ciel à la mer, confondre laideur et beauté, faire jaillir le rire de la souffrance. (Íbid)*

sean lo que han sido o son ahora, o en que las cosas son y no son de alguna manera. La explicación de esto estriba en las tesis sostenidas por el autor en el *Sísifo*, relativas a la irracionalidad del mundo y a la inherente autocontradicción de la consciencia. Afirmar que la contradicción es posible es una manera de decir que el mundo puede ser absurdo. Por ello Calígula quiere lo imposible: desea que el mundo sea absurdo. Tal vez así se alivie de la pasión existencial de querer que el mundo sea de otra manera, o al menos de una más cercana a lo que la apaciguaría.

#### El don de la igualdad de las cosas

En esta parte de la escena que venimos comentando, Cesonia, la voz del sentido común, aún quiere persuadir a su emperador: “Hay lo bueno y lo malo, lo grande y lo bajo, lo justo y lo injusto. Te aseguro que todo esto no cambiará.”<sup>201</sup> Y el emperador responde:

“Mi voluntad es cambiarlo. Haré a este siglo el don de la igualdad. Y cuando todo esté nivelado, lo imposible al fin en la tierra, la luna en mis manos, entonces quizá yo mismo esté transformado y el mundo conmigo; entonces, al fin, los hombres no morirán y serán dichosos” (p. 17).<sup>202</sup>

En varios lugares de esta obra de Camus leemos la idea de que todo tiene el mismo valor, y que esto es una prueba de que en el fondo nada tiene valor. El emperador quiere hacer que todas las cosas sean iguales en valor y se tornen indistinguibles en una superficie exenta de

---

<sup>201</sup> *Il y a le bon et le mauvais, ce qui est grand et ce qui est bas, le juste et l'injuste. Je te jure que tout cela ne changera pas.* (p. 63)

<sup>202</sup> *Ma volonté est de le changer. Je ferai à ce siècle le don de l'égalité. Et lorsque tout sera aplani, l'impossible enfin sur terre, la lune dans mes mains, alors, peut-être, moi-même je serai transformé et le monde avec moi, alors enfin les hommes ne mourront pas et ils seront heureux.* (p. 63)

criterios axiológicos. Con esto puede justificarse una profunda indiferencia ante las cosas, nacida de la pasión existencial. Lo mismo puede hacerse en relación con las vidas humanas, como hemos ya observado. De esta manera, todas las vidas valen lo mismo, lo cual significa que no valen nada. Valen lo mismo (nada) porque carecen de sentido, y carecer de sentido es no valer.

Es oportuno preguntar si no hay aquí una estrategia argumentativa que, diríamos ahora, invierte el orden lógico de las cosas. Parece como si se pretendiera justificar algunas tesis para acreditar algunas disposiciones o actitudes que podríamos llamar existenciales, pero, a la vez, da la impresión de que esas actitudes estuviesen primero como motivadoras de la argumentación. Como si fuesen de antemano el lugar al que se llegará. Hay que decir, en descargo del autor, que así lo ha anunciado en el ensayo: el absurdo es un punto de partida, no una conclusión. Aquí hemos estado analizando, sin embargo, la urdimbre argumentativa desplegada desde ese punto de partida. Y esto nos hace reconocer que, junto al sentimiento absurdo se encuentran ya desde el principio algunos otros sentimientos, como una indiferencia decepcionada ante el mundo, o la frustración porque éste no es como se quisiera.

Es interesante observar en la respuesta de Calígula el nexos y la ilación de las ideas: igualdad de las cosas del mundo, realidad de lo imposible, transformación del mundo y el hombre, inmortalidad y dicha. La igualdad parece tener un papel equivalente al de la mezcla y confusión de todo, en cuanto ambas apuntan a que lo imposible se ha vuelto real. Pues esta igualdad encubre falta de sentido: las cosas pierden sus determinaciones, la esencia que permite individualizarlas lógicamente, dejándolas, en esta imagen, como un conglomerado de cosas anodinas y sin nombre (si tuvieran nombre sería porque aún sería posible

distinguir las).<sup>203</sup> Lo absurdo está a un paso. Tan absurdo sería un mundo de objetos indistinguibles como aquel, imaginado en el *Sísifo*, rodeado de los muros del sinsentido. Es notable y admirable la profunda intuición de Camus de que el mundo y la lógica se entreveran de manera casi indistinguible; de que la metafísica, la forma bajo la que comprendemos el mundo, tiene en la lógica un vehículo de expresión privilegiado y con pretensiones de exclusividad. Por eso resulta tan interesante el asedio que el autor hace de ambas nociones y de la red de nociones asociadas a ellas: lógica, razón, irracionalidad, metafísica, conocimiento, imposibilidad, posibilidad. También es claro que, en el fondo, debajo de los de igualdad y valor tematizados por Camus, juegan los conceptos metafísicos de necesidad y contingencia. Tanto en el ensayo como en la obra que comentamos, Camus se opone a la Necesidad con que se piensa el mundo, ordenado, causado, regulado por leyes, orientado a un fin.<sup>204</sup> Dado que todo es contingente, podríamos reformular sin traicionar su pensamiento, nada vale.

Si Calígula pudiera realizar su propósito de instaurar lo imposible, lo absurdo, defendido por el autor en el plano lógico, sería de hecho la manera en que el mundo es. Una de las consecuencias deseables de este mundo imaginario sería transformar al hombre también, rescatándolo de la muerte y la falta de sentido, y abriéndole el camino a la felicidad. Inmortalidad, sentido y felicidad constituirían la aspiración mayor de Calígula. A esta aspiración se opone el mundo tal como de hecho es, y dado que su manera de ser es expresada por la lógica como una suma de determinaciones y límites, la noción de racionalidad puede

---

<sup>203</sup> Deni Gamboa nos ha hecho ver que otra interpretación posible de esta mezcla y confusión de las cosas remite al concepto de unidad; es decir, que un resultado de la indeterminación de las cosas es su reunión en una unidad indiferenciada. Esto es congruente con la aspiración a la unidad y el *apetito de absoluto*, impulsos básicos de la afectividad ante el absurdo, según ha desarrollado Camus en el ensayo.

<sup>204</sup> Ver especialmente el comentario a Nietzsche, en *Un argumento por enumeración*, en el capítulo II de este trabajo.

considerarse imagen y compendio del orden del mundo, hostil al hombre. Por esta razón Camus debe problematizar y hacer estallar, si puede, la racionalidad.

Quien nos lee sabe que nuestro autor es a menudo colocado entre las filas de quienes han defendido la irracionalidad, junto a Nietzsche, Kafka, Dostoyevski, Kierkegaard o Shéstov, pensadores que figuran todos, por cierto, en el ensayo ya estudiado. Aunque es claro a la distancia que hay razones vitales, históricas, para el desencanto de la razón en numerosos autores de diversas corrientes filosóficas y literarias, no necesitamos sumergirnos en un estudio comparado del pensamiento irracionalista para señalar, como aquí hacemos, las razones profundas que Camus tiene para formular su crítica.

Volviendo a la nuestra, aún si concedemos el sinsentido y la consecuente infelicidad que éste provoca, en la exposición de Camus, nos es difícil ver por qué la mortalidad del hombre contribuya de un modo significativo a la falta de sentido de la vida. Es verdad que no es esto lo que afirma directamente Camus, pero la idea aparece continuamente sugerida. La tradición filosófica ha observado a menudo que la inmortalidad no podría ser la solución de la insatisfacción del hombre. Se dice que moriría de aburrimiento. Que los dioses envidian la condición humana. Centrándonos solo en el tema de Camus, podemos recordar a un autor contemporáneo a él, Lévinas, quien bajo el tema de lo que llama el *encadenamiento* a la existencia, explica por qué tampoco la inmortalidad es una solución para ese aprisionamiento, que se diría constitutivo del existir mismo.<sup>205</sup> De modo análogo, un hombre inmortal aún ha de enfrentar el problema del sentido planteado por Camus y, si éste tiene razón, su condena, metafórica hasta ahora, sería atroz porque sería eterna y real. Es fácil ver que no hay

---

<sup>205</sup> Ver el Apéndice para un comentario de los paralelismos, concordancias y diferencias entre estos dos autores, en torno al tema de la *evasión*.

escapatoria: siempre el preguntar del ser humano apunta a las razones por las cuales el mundo es como es. Un mundo eternamente absurdo para un hombre inmortal aún será la fuente de un intenso drama intelectual que no puede ser zanjado dentro de los límites de la razón, pero tampoco fuera de ellos. La razón busca razones, causas. Su juego es desde el principio el del sentido. Por ello es tan importante seguir y profundizar las ideas de un pensador como Camus, brillante defensor del absurdo, pues esta es una manera de indagar los límites del sentido, las nociones que lo constituyen y se le oponen, la manera en que se articulan las ideas en este juego de la razón que Camus ha llamado *mortal*, pues le va la vida en ello.

#### El sentido de la vida y la moral

En el Acto II, en cóncave conspirativa, los patricios manifiestan su preocupación por las acciones de Calígula. Quéreas representa, nuevamente, la voz de la razón que no consiente en aceptar la absurdidad del mundo. En la Escena II de este acto profiere:

Pone su poder [Calígula] al servicio de una pasión más elevada y mortal, nos amenaza en lo más profundo que tenemos. Y sin duda no es la primera vez que entre nosotros un hombre dispone de poder sin límites, pero por primera vez lo utiliza sin límites, hasta negar el hombre y el mundo. Eso es lo que me aterra en él y lo que quiero combatir. Perder la vida es poca cosa, y no me faltará valor cuando sea necesario. Pero ver cómo desaparece el sentido de esta vida, la razón de nuestra existencia es insuportable. No se puede vivir sin razones. (p. 22)<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> *Mais il met son pouvoir au service d'une passion plus haute et plus mortelle, il nous menace dans ce que nous avons de plus profond. Sans doute, ce n'est pas la première fois que, chez nous, un homme dispose d'un pouvoir sans limites, mais c'est la première fois qu'il s'en sert sans limites, jusqu'à nier l'homme et le monde. Voilà ce qui m'effraie en lui et que je veux combattre. Perdre la vie est peu de chose et j'aurai ce courage quand il le faudra. Mais voir se dissiper le sens de cette vie, disparaître notre raison d'exister, voilà ce qui est insupportable. On ne peut vivre sans raison (p. 73).*

Este grupo de ideas condensa nuevamente las expresadas ampliamente por Camus en el ensayo. En efecto, el absurdo niega al hombre y al mundo. Los niega porque niega a la razón y por ende la inteligibilidad que se fundamenta en la razón. Niega al hombre porque rechaza su concepto, en el que figura como atributo esencial la razón. Ya hemos visto, en el estudio dedicado al ensayo, que la estrategia para esta negación depende de atacar a la razón por medio del hallazgo de contradicciones insolubles en la constitución misma del pensamiento. Niega al mundo porque le ha arrebatado también las *razones seminales*, los principios metafísicos de afinidad que podrían hacerlo inteligible. Lo ha declarado así en el *Sísifo*: el mundo es irracional, atribuirle algún sentido es siempre una petición de principio, un artificio de la necesidad humana, de la afectividad que quiere superar la soledad<sup>207</sup>, pero en todos los casos examinados por Camus, se trata de un recurso a la *evasión*. Pues no es posible *revestir* de sentido, legítimamente, a algo que carece de él. Para Camus, el mundo no es semejante a nosotros en cuanto a la razón; ha dicho antes: es un *muro absurdo*. Dada esta diferencia de naturaleza, no hay posibilidad ninguna de que alguna semejanza le permita conocer el mundo al hombre. No hay por tanto conocimiento del mundo. Tampoco puede haberlo en consecuencia de *su* sentido.

Es importante subrayar, en este orden de ideas, lo que Quéreas afirma hacia el final de su intervención: el sentido de la vida hace posible vivir la vida. Podemos abundar diciendo que es la brújula y el oriente que da significado a las acciones, inteligibilidad a nuestras elecciones, razón a nuestra forma de vivir. Si el sentido de la vida desaparece, se retira el

---

<sup>207</sup> La noción de orfandad, la causa originaria de esta soledad, está presente implícitamente en los desarrollos de Camus y es común, como el lector sabe, en la literatura existencial. Refiere al estado de *arrojamiento* del hombre en el mundo y su *abandono*. Los alcances de estas nociones son vastos. Como interpreta (Honderich, 2015), con ellas se da la tematización existencialista del descubrimiento de que la religión o la ciencia no pueden ser ya las fuentes de la autoridad ética.

suelo que pisamos y, dice el personaje, la existencia se torna insoportable. Su afirmación final es aceptable para cualquiera: “No se puede vivir sin razones.” Incluso vivir sin razones porque no las haya es asumir una única “razón”: que no hay razones. Una interesante consecuencia de todo esto es que se hace claro que no es posible salir del juego de las razones. Toda argumentación que defienda la irracionalidad o la asignificación de lo que decimos del mundo, o de nosotros, corre el riesgo de caer en una autocontradicción performativa. Es decir, si nada tiene sentido, tampoco lo tiene el enunciado de que nada tiene sentido. Y si este enunciado no tiene sentido, ¿para qué se dice? Pero de esta observación lógica de todos conocida es también, por supuesto, consciente Camus.

Quizás por eso, sagazmente nos ha dicho en su ensayo que su tema es el sentimiento (el “incalculable sentimiento”) del absurdo, no la noción de absurdo, y que ha de llevar, sin embargo, hasta las últimas consecuencias la lógica a que da aliento ese sentimiento. En esta parte del trabajo, hemos hecho notar algunos de los sentimientos congregados en torno a aquel sentimiento primario, que es, usando una metáfora, la tónica o dominante de una misma melodía discursiva, ejecutada con importantes variaciones y matices en cada una de las obras que conforman su trilogía del absurdo.

De momento, cabe observar en lo dicho por Quéreas una idea interesante: parece preferible morir por defender una vida que tiene sentido a perder el sentido de esa vida. Perder la vida es poca cosa ante la perspectiva de perder lo que le da sentido. Puede decirse que Camus expresa su observación de una verdad psicológica común: lo que tomamos por el sentido de la vida *es lo más profundo que tenemos*. No es algo a lo que podamos renunciar fácilmente, sino algo fuertemente arraigado en nuestra consciencia y que protegeremos espontáneamente, o con obstinada resistencia. Tan honda es la manera en que el sentido de

la vida organiza nuestra vida, que, como los patricios de la pieza dramática, el encuentro con una filosofía del absurdo tal como la impuesta por Calígula podría suscitar la violencia. Dice Quéreas: “[...] es una filosofía sin objeciones. No queda otro remedio que golpear cuando la refutación no es posible.” (p. 22)<sup>208</sup>

Las acciones de Calígula, como se ha referido, destruyen el orden público debido al ataque a las formas de vida, tradiciones e instituciones. No sorprende entonces que, como expresa Quéreas, la conspiración se trate de “recobrar la paz en un mundo de nuevo coherente.” (p. 22).<sup>209</sup> Y el Primer patricio del elenco de personajes manifiesta la gravedad del atentado que el emperador comete contra ellos:

Para nosotros, ¿verdad?, la cuestión es ante todo moral. La familia tiembla, el respeto al trabajo se pierde, la patria entera está entregada a la blasfemia. La virtud nos pide socorro, ¿nos negaremos a escucharla? (p. 23)<sup>210</sup>

En *El mito de Sísifo*, Camus nos ha hablado de evasiones del absurdo, señaladamente, de la esperanza de una vida futura, de la idea de una vida eterna que supera a la vida terrena y, mediante esa superación o trascendencia, la dota de propósito y razón. Ha hecho también un interesante análisis psicológico del proceso que lleva del absurdo dictaminado por la razón hacia lo que siguiendo a Kierkegaard llama el *salto* de la fe. En *Calígula* podemos leer llanamente lo que está en el fondo de la cuestión del sentido de la vida: “la cuestión es ante todo moral.” Camus ha expresado también en el ensayo esta cuestión por medio del célebre pasaje de (Dostoyevski, 2019): “si Dios no existe, todo está permitido.” En la cultura

---

<sup>208</sup> [...] *c'est une philosophie sans objections. Il faut bien frapper quand on ne peut réfuter* (p. 74).

<sup>209</sup> [...] *désireux seulement de retrouver la paix dans un monde à nouveau cohérent. (Ibid)*

<sup>210</sup> *Pour nous, n'est-ce pas, vous autres, la question est avant tout morale. La famille tremble, le respect du travail se perd, la patrie tout entière est livrée au blasphème. La vertu nous appelle à son secours, allons-nous refuser de l'entendre?* (p. 75)

occidental, el sentido de la vida guarda una estrecha relación con la creencia en un dios personal, y esta creencia, a su vez, tiene un profundo vínculo con la moral. Como el gran escritor ruso, Camus tiene la profunda comprensión de la raíz religiosa de nuestra moral. Por más que esto no sea evidente y esté oculto bajo las sucesivas capas de los procesos de secularización, es posible alcanzar, por medio de una adecuada *excavación* histórica, el limo cultural originario del que ha emergido la moral moderna y, junto con ella, las ideas del sentido y el propósito de la existencia.<sup>211</sup>

Si nuestro lector recuerda, el análisis precedente (Capítulos I y II) nos ha permitido ahondar en la estructura conceptual del absurdo. Un elemento importante del sistema es la triple relación hombre-mundo-absurdo con que Camus expone sus ideas. El examen de las nociones relevantes asociadas a este tema nos ha servido para señalar cómo, en el fondo de la cuestión, persisten ideas de carácter religioso. Así, pudimos establecer que la idea de Dios se sugiere en el fatal Destino que encadena a Sísifo. Se insinúa también detrás del rechazo de cualquier tipo de causa del mundo; está detrás de la afirmación de la irracionalidad del mundo. En suma, en cada embate de Camus a la razón se adivina un contendiente silencioso que posiblemente permea prácticamente todas nuestras creencias y sostiene implícitamente nuestras cosmovisiones.<sup>212</sup> La perspectiva de un mundo racional, donde un hombre racional comprende su sentido y el de su vida, es de origen religioso: un pensamiento –logos–

---

<sup>211</sup> Un importante ejemplo en este sentido es el trabajo del filósofo Karl Löwith, quien muestra prolijamente en (Löwith, 2007) la semejanza estructural entre buen número de filosofías de la historia seculares y la historia de la salvación judeo-cristiana. Donde ha parecido que hay laicismo y emancipación del pensamiento en cuanto al propósito de la historia (universal y personal), nos muestra la profunda semejanza de ese pensamiento con la escatología religiosa, al punto que a veces parece que sólo se ha operado, en la cultura, un desplazamiento de la idea de Dios por la de Progreso.

<sup>212</sup> Proudhon, uno de los autores estudiados por Löwith, con gran penetración y consciencia de esta cuestión, escribió: “no sabiendo si mis fórmulas, a mi pesar teológicas, deben ser tomadas en sentido propio o en sentido figurado [...] Estamos llenos de la Divinidad, *Jovis omnia plena*; nuestros monumentos, nuestras tradiciones, nuestras leyes, nuestras ideas, nuestras lenguas y nuestras ciencias, todo está infectado de esa indeleble superstición, fuera de la cual no podemos hablar ni obrar, y sin la cual ni siquiera pensamos.” (1848), p. 87.

universal, del cual el humano participa, difunde sus simientes por el mundo para que el Sentido prevalezca. El Cosmos (κόσμος), por definición nominal, es orden, medida, Razón.

En el ensayo, por medio del análisis llegamos al núcleo cultural contra el que combatía la idea de absurdo. En *Calígula* los propios personajes nos lo han brindado: las costumbres, las instituciones, la familia, la moral, son el blanco del ataque del monarca, la manera de hacer saltar los resortes del sentido e introducir el absurdo en la vida. Como el Primer patricio declara, el ingreso del absurdo ataca la moral y por eso la virtud pide socorro. El derrumbamiento hipotético del orden cotidiano permitiría el diseño y construcción de un nuevo mundo. Podemos reconocer aquí una intención no declarada de Camus en estas obras que estudiamos, pero expuesta abiertamente en obras como *El hombre rebelde* (Camus, 1978), a saber, la de argumentar a favor de una nueva moral cuyas virtudes y actitudes básicas se espigarán sobre el fondo humeante de la destrucción del sentido de la vida y la instauración de un mundo absurdo.

### La lógica contra la lógica

Tal como hemos resaltado, la motivación profunda de Camus parece radicar en el deseo de oponerse a una moral que se apoya en lugares comunes de una racionalidad familiar, es decir, de un modo de pensar acrítico que se considera esencialmente correcto. Naturalmente, esta oposición se extiende a las posturas filosóficas en que dicho pensamiento se apoya, por ejemplo, un realismo ingenuo, metafísico y epistemológico (es del todo claro que Camus rechazaría también el realismo moral), por el cual el sentido común afirma la existencia del mundo y el conocimiento del mundo como es realmente, y un racionalismo optimista, por el

que cree que la razón basta como medio de adquisición de ese conocimiento. Hemos subrayado que la argumentación de Camus es próxima a la del idealismo filosófico, aunque esta se despliegue usando metáforas y otras figuras retóricas del discurso. También son notorias las declaraciones abiertamente escépticas en relación con la posibilidad del conocimiento, así como los roces con el nihilismo moral. En cuanto a la fuente del conocimiento, Camus, vía la fenomenología, puede adscribirse al empirismo, por el papel que otorga a la experiencia del mundo como criterio de discernimiento de los modos de aparecer de la realidad. Claro está que con esto solo indicamos coincidencias parciales, puntos de intersección del pensamiento de Camus con diferentes posturas filosóficas.

Ahora bien, podría parecer que al no ser Camus un filósofo profesional desconoce las técnicas de la argumentación formal, es ajeno al rigor y el suyo es un intento errático y desordenado de persuasión. Pero es notorio, al leer sus textos, que Camus tenía buen bagaje filosófico, intuición y agudeza filosóficas, además de una brillante capacidad de expresión. Con seguridad ha evitado la aridez del formalismo, enlazar silogismos, la exposición monótona de un sistema filosófico, y en su lugar ha preferido, como él mismo nos dice en sus *Carnets* (Camus 2014), pensar con palabras, no con conceptos. Es decir, con un “equilibrio de evidencia y de lirismo” que le permitieran alcanzar al mismo tiempo “la emoción y la claridad” (Benítez, 2016, p. 18).

Hay en Camus, sin embargo, una franca indisposición contra el razonamiento lógico escolástico, modelo del que denomina *pensamiento injusto*, y una crítica contra el uso incongruente de la lógica en varios momentos de su obra. Pero él mismo juega en el terreno de la lógica, y argumenta continuamente en favor de sus tesis, en el ensayo, o disemina a lo largo de la obra teatral razones que dibujan de diferente modo la misma concepción del

absurdo. Muestra también a menudo una habilidad lógica notable, tanto en las inferencias que realiza como en la agudeza para vislumbrar implicaciones, implicaturas, problemas lógicos, callejones sin salida. Camus es cauto y sagaz, camina sigiloso entre la intrincada maleza conceptual del absurdo.

No es, entonces, un lego lógico ni filosófico. Con lógica, se burla de la lógica. En tono paródico, los personajes de la pieza teatral también argumentan. Por ejemplo, en la escena IX de la parte que comentamos, Helicón, un patricio, lee la “sección III, párrafo primero” de un *Tratado sobre la ejecución* que ha compuesto Calígula:

“La ejecución alivia y libera. Es tan universal, fortalecedora y justa en sus aplicaciones como en su intención. Muere el que es culpable. Se es culpable por ser súbdito de Calígula. Ahora bien, todo el mundo es súbdito de Calígula. Luego todo el mundo es culpable. De donde resulta que todo el mundo muere. Es cuestión de tiempo y paciencia.” (p. 30).<sup>213</sup>

Así, luego del elogio de las virtudes de la ejecución, tenemos el breve argumento: Si alguien es culpable, entonces morirá. Si alguien es súbdito de Calígula, entonces es culpable. Todos son súbditos de Calígula. Por tanto, todos son culpables. Por tanto, todos morirán.

No es necesario formalizar el argumento para notar que Calígula ha encadenado impecablemente las premisas y las conclusiones de su argumento por medio de reglas deductivas. Desenfadadamente, el tirano lleva hasta el fin, con fácil habilidad, la lógica que quiere instaurar. Tal vez podemos ver aquí materializada la intención del personaje de subvertir el orden de la racionalidad con sus propios medios. La obra de teatro le da a Camus

---

<sup>213</sup> “« *L'exécution soulage et délivre. Elle est universelle, fortifiante et juste dans ses applications comme dans ses intentions. On meurt parce qu'on est coupable. On est coupable parce qu'on est sujet de Caligula. Or, tout le monde est sujet de Caligula. Donc, tout le monde est coupable. D'où il ressort que tout le monde meurt...*” (p. 89)

un medio idóneo para, por medio de Calígula, criticar la sencilla racionalidad del sentido común, que se apoya en premisas compartidas acerca de la moral, el Estado, la familia, el trabajo, etc. Ha retenido la forma en el uso de argumentos y cambiado el contenido de las premisas, e inferido sus consecuencias, de manera habitual, aunque sean ahora desastrosas. La lógica, así, le sirve de instrumento para generar el sentimiento del absurdo.

Lo mismo ha ocurrido en el Acto I, escena IX, cuando Calígula ha declarado su voluntad de usar la lógica para deducir todas las consecuencias del sentido común de sus súbditos, que están preocupados por el Tesoro Público, en lugar de ver lo absurdo de esa preocupación.

Profiere:

“Todos los que piensan como tú deben admitir este razonamiento y considerar que la vida no vale nada, ya que el dinero lo es todo. Entretanto, yo he decidido ser lógico, y como tengo el poder, veréis lo que os costará la lógica.” (p. 13)<sup>214</sup>

#### Parodia y crítica de la divinidad

En la Escena I del Acto III encontramos una interesante y fuerte crítica que evidencia una concepción particular de la divinidad. El teatro ofrece al autor la posibilidad de poner ante los ojos, sin ser explícito, alguna realidad. La *mimesis* o, si se prefiere en este caso, la parodia, permite expresar con libertad lo que no puede decirse normalmente con tanta franqueza. En una mezcla de drama con comedia y sátira (“*El telón se abre sobre una especie de barraca de feria*”, se dice en las acotaciones.), el virtual espectador vería una representación dentro

---

<sup>214</sup> *Tous ceux qui pensent comme toi doivent admettre ce raisonnement et compter leur vie pour rien puisqu'ils tiennent l'argent pour tout. Au demeurant, moi, j'ai décidé d'être logique et puisque j'ai le pouvoir, vous allez voir ce que la logique va vous coûter.* (p. 57)

de otra representación, el sorprendente recurso que la crítica literaria entiende como *teatro dentro del teatro*. La escena es carnavalesca, en el sentido que acuñara (Bajtín, 2003), pues un Calígula disfrazado de la diosa Venus hace su aparición con “*ruido de címbalos y tambores*”. Unos voceros anuncian que Calígula, César y dios al mismo tiempo, “ha prestado su forma humana” a la divinidad. Convocan: “Acercaos, groseros mortales, el milagro sagrado se opera ante vuestros ojos. Por un favor especial al reino bendito de Calígula, los secretos divinos se ofrecen a todos los ojos.” (p. 40)<sup>215</sup> Naturalmente, la semiótica de la representación hace que los significados de los *códigos* (diálogos, escenario, vestuario, etc.) jueguen entre la ficción, la burla, la transgresión de las normas y la verdad.<sup>216</sup> Un Calígula “*disfrazado de Venus grotesca, aparece sobre un pedestal.*” (p. 41) Personaje de una obra él mismo, representa ahora en ella a otro personaje, extravagante y grotesco, creando una atmósfera de burla, ridículo y escarnio de lo sagrado.

Claman los anunciantes, también doblemente disfrazados:

CESONIA. ¡Acercaos, señores! Adorad y dad vuestro óbolo. El misterio celestial hoy está al alcance de todos los bolsillos.

*Címbalos.*

HELICÓN. El Olimpo y sus entretelones, sus intrigas, sus pantuflas y sus lágrimas. ¡Acercaos! ¡Acercaos! ¡Toda la verdad sobre los dioses! (p. 40)<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> *Approchez, grossiers mortels, le miracle sacré s'opère devant nos yeux. Par une faveur particulière au règne béni de Caligula, les secrets divins sont offerts à tous les yeux.* (p. 109).

<sup>216</sup> La semiótica aplicada al teatro comprende que en el teatro se da la convergencia simultánea, en diferentes niveles que corresponden a los elementos heterogéneos en juego, de diferentes sistemas de significación. Ver, por ejemplo, (de Toro, 1992).

<sup>217</sup> *CAESONIA/ Approchez, Messieurs! Adorez et donnez votre obole. Le mystère céleste est mis aujourd'hui à la portée de toutes les bourses. Cymbales. HÉLICON/ L'Olympe et ses coulisses, ses intrigues, ses pantoufles et ses larmes. Approchez' Approchez! Toute la vérité sur vos dieux ' (p. 110)*

Comienza entonces la *adoración*, y se hace repetir a los espectadores (los patricios) “la oración sagrada Calígula-Venus”. Algunas de las más relevantes líneas de esta oración expresan:

“Instrúyenos sobre la verdad de este mundo, que consiste en no tenerla...” “Y concédenos fuerzas para vivir a la altura de esta verdad sin igual...” “Cólmanos de tus dones, extiende sobre nuestros rostros tu crueldad imparcial, tu odio objetivo; abre por encima de nuestros ojos tus manos llenas de flores y de crímenes”.<sup>218</sup>

La primera frase está en concordancia con lo que podríamos considerar un lema de las obras que hemos estado examinando. La única verdad indudable en ellas es que no hay verdad en el mundo. Las consecuencias que esta única verdad pueda tener para la vida es el asunto de la reflexión ética de Camus, esbozada en el ensayo y, posteriormente, desarrollada en *El hombre rebelde* (Camus, 1978). Esta verdad conduce directamente hacia el absurdo y el desafío que éste plantea a la razón, que nunca es eliminada, aunque sí limitada, y es el objeto de una fuerte crítica que mina la confianza en ella y niega su poder para encontrar sentido.

Las siguientes frases entregan una inesperada noción de la divinidad que hace pensar en la desesperación o desesperanza que suscita en algunos autores existencialistas el problema del mal. Repare quien nos lee en que forma parte de los dones divinos la *crueldad imparcial*, y de sus atributos el *odio objetivo*. Tanto en lo que ofrece como en lo que tiene la divinidad hay una inclemencia brutal. Puede leerse en estas líneas un clamor y una lamentación. La Venus de la escena representa a una divinidad que no es la romana, entre cuyos epítetos clásicos no figuran el odio o la crueldad. Es dable suponer que bajo la máscara de Venus está

---

<sup>218</sup> « Instruis-nous de la vérité de ce monde qui est de n'en point avoir... » [...] « Et accorde-nous la force de vivre à la hauteur de cette vérité sans égale... » [...] « Comble-nous de tes dons, répands sur nos visages ton impartiale cruauté ta haine tout objective ; ouvre au-dessus de nos yeux tes mains pleines de fleurs et de meurtres. » (p. 112).

el rostro de una divinidad injusta, capaz de odiar, de ser cruel y de quitar la vida. Jugando con las palabras, en el estilo de Camus, su lógica es inhumana y, como al rey Calígula, no hay quien pueda reprocharle sus crímenes.

La letanía de atributos y dones va *in crescendo*:

“Acoge a tus hijos extraviados. Recíbelos en el desnudo asilo de tu amor indiferente y doloroso. Danos tus pasiones sin objeto, tus dolores privados de razón y tus alegrías sin porvenir...” (p. 42)<sup>219</sup>

Es oportuno relacionar estas expresiones decepcionadas con las ideas manifestadas en el ensayo, referentes al vínculo de la idea de Dios con la moralidad y el sentido o propósito de la existencia. Da la impresión de que en estos pasajes de la obra teatral encontramos los motivos de un desencanto profundo que conducen a la negación del dios que da sentido a la existencia y fundamento a la moralidad. La idea no es nueva, sin embargo. El problema de la existencia del mal en el mundo es incompatible con la creencia en un dios omnisciente, omnipotente y que sólo quiere el bien. Si bien muchos han encontrado en el libre albedrío del ser humano la solución –debida a San Agustín– que evita atribuir a la divinidad el mal, salvando sus atributos tradicionales, muchos más, de aguda y profunda sensibilidad ante el mal moral, no pueden consentir en soluciones como ésta, considerada exculpatoria. Si Dios existe, dirán, permite la crueldad, odia y es indiferente ante el dolor humano.

Este parece ser el caso en estos pasajes. El escritor se permite denunciar a un dios inclemente que dona a los hombres amor doloroso, pasiones sin objeto, dolores irracionales y alegrías sin porvenir. Este clamor es la expresión del sentimiento de la absurdidad del mundo. Es

---

<sup>219</sup> « Accueille tes enfants égarés. Reçois-les dans l'asile dénudé de ton amour indifférent et douloureux. Donne-nous tes passions sans objet, tes douleurs privées de raison et tes joies sans avenir... » (p. 113).

decir, el sentimiento del absurdo es también el resultado de elevar lamentaciones e interrogaciones sobre la razón del sufrimiento y el dolor humanos, y de no recibir respuesta. La consecuente atribución a la divinidad de crueldad, maldad, odio, indiferencia, es un paso entendible y natural. Los sentimientos de decepción, desesperanza, frustración, impotencia, como los aquí expresados, son parte importante de la génesis del sentimiento del absurdo.

La crítica de la divinidad tiene también la intención de negarla. Cuando se elimina la figura de Dios, ha quedado, sin embargo, el ser humano con el sentimiento del absurdo. Este es, tal como Camus señala en el ensayo, el *punto de partida* de una lógica que intenta sacar todas las consecuencias de la orfandad del humano en un mundo que ha quedado ya sin fundamento ni sentido. Sin embargo, los restos de este naufragio (para usar una metáfora que Camus retiene de Jaspers) muestran la concepción del mundo en que ocurrió. En el fondo de esta tragedia<sup>220</sup> de la desilusión humana se adivinan las figuras que lo poblaron. Cuando Camus niega la racionalidad al mundo, niega al dios que, al ser su causa, lo haría inteligible. Cuando niega la posibilidad del conocimiento, niega que sea posible, en consecuencia, el conocimiento del sentido del mundo. Así, no hay sentido que conocer porque no hay un ser que lo conceda con su mera existencia. Ha quedado descartada la opción de obtener el sentido de la vida y del mundo por la vía de Dios.

Hemos establecido en el análisis del *Sísifo* el marco metafísico en el que surge la tríada del absurdo de Camus. Hemos también observado que nociones tales como Destino, condena, prisión, castigo, remiten inevitablemente a una concepción teísta que da sentido a la vida humana. Es decir, donde parece haberse eliminado la figura de un dios personal, ésta persiste

---

<sup>220</sup> Estudiosos de Camus como (Ramírez, 2001) hablan del pensamiento trágico del autor, y encuentran la justificación de ello en estudios comparados en que intervienen autores trágicos y la investigación de las características distintivas de lo trágico.

aún bajo la oscura alusión a la fatalidad del destino. ¿Ante quién sonrío con dignidad rebelde Sísifo? No es ante un mundo absurdo, sino ante las causas que lo han hecho absurdo. Pues la propia lucidez buscada por Camus dicta que no hay razón para desesperar de un mundo absurdo. Lo sabe bien: “lo único que puede decirse, es que [el mundo] no es racional”, nos ha dicho en el ensayo. Sin embargo, podemos entender la crisis de los valores y la razón en el tiempo histórico de nuestro autor, el “mal del ánimo” que puede provocar la guerra, el genocidio. Podemos comprender la desesperanza, la conmoción del sentido de la vida, la sensación de su pérdida.

La referencia al tiempo histórico de nuestro autor puede explicar por qué el sentimiento existencial es tan agudamente dolorido. Hacia el final de la oración citada aparece un motivo importante porque aparece en cada una de las obras consideradas en este trabajo, así como en otros lugares de la pieza teatral; una vez más, se trata de una indiferencia que nace de considerar que nada vale porque todo vale igual. Corean los Patricios: “Embriáganos con el vino de tu equivalencia y sácanos para siempre en tu corazón negro y salino”. (p. 42)<sup>221</sup> Como veremos en el siguiente capítulo, dedicado a *El extranjero* (Camus, 2012), la indiferencia ante las cosas del mundo tiene un papel central en el pensamiento del absurdo camusino.

De momento, la diatriba contra “los dioses” sigue en la escena II. Calígula habla de la “estupidez y el odio de los dioses”, y agrega algo de interés para nosotros, dado que confirma nuestra interpretación de que la noción de destino encubre la de la divinidad: “Nadie comprende el destino y por eso me erigí en destino. He adoptado el rostro estúpido e

---

<sup>221</sup> « *Enivre-nous du vin de ton équivalence et rassasienous pour toujours dans ton cœur noir et salé.* » (p. 113).

incomprensible de los dioses.” (p 45).<sup>222</sup> A riesgo de cansar al lector, observemos que el rostro detrás del mundo incomprendible es el de un dios que no responde a los clamores del ser humano.

### La imposible felicidad

En la escena V de esta parte de la obra hay una reiteración de la relación antitética entre lo posible y lo imposible, con que se tematiza el absurdo. En soliloquio ante el espejo, Calígula se pregunta:

“Si te trajeran la luna, todo cambiaría, ¿verdad? Lo imposible resultaría posible y al mismo tiempo, de una vez, todo se transfiguraría. ¿Por qué no, Calígula?” (p. 50).<sup>223</sup>

Y se responde a sí mismo que habría de *perseguir la lógica* hasta el final, sin importar que lo imposible resultara posible. Su empeño es llevar a sus “últimas consecuencias” el vehemente deseo de trastocar el mundo humano para hacer ver a sus súbditos que la vida es absurda.

En la siguiente escena, Calígula dialoga con Quéreas. El autor expresa una vez más, por medio del patricio, que los seres humanos no pueden vivir en un mundo desordenado e irracional: “Tampoco yo quiero vivir en semejante universo. Prefiero la seguridad.”<sup>224</sup> Y la

---

<sup>222</sup> *On ne comprend pas le destin et c'est pourquoi je me suis fait destin. J'ai pris le visage bête et incompréhensible des dieux.* (p. 119)

<sup>223</sup> *Si l'on t'apportait la lune, tout serait changé, n'est-ce pas ? Ce qui est impossible deviendrait possible et du même coup, en une fois, tout serait transfiguré.* (p. 127)

<sup>224</sup> *Moi non plus, je ne veux pas vivre dans un tel univers. Je préfère me tenir bien en main.* (p. 130)

réplica del monarca también se repite: “La seguridad y la lógica no marchan juntas.” Presiona entonces a Quéreas para que manifieste libremente su pensamiento:

Porque tengo ganas de vivir y de ser feliz. Creo que no es posible ni lo uno ni lo otro llevando lo absurdo hasta sus últimas consecuencias. Soy como todo el mundo. [...] Para ser lógico, debería entonces matar o poseer. Pero juzgo que esas ideas vagas no tienen importancia. Si todo el mundo se metiera a realizarlas, no podríamos vivir ni ser felices. Una vez más lo digo: eso es lo que me importa. (p. 52-53).

Lo que importa a todo el mundo, según Quéreas, es *vivir y ser feliz*. Calígula desprecia esta aspiración y piensa que hay que aspirar a lo extraordinario. Acorrala a Quéreas para que acepte que su negativa a aceptar el absurdo radica en que necesita creer en una idea superior, pero el patricio evita esta respuesta diciendo que cree haber acciones más bellas que otras. El argumento ético termina así en argumento estético. Y esto da oportunidad a Calígula de interponer una de sus tesis: “Yo creo que todas [las acciones] son equivalentes.” (p. 53) Quéreas asiente, y con ello cobra fuerza la idea de que cada acción humana vale tanto como cualquier otra, pues carecen de sentido. Matar o morir, cometer un crimen o ser virtuoso, valen lo mismo porque no hay una *idea superior* que permita juzgar moralmente a las acciones. Interesante apertura hacia el nihilismo, una de las vertientes del absurdo en nuestro autor.

La escena XI del Acto IV alude a una idea común al ensayo y la obra de teatro: aceptado el absurdo, habría que poner de acuerdo el pensamiento con los actos. Camus escribe que, si se sintiera realmente la *verdad* del absurdo, nuestra manera de vivir se vería trastornada. La siguiente escena (XII) repite el motivo de que las cosas, los actos, las pasiones, etc., pierden valor y sentido a causa de su caducidad en el tiempo.

“Pero su verdadero sufrimiento es menos fútil: es advertir que tampoco la pena dura. Hasta el dolor carece de sentido. [...] ¡Sé que nada dura! ¡Saber esto! Sólo dos o tres en la historia hemos hecho esta experiencia, hemos realizado esta felicidad demente.” (p. 72).

Esto da lugar a la incorporación de otro motivo presente también en el ensayo: “la divina clarividencia del solitario.” (p. 73). Si bien en el *Sísifo* esta clarividencia no se califica así, las ideas de la orfandad y soledad del *hombre absurdo*, que ha encontrado una lucidez extraordinaria, acompañan a esta claridad de la consciencia, entendida como liberadora. Podemos preguntar, sin embargo, ¿por qué la corta duración de algo ha de restarle valor o importancia? Al parecer, sólo cuando la duración se refiere a la vida humana puede comprenderse el pensamiento de que las penas, el dolor de esta vida, *carecen de sentido*. En el sentimiento absurdo, lo que en el fondo parece carecer de sentido es que la vida dure poco. Pero esto sería equivocado, pues el hecho de que algo acabe deja intacto su significado. Que muramos sólo suscita lamentos si, además de desear que no fuera tan pronto, experimentamos la sensación de que ello es una condena, una injusticia, algo que se nos arrebató apenas empezamos a disfrutarlo. Es decir, sólo ante la sombra que proyecta la concepción de un ser injusto que otorga y quita la vida puede tener sentido elevar un clamor de rebeldía, reproche o desconsuelo ante este hecho.

La última escena, la XIII, presenta a Calígula de nuevo en soliloquio ante el espejo. Un emperador melancólico, a punto de morir a manos de conspiradores, confiesa ante sí, que es confesar ante los otros, el público, nosotros, sus lectores, su tragedia personal y humana.

“Todo parece tan complicado. Sin embargo, todo es tan sencillo. Si yo hubiera conseguido la luna, si el amor bastara, todo habría cambiado. ¿Pero dónde apagar esta sed? ¿Qué corazón, qué dios tendría para mí la profundidad de un lago? Nada, en este

mundo ni en el otro, que esté a mi altura. Sin embargo, sé [...] que bastaría que lo imposible fuera. ¡Lo imposible! Lo busqué en los límites del mundo, en los confines de mí mismo.” (p. 74).

Entreverados están, en la exposición de Camus, lo imposible con lo irracional, lo irracional con el desorden del mundo, el desorden con el deseo de superar los límites de la vida, y este deseo con los sentimientos de desesperación y una exaltación del ánimo que no puede sosegar con nada. Lo imposible es irracional porque atenta contra las leyes de la lógica (principalmente con el principio de no contradicción y el tercio excluso), pero lo irracional contradictorio puede ser deseable si uno de sus aspectos es la superación de la muerte. Por eso Calígula quiere el desorden imposible (recuerde el lector: que la tierra y el cielo se mezclen y confundan, que las cosas sean y no sean, etc.), pues es parte del orden de las cosas que el humano muera y no encuentre “razones” para su muerte. Tal como hemos mostrado, puede sostenerse que, en realidad, las motivaciones para desarrollar y establecer el sentimiento del absurdo siguen un camino inverso al de las razones para *demostrarlo*. Es decir, la desesperación precede a la voluntad de desorden, que encuentra en el ataque a la racionalidad el camino para la exaltación de lo imposible, que coincide con lo absurdo.

Es importante vindicar la legitimidad del punto de vista de Camus, en quien alienta una profunda sensibilidad y la aguda consciencia de los males de su época. Podemos escuchar su voz en la de su personaje Calígula, cuya última declaración a solas, antes de morir, es: “Esta noche pesa como el dolor humano.”

## Capítulo IV *El extranjero*

*El extranjero* es una novela corta escrita en 1940 (en mayo de este año, Camus anota en sus *Carnets* que ha terminado de escribirla) y publicada en junio de 1942, pocos meses antes de *El mito de Sísifo*, por ediciones Gallimard. Obras de juventud, sorprende la calidad literaria y la agudeza filosófica del autor, que las ha escrito alrededor de los 27 años.

En este capítulo expondremos y comentaremos el contenido de esta novela en busca de las ideas sobre el absurdo que en ella se manifiestan. Dado que se trata de una obra narrativa, género literario cuya naturaleza tiende a evitar discursos argumentativos, el análisis que practicaremos mostrará las nociones, alusiones, tópicos y temas relacionados con el absurdo, y relacionará todo esto de un modo coherente. De igual manera, estableceremos relaciones con las otras dos obras de Camus que integran su trilogía del absurdo, y con el estudio que ya hemos realizado de estas obras en este trabajo. Partimos de un estudio a fondo del texto narrativo, con el objetivo de entender la manera en que se articulan los motivos y los temas en torno al absurdo. Esto nos ayudará a reconstruir la argumentación que nuestro autor edifica, con múltiples variaciones, bajo el aliento de esta idea central en las obras que estudiamos. Una premisa nuestra es, pues, que en esta novela el autor también está argumentando, aunque por un medio narrativo. Esto se hará cada vez más claro al establecer correspondencias, justificadas textualmente, entre esta novela y las obras ya analizadas (*El mito de Sísifo* y *Calígula*). Con ello podremos cerrar el círculo de este trabajo en torno a la concepción del absurdo de Camus.

Para realizar estos objetivos analizaremos y comentaremos metódicamente las partes relevantes de la obra, en relación con el tema rector de la trilogía. En ocasiones tomaremos prestados términos de la crítica literaria, por su aptitud para ayudarnos a indicar mejor ideas y conceptos que permanecían velados, o para resaltar su riqueza. Así podremos lograr una comprensión profunda de la obra, enriquecida en un diálogo constante con las otras. Con esto mostraremos que Camus no sólo ha escrito destacadas piezas literarias, cosa sabida por todos, sino que ha tematizado de variadas e interesantes maneras su filosofía del absurdo.

La novela se integra con dos partes, cada una con 6 y 5 capítulos, respectivamente. La trama, sumariamente resumida, cuenta la historia de Mersault, un joven empleado de oficina, común y sin ambiciones, que casi circunstancialmente ha matado a un hombre. Las circunstancias, sin embargo, son el escenario en el que se desenvuelve el protagonista, cuyos caracteres se dibujan con trazos que hoy podemos llamar *existencialistas* gracias, precisamente, a obras como ésta. Este escenario es al mismo tiempo el mundo con el que el protagonista, que es también el narrador de la historia contada en primera persona, entra en conflicto. Quizás podríamos decir, de un modo que tal vez agradaría a Camus, que el protagonista entra en contradicción con el mundo en que su vida se desenvuelve; o, mejor aún, que él es el término que genera y muestra la contradicción, que asume un fuerte sabor trágico en esta novela.

Mersault, sin embargo, sólo es común exteriormente. Lleva una vida monótona y rutinaria, llena de lugares comunes, pero su *interioridad*, por llamar así a su consciencia o subjetividad, rehúye los parámetros del sentido común, al que, de hecho, se opone directamente. Es por ello que la historia cobra gradualmente una tonalidad trágica, debido a que el sentido común, las buenas costumbres, la moral compartida por la colectividad plasmada en la obra (una

masa amorfa y mecanizada en la que sólo destacan, de vez en cuando, personajes también mecánicos y mudos), lo condena a la pena de muerte.

La voz del narrador–personaje comienza refiriendo un hecho de importancia capital en la novela, de manera a la vez dramática y sorpresiva: “Hoy ha muerto mamá. O quizá ayer. No lo sé. Recibí un telegrama del asilo: «Falleció su madre. Entierro mañana. Sentidas condolencias.» Pero no quiere decir nada. Quizá haya sido ayer.” (Camus, 2012, p. 4)<sup>225</sup> El narrador, situado en lo que los críticos literarios llaman *corriente de consciencia*, parece estar diciendo algo inaudito: que el contenido del telegrama, o parte de él, sin importar su asunto, “no quiere decir nada”. Este es el primer signo de lo “extraño” en la obra, el primer indicio, como diríamos coloquialmente, de que algo no marcha bien con el personaje. ¿Cómo se puede decir algo semejante en una situación así?, podríamos preguntarnos. Algo en la manera que el narrador tiene de referir los hechos nos va haciendo adivinar que esa extrañeza que nos generó en las primeras líneas, esta divergencia de lo común será un rasgo importante –y pronto se verá que crucial y permanente– en el *ethos* o carácter del personaje. En pocas líneas, la voz narrativa muestra indicios del mundo afectivo del protagonista. Así, nos dice casi enseguida: “Después del entierro, por el contrario, será un asunto archivado y todo habrá adquirido aspecto más oficial.” (p. 4)<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> En este comentario usaré principalmente la versión de Camus (2012), en traducción de José Ángel Valente. El correspondiente texto en francés es el de Camus (1950), en la cuidada versión digital de Tremblay (2008). Comienza la célebre novela así: *Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : « Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués. » Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier.*

<sup>226</sup> « *Après l'enterrement, au contraire, ce sera une affaire classée et tout aura revêtu une allure plus officielle* ». p. 10.

## Sensibilidad estética *versus* sensibilidad ética

Como puede observarse, el narrador personaje ha dado brevemente muestras de que su sensibilidad no va de acuerdo con lo que esperaríamos normalmente, en el pensar común. En varios lugares de la obra encontramos elementos que, en conjunto, nos permiten dibujar con nitidez los contornos de esta sensibilidad, pieza nuclear del objetivo del autor de tematizar, con agudo contraste, la naturaleza del absurdo. Podemos decir, anticipadamente, que esta sensibilidad es crucial para entender el universo narrativo de la novela, pues funge como uno de los elementos fundantes de la relación hombre–mundo, tratada ya explícitamente por Camus en el *Sísifo* como la relación hombre racional–mundo irracional.

A medida que avanzamos, será dable distinguir el parentesco que mantiene la sensibilidad del personaje de la novela con la sensibilidad del “hombre absurdo” del que habla el ensayo, nacida de una “lúcida” asunción de la *verdad del absurdo* (la verdad de la afirmación de que el mundo es absurdo), como también lo será reconocer sus diferencias. Una de estas diferencias radica en que Mersault nunca emite las razones de su peculiar manera de pensar o de sentir, sólo las podemos atisbar o adivinar. Por ahora podemos decir que el mundo interior de Mersault, narrador y personaje principal, desempeña una función propia e indispensable en la estrategia narrativa de Camus, orientada a desarrollar los temas que le importan desde un enfoque diferente, aunque próximo, al de las otras obras. La peculiar sensibilidad de Mersault le permitirá, por medio de un contraste irreductible con la que prevalece en el mundo exterior, expresada por el *buen sentido* de una colectividad, generar la atmósfera del sentimiento y el razonamiento absurdos.

En el esbozo de esta sensibilidad, Camus, trazando sus líneas maestras —a la vez tenues y casi imperceptibles—, hace decir al personaje: “Cuando mamá estaba en casa pasaba el tiempo en silencio, siguiéndome con la mirada. Durante los primeros días que estuvo en el asilo lloraba a menudo. Pero era por la fuerza de la costumbre” (pp. 3-4)<sup>227</sup>. Nunca sabemos, en la novela, las razones del frecuente llanto. Sólo podemos aventurar, ante el panorama de la obra completa, que esta es la manera en que el autor nos dice que incluso para la madre el hijo podría resultar extraño. Se lee también que a Mersault le resulta fastidioso visitar a su madre desde que la ha dejado en el asilo de ancianos: calcula el esfuerzo de “ir hasta el autobús”, el viaje de dos horas de camino, perder el día domingo; breves y casi únicos indicios que el autor nos ofrecerá de su personaje, en cuanto a este asunto.

Pero estas pocas señales son sugerentes y solidarias de un importante aspecto bajo el cual se presenta en la obra el mundo “exterior” al personaje: un mundo humano mecanizado, enajenado, extraño a Mersault, pero también extraño por sí mismo, bajo la luz y la perspectiva que la habilidad narrativa de Camus logra mostrarnos. Una escena en que este enfoque claramente nos muestra el aspecto aludido se da en el asilo de ancianos. La narración de eventos incidentales en el viaje al asilo va acumulando elementos para la sensación de extrañeza que cobra fuerza paulatinamente gracias a esa estrategia. La distancia afectiva hacia el entorno se hace notoria en la falta de empatía del narrador. Muchos de los ancianos charlan en pequeños grupos y Mersault debe atravesar el salón donde se encuentran: “Callaban cuando pasábamos y reanudaban las conversaciones detrás de nosotros. Hubiérase

---

<sup>227</sup> « *Quand elle était à la maison, maman passait son temps à me suivre des yeux en silence. Dans les premiers jours où elle était à l'asile, elle pleurait souvent. Mais c'était à cause de l'habitude.* » p. 12.

dicho un sordo parloteo de cotorras.” (p. 4)<sup>228</sup> Sorprende el giro del lenguaje y la distancia ontológica (si podemos decirlo así) operada por su mediación: los ancianos se metamorfosean de humanos en cotorras, y las conversaciones inteligibles entre ellos se vuelven sordo parloteo. Es verdad que a estas alturas nos resulta familiar el tema de la ininteligibilidad y la asignificación del lenguaje, sobre todo cuando tiene como contenido el discurso sobre el sentido de la vida o del mundo; también hemos visto la ejemplificación de esta idea en la “mímica” y la “pantomima” de ciertos pasajes del *Sísifo*, aquellos en los que Camus apela a la figura del mimo para sugerir lo ridículas que resultan las acciones de los seres humanos a la luz de su carencia de sentido. O, también, en los absurdos diálogos de algunas escenas de *Calígula*. En este caso, el giro es inesperado y casi satírico; el mundo del sentido y su intercomunicación bien podría convertirse, como aquí, en incomprensible chapurreo.

La súbita transformación literaria de esos personajes, su *animalización*, comporta ya elementos de lo absurdo, al anular su racionalidad y la de su discurso, y, en consecuencia, su inteligibilidad. Uno de los resultados de estas maniobras es la sensación de automatismo y enajenación que la descripción del narrador no hace sino reforzar continuamente. La distancia afectiva con que se conduce y relata la historia parece ser la fuente de esta sensación. El protagonista parece seguir automáticamente la serie de pasos que le impone la situación: cortesías, asentimientos, protocolo ante el director del asilo y las personas (personajes) que le salen al encuentro. Esta distancia se establece por medio de una relación de sucesos y situaciones minuciosa pero desapegada de las circunstancias sociales, dando la impresión de que el mundo es, de alguna manera, estático, mecánico y extraño. En una situación en la que

---

<sup>228</sup> « Ils se taisaient quand nous passions. Et derrière nous, les conversations reprenaient. On aurait dit d'un jacassement assourdi de perruches. » p. 13.

nuestro sentido común esperaría escuchar de sentimientos, el protagonista se detiene a registrar los pormenores de lo que ve; y lo que ve, precisamente, carece de la afectividad común:

“Era una sala muy clara, blanqueada a la cal, con techo de vidrio. Estaba amueblada con sillas y caballetes en forma de X. En el centro de la sala, dos caballetes sostenían un féretro cerrado con la tapa. Sólo se veían los tornillos relucientes, hundidos apenas, destacándose sobre las tapas pintadas de nogalina.” (p. 5)<sup>229</sup>.

Quien ha perdido a su madre se entretiene en observar detalladamente los techos, la forma del mobiliario, los brillantes tornillos del féretro, etc. Algo no parece caminar bien, una disonancia entre el mundo social y el *agente* que protagoniza las acciones narradas en ese mundo se hace notoria. El artículo indeterminado “un”, precediendo a “féretro”, expresa hábilmente separación afectiva, mientras que el artículo determinado “el”, ausente aquí, expresaría lo que como lectores de sentir común esperaríamos: consciencia afectiva, la consideración de que no se trata de cualquier féretro, por razones consabidas. El narrador repara más en las características del objeto que tiene ante sí que en su significado; quizás porque, como ya ha anticipado, *no significa nada* para él. Meursault intercambia palabras con el portero, hablan de la enfermera, detalla los estados anímicos que le provoca interactuar obligadamente con él, para entregarse enseguida a un arrobamiento: “Llenaba la habitación una hermosa luz de media tarde. Dos abejorros zumbaban contra el techo de vidrio. Y sentía que el sueño se apoderaba de mí.” (p. 6).<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> « C'était une salle très claire, blanchie à la chaux et recouverte d'une verrière. Elle était meublée de chaises et de chevalets en forme de X. Deux d'entre eux, au centre, supportaient une bière recouverte de son couvercle. On voyait seulement des vis brillantes, à peine enfoncées, se détacher sur les planches passées au brou de noix. » p. 13.

<sup>230</sup> « La pièce était pleine d'une belle lumière de fin d'après-midi. Deux frelons bourdonnaient contre la verrière. Et je sentais le sommeil me gagner. » p. 15.

Ahora bien, esto nos permite notar un interesante contraste en el personaje de Mersault, y en el mundo que la narración va construyendo casi como una extensión de su punto de vista. Este contraste surge de la manifestación de un aspecto constitutivo de lo que hemos llamado la *sensibilidad* de Mersault, aspecto equivalente en importancia al que apenas hemos explicado, que podemos entender como atonía afectiva, apuntando a que está en estrecha relación con la falta de empatía del personaje hacia los demás. Para decirlo en pocas palabras, se trata de sensibilidad estética. Es oportuno mencionar aquí que en esta temprana parte de la obra se espigan ya estos dos caracteres del personaje, que coexisten y producen, por su acción conjunta, un conflicto que cifra a su vez un antagonismo temático que nuestro autor ha desarrollado de otra manera en *El mito de Sísifo*. En el caso de Mersault, el conflicto radica en la divergencia entre sensibilidad estética y sensibilidad ética, entendidas de manera amplia y en un sentido que se irá afinando poco a poco. Por ejemplo, en cuanto a *sensibilidad estética*, ésta se presenta bajo el signo del vigor y la salud del protagonista, de una capacidad jovial y a ratos ingenua –por ello genuina– de disfrutar la vida. Esto se manifiesta en el orden de las sensaciones, emociones, sentimientos, percepciones e impulsos vitales. La segunda, por el contrario, se presenta con una profunda atonía, y está caracterizada por una profunda indiferencia afectiva y moral ante el mundo. En efecto, cabe identificar en la obra una asociación interesante y estrecha entre la afectividad del personaje y su moral; pues lo que podemos llamar insensibilidad ética, manifestada en la incapacidad de advertir y comprender la realidad del *ethos* ajeno, se enraíza en una profunda lasitud afectiva. Así, Mersault no sabe lo que los demás son, no los comprende. No los conoce en un horizonte de igualdad, de sentido y afectividad común y compartida, sino parcial y casi se diría *lógicamente*, como expresaría Camus en el ensayo. Pues se esfuerza por comprenderlos, y le parece hacerlo cuando entiende, por ejemplo, los motivos que alguien tiene para actuar y las acciones que

realiza en consecuencia, pero sin considerar nunca la naturaleza moral de esos motivos o la justificación de las acciones a que aquellos conducen. Es decir, su comprensión de los otros se agota en la captación de la congruencia entre sus fines y sus medios, por medio de la razón.

El protagonista no parece sentir aflicción por su pérdida ni da muestra de emociones doloridas. De acuerdo con la enunciación de que algunas cosas consideradas relevantes para los demás no tienen para el personaje importancia alguna, una descripción minuciosa y apática del velatorio, al que han acudido los ancianos del asilo, contiene elementos de insensibilidad afectiva: “Tan absortos estaban en sus pensamientos que ni se daban cuenta. Tenía la impresión de que aquella muerta, acostada en medio de ellos, no significaba nada ante sus ojos. Pero creo ahora que era una impresión falsa.” (p. 8)<sup>231</sup>. Esta creencia cobra sentido hacia el final de la obra, con el reconocimiento de Mersault de la profunda diferencia que lo separa irremediabilmente de los demás. Esta diferencia se va haciendo notar lentamente. Es claro desde estas primeras páginas que las cosas no marchan de manera normal con el protagonista. No parece entender lo que ocurre a su alrededor, lo que se espera de él, aunque a veces llega a adivinar que debería responder a ciertas expectativas de alguna manera. Así, por ejemplo, la noche del velorio la ha pasado rodeado de ancianos en un silencio extraño. A Meursault no se le ocurre hablar con ninguno, ni parece entender que se han acercado a él para rendir juntos homenaje a su madre. Nos dice: “Al salir, con gran asombro mío, todos me estrecharon la mano, como si esa noche durante la cual no cambiamos una palabra hubiese acrecentado nuestra intimidad.” (p. 9)<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> “Ils ne s'en apercevaient pas tant ils étaient absorbés dans leurs pensées. J'avais même l'impression que cette morte, couchée au milieu d'eux, ne signifiait rien à leurs yeux. Mais je crois maintenant que c'était une impression fausse.” p. 20.

<sup>232</sup> « En sortant, et à mon grand étonnement, ils m'ont tous serré la main - comme si cette nuit où nous n'avions pas échangé un mot avait accru notre intimité. » p. 21.

Sin embargo, como hemos mencionado, forma parte también de su afectividad la disposición para la sensibilidad estética. La capacidad de disfrute de la vida de Mersault se manifiesta sobre todo en la percepción y disfrute de la belleza. Una belleza física, que poco o nada tiene que ver con lo que los estetas profesionales nos han dicho a lo largo de los siglos. Así, luego de la impasible descripción de la sala y el féretro, de la cáustica animalización de los ancianos, Mersault entra en relación con el portero del asilo y observa: “Tenía ojos hermosos, azul claro, y la tez un poco roja (p. 6)<sup>233</sup>. Y aunque pronto llega a molestarle su presencia, no deja de advertir que: “Llenaba la habitación una hermosa luz de media tarde.” (p. 6)<sup>234</sup> Podríamos decir que es el cuerpo el que percibe y disfruta de la vida por medio de la captación de la belleza o el agrado que ésta le provoca. El narrador acumula ejemplos de esto:

“La temperatura era agradable [...] por la puerta abierta entraba el aroma de la noche y de las flores.” (p. 7). “Sobre las colinas que separan a Marengo del mar, el cielo estaba arrebolado. Y el viento traía olor a sal. Se preparaba un hermoso día.” (pp. 12-13). “Aspiraba el olor de la tierra fresca” (p. 13), “el campo resonaba con el canto de los insectos y el crujir de la hierba” (p. 17).<sup>235</sup>

Tal como podemos ver en estos pocos ejemplos, la belleza del mundo, el agrado de habitarlo, el encanto de las cosas pequeñas y cotidianas, son suficientes para que Mersault sea feliz, tal como él llega a comprender que lo fue hacia el final de la novela, y tal como Sísifo habría de ser imaginado, según Camus al final de su ensayo.

---

<sup>233</sup> « *Il avait de beaux yeux, bleu clair, et un teint un peu rouge.* » p. 14.

<sup>234</sup> « *La pièce était pleine d'une belle lumière de fin d'après-midi.* » p. 15.

<sup>235</sup> « *Il faisait doux... par la porte ouverte [18] entraient une odeur de nuit et de fleurs [...] Au-dessus des collines qui séparent Marengo de la mer, le ciel était plein de rougeurs. Et le vent qui passait au-dessus d'elles apportait ici une odeur de sel. C'était une belle journée qui se préparait. [...] Je respirais l'odeur de la terre fraîche [...] la campagne bourdonnait du chant des insectes et de crépitements d'herbe.* » pp. 15-27.

Es interesante constatar que en el caso de Mersault el conflicto se genera en relación con los otros, con el mundo social que sustenta un conjunto de valores y creencias morales que el protagonista no comparte ni puede compartir, dada su particular complejidad afectiva. Es también relevante hacer notar que esta manera de ser del personaje no tiene génesis, historia, origen. Se diría que en el mundo narrativo de la obra Mersault ha sido *arrojado* a él, tal cual es, por el autor. No necesita explicación mayor; si hubiese alguna, el personaje se convertiría en una figura ejemplar, idónea para moralizar. Si Mersault fuese como es debido a causas que lo han determinado, no habría conflicto alguno que desarrollar, pues se trataría simplemente de un caso de inadaptación social o de un trastorno psicológico. Pero la estrategia de Camus de presentarlo así permite que el conflicto surja porque las partes que lo encarnan se yerguen frente a frente con igual valor. Mersault puede oponerse al sentido común porque representa una sensibilidad posible que opera como una fuente de luz que desvela, en tal sentido común, elementos de irracionalidad, de incomprendibilidad y absurdo.

#### Mersault, Sísifo y Calígula

Podemos preguntarnos en qué sentido se podría decir que Mersault es un “hombre absurdo”, de acuerdo con la explicación de lo que esto significa en el *Sísifo*. Ello nos hace notar que Mersault no tiene una “lucidez absurda”, la “clarividencia” de la absurdidad del mundo preconizada por Camus, pero nos deja ver rasgos en común que tiene con los otros personajes principales de las obras de la trilogía (*Sísifo* y *Calígula*). Por ejemplo, la creencia en la *equivalencia* de todo, la idea numerosamente repetida de que nada tiene importancia, los vislumbres de nihilismo moral, y francas manifestaciones de escepticismo del significado.

En este orden de ideas, Mersault claramente se aproxima al Calígula de Camus. En ambos hay una sospecha profunda de la falta de fundamento del orden moral, y el tratamiento literario que acompaña su desenvolvimiento pone de relieve la arbitrariedad de valores cuyo verdadero cimiento es la convención social, acrítica y alienante. En ambos casos, también, esto hace sobresalir el tema que yace en el fondo: la colisión entre la libertad y los valores morales socialmente sustentados. Este importante tema emerge frecuentemente, aunque con discreción, sin necesidad de ser nombrado. Se deriva del propósito de alcanzar las consecuencias últimas del *pensamiento absurdo*. La devastadora corriente de este pensamiento arranca de raíz el fundamento de los valores, por la renuncia al dios que lo otorgaría, y descubre el armazón que en realidad los sostenía: la convención pública. Basta, bajo la pluma de Camus, un punto de vista diferente –el de Mersault o Calígula– para hacernos sospechar que el mundo familiar del sentido común y la moral pueden volverse extraños, raras arborescencias de endeble raíz que se desprenden, cual ligeros adornos, del mundo social o natural ante la sacudida del absurdo.

El punto de vista de Mersault no está exento de riqueza en los matices con que nos presenta el mundo. A veces puede parecer, incluso, que esta perspectiva del mundo es contradictoria, o que la apreciación de las cosas y asuntos del mundo es incoherente. Veamos un ejemplo. Por una parte, la mirada de Mersault pone de relieve elementos de la cotidianidad que permanecían ocultos, anodinos, bajo la corriente de la costumbre.<sup>236</sup> Con ello logrará el paradójico afecto de que, simultáneamente, por una parte las cosas simples son inesperadamente relevantes y el mundo de pronto se revela con riqueza inusitada, mientras

---

<sup>236</sup> Esta estrategia literaria ha merecido estudios especiales. Bajo el concepto de “desautomatización del arte”, fue estudiada por los formalistas rusos, principalmente por Shklovski (2000). Según él, ha sido practicada insigne por Tolstoi y Pushkin.

que, por otra, la misma estrategia narrativa logra transmitir la sensación, sostenida por los personajes afincados en el sentimiento absurdo, de que todo vale lo mismo y, como ya hemos explicado en relación con *Calígula*, que por lo tanto nada vale nada.

Esta noción de *equivalencia* y el consecuente *anonadamiento* en que las cosas caen –por usar una palabra familiar al existencialismo–, tiene un correlato o ejemplificación en la ausencia de una jerarquía axiológica en Mersault, o, para decirlo llanamente, en la indiferencia moral del protagonista. Si quien nos lee nos pidiera justificar esta aseveración, lo invitaríamos a considerar que, en el asilo, se entretiene en oír hablar al portero de cadáveres y tiempo límite de entierro, de acuerdo con el clima y la velocidad de descomposición de los cuerpos. Cuando la mujer del portero interviene y lo amonesta por un escrúpulo moral, Mersault la ataja: le parece “que lo contado era apropiado e interesante” (p. 7). ¿Por qué no iba a ser apropiado hablar de dicho tema en tal situación?, ¿por qué no sería interesante? Quizás no habría mejor ocasión que ésta para suscitar mortuorias reflexiones. Esto nos muestra además que Mersault no siente respeto por los muertos ni ve razón alguna para dar o recibir las condolencias en los velorios, cuyo sentido desconoce. Tampoco encuentra ninguna relevancia en el hecho de que la persona fallecida sea su madre. Cuando por un momento duda acerca de si fumar o no “delante de mamá” al sentir ganas de hacerlo, reflexiona y concluye que “no tenía importancia alguna.” (p. 8)

La falta de respeto hacia los muertos puede explicarse fácilmente: en el horizonte de Mersault no existe vida después de la muerte. Por ello este momento extremo no representa un hecho que haya que ritualizar, un paso al más allá, un umbral del otro mundo, una antesala o cualquier otra cosa que estas expresiones metafóricas quieren significar. Por ello no es comprensible para el protagonista por qué este hecho acarrea la prescripción de ceremonias,

solemnidad o alguna actitud distinta a la que cualquier otro hecho de la vida pueda suscitar. El hecho de la muerte no puede conferir, entonces, una importancia adicional a la eventualidad de que la persona a la que sobrevino sea la madre de Mersault. O al revés: la muerte de la madre no aporta un interés especial, inédito, a la muerte. Por eso Mersault no entiende bien la ceremonia del velorio, las caras tristes, el llanto de una anciana, y se extraña de que al llegar el alba los ancianos le tiendan la mano, presentando sus respetos uno por uno. Tampoco se lo mira inclinado a considerar que la totalidad de los hechos de una vida puede hacernos estimar valiosa esa vida, o nos permita otorgarle una importancia que provoque admiración, respeto, o cualquier otra clase de valoración moral. En la novela, la vida no gana mayor valor por acumulación de experiencias ni por relación personal alguna. Todas las vidas valen igual. Por tanto, ya lo adivinamos, ninguna vale demasiado.

#### La equivalencia de las cosas

Volviendo al tema de la riqueza del mundo que la mirada de Mersault muestra al lector, podemos relacionarla con el *Sísifo*, donde Camus ha hablado de una profusión de matices y facetas del mundo cuyo conocimiento, sin embargo, no añade nada al conocimiento de su sentido, dado que éste, sencillamente, no existe. En aquella obra el autor ha dicho que la experiencia fenomenológica puede en efecto descubrir una enorme riqueza de cualidades y aspectos en las cosas del mundo, pero también dice que esta riqueza, por extraño que suene, conduce a concluir que nada vale demasiado. En *El mito de Sísifo* Camus ha afirmado que sólo se puede describir el mundo, no explicarlo con razones. También, ha dicho que, aunque tocara todos sus relieves, no sabría más de lo que sabe: que el mundo es absurdo. En *El*

*extranjero*, pareciera haber una disonancia entre un mundo vasto y complejo, rico en matices, colores, texturas, sensaciones que genera, y un observador distante del mundo que puede apreciar su belleza pero que, en el ámbito humano, carece de empatía hacia los demás y de comprensión de sus preocupaciones e intereses.

Sin embargo, esto está de acuerdo con el *Sísifo*: el mundo es tan exuberante como aparece a los sentidos; sin embargo, carece de sentido. De hecho, la propia riqueza de la descripción fenomenológica puede conducir a lo que Camus ha llamado en *Calígula* la equivalencia de todas las cosas. Esto también ocurre en las eventualidades del día a día. El narrador nos regala detalladas descripciones de los paseantes y transeúntes de su barrio, cuyas calles observa durante horas en un laxo y distendido pasatiempo. Familias, atuendos, jóvenes del arrabal, tenderos, gatos, desfilan en la pormenorizada relación del narrador, quien con desapego entrevera sus descripciones con explicaciones de la cotidianidad. Esta estrategia narrativa consigue el doble efecto de la monotonía y de la equivalencia de las cosas, que momentáneamente se destacan desde el fondo de la indistinción en la que permanecían, para volver a hundirse de nuevo en ella en virtud de la insignificancia en la que caen, cuando el rasero de la *equivalencia* narrativa aplana todo.

En la novela, esta equivalencia se traduce también en una indiferencia profunda de Meursault hacia hacer elecciones: *no significan nada*, dan lo mismo. Es interesante que esta tesis, que justifica la indiferencia, se relaciona con la negativa a conceder atención –pensamos en el ensayo– al conocimiento empírico del mundo. En el fondo, parece que se está diciendo: dado que el mundo carece de sentido, es irrelevante saber cuáles puedan ser sus cualidades físicas. Si recuerda quien nos lee, por eso Camus ha dicho en el ensayo algo tan sorprendente como que *es profundamente indiferente* saber, por ejemplo, si la tierra gira alrededor del sol o es al

revés. Sin embargo, cabe preguntarse si el nihilismo del sentido de la vida implica de algún modo la inutilidad del saber empírico del mundo. Entendemos, no obstante, que a nuestro autor no le bastan los conocimientos del mundo, pues sólo se conformaría con su sentido.

La argumentación de Camus en este punto también sigue un camino inverso. La importancia que la descripción fenomenológica otorga a las cosas que describe (ver el análisis de la sección *El suicidio filosófico*, en el capítulo II), por el mero hecho de considerarlas en su complejidad y riqueza, tiene la paradójica consecuencia de que las iguala en cuanto objetos intencionales de la consciencia. Importa lo mismo el sonido de un pájaro que escucho ahora que la idea del juicio egipcio de las almas que me evoca. Y, si todo importa de la misma manera, concluye Camus, entonces nada importa. Este pensamiento también está presente en *Calígula*, y es común a las tres obras que componen la trilogía del absurdo del autor. Por eso podemos afirmar que forma parte importante de la argumentación de Camus en torno al absurdo.

Es interesante, en relación con este tema, la iteración de la idea de la falta de significado de los hechos y las cosas. Hay que observar que con falta de significado Camus parece estar diciendo muchas veces falta de valor o de importancia. Esta falta de valor procede de la *equivalencia* de todos los valores, un resultado al que se llega vía el igual valor de todas las cosas, y ambas cosas conducen a la conclusión práctica, ética, de que todo *da lo mismo*. Por ejemplo, luego de otra prolija relación de sucesos de la vida cotidiana, el narrador de la novela cierra el segundo capítulo con este pensamiento: “Pensé que, después de todo, era un domingo de menos, que mamá estaba ahora enterrada, que iba a reanudar el trabajo y que, en

resumen, nada había cambiado.” (p. 16)<sup>237</sup> En el mundo de Meursault la pérdida de la madre no significa nada porque ningún hecho del mundo es más significativo que los otros. Por eso Mersault puede experimentar la belleza del mundo sin que ello lo comprometa a atribuirle un significado al mundo; puede transitar de un paisaje y el sentimiento estético que le suscita a la narración de un asunto cotidiano simple:

“Hacía mucho calor en la oficina y cuando salí al atardecer me sentí feliz caminando de vuelta lentamente a lo largo de los muelles. El cielo estaba verde. Me sentía contento. Sin embargo, volví directamente a mi casa porque quería prepararme unas papas hervidas.” (p. 17)<sup>238</sup>

En el plano de la vida que el protagonista nos muestra, todo vale lo mismo. Y en el plano moral ocurre lo mismo. Mersault tiene como vecino a un lenón y no ve por qué habría de censurarlo o evitar su trato. Nos dice: “En general, es poco querido. Pero me habla a menudo y a veces entra un momento en mi habitación porque yo le escucho. Encuentro interesante lo que dice. Por otra parte, no tengo razón alguna para no hablarle.” (p. 18)<sup>239</sup> Es patente así que Mersault es ajeno a escrúpulos morales. Es viable entender que todos los juicios morales sobre las acciones valen lo mismo, de modo análogo a la manera de valorar las cosas y los hechos de la vida.

Meursault puede *comprender*, sin embargo, los motivos que el rufián tiene, según éste le cuenta, para castigar a su amante, y no le molesta escribir la carta que aquél le pide como

---

<sup>237</sup> « J'ai pensé que c'était toujours un dimanche de tiré, que maman était maintenant enterrée, que j'allais reprendre mon travail et que, somme toute, il n'y avait rien de changé. » p. 39.

<sup>238</sup> « Il faisait très chaud dans le bureau et le soir, en sortant, j'ai été heureux de revenir en marchant lentement le long des quais. Le ciel était vert, je me sentais content. Tout de même, je suis rentré directement chez moi parce que je voulais me préparer des pommes de terre bouillies. » p. 42.

<sup>239</sup> « En général, il n'est guère aimé. Mais il me parle souvent et quelquefois il passe un moment chez moi parce que je l'écoute. Je trouve que ce qu'il dit est intéressant. D'ailleurs, je n'ai aucune raison de ne pas lui parler. » p. 44.

parte de un plan para hacerlo: “Hice la carta. La escribí un poco al azar, pero traté de contentar a Raimundo porque no tenía razón para no dejarlo contento.” (p. 21)<sup>240</sup>. El otro, contento, le habla ahora de ser camaradas, pero a él *le era indiferente ser su camarada*. De manera semejante, al preguntarle María, su novia, si la ama, Meursault relata: “Le contesté que no tenía importancia, pero que me parecía que no.” (p. 22).<sup>241</sup>

### Indiferencia afectiva e indiferencia moral

Desde las primeras páginas, un motivo central de la novela es la indiferencia. Cuando al protagonista le ofrecen un puesto bien remunerado en París, refiere: “Dije que sí, pero que en el fondo me era indiferente. Me preguntó entonces si no me interesaba un cambio de vida. Respondí que nunca se cambia de vida, que en todo caso todas valían igual y que la mía aquí no me disgustaba en absoluto.” (p. 26)<sup>242</sup> La respuesta de Mersault a su jefe nos remite de inmediato a la afirmación de que todas las vidas valen igual. Con esto advertimos que estamos de nuevo ante varias de las ideas relacionadas con el absurdo: que la vida es absurda porque carece de significado; que se vive para morir; que la muerte hace que la vida resulte absurda; que la finitud de la vida iguala a todas las vidas en valor, que es nimio. Todas estas ideas justifican la indiferencia ante la vida y sus acaecimientos. El texto abunda en ejemplos de este tipo:

---

<sup>240</sup> « *J'ai fait la lettre. Je l'ai écrite un peu au hasard, mais je me suis appliqué à contenter Raymond parce que je n'avais pas de raison de ne pas le contenter.* » pp. 50-51.

<sup>241</sup> « *Je lui ai répondu que cela ne voulait rien dire, mais qu'il me semblait que non.* » p. 55.

<sup>242</sup> « *J'ai dit que oui mais que dans le fond cela m'était égal. Il m'a demandé alors si je n'étais pas intéressé par un changement de vie. J'ai répondu qu'on ne changeait jamais de vie, qu'en tout cas toutes se valaient et que la mienne ici ne me déplaisait pas du tout.* » pp. 63-64.

“María vino a buscarme por la tarde y me preguntó si quería casarme con ella. Dije que me era indiferente y que podríamos hacerlo si lo quería. Entonces quiso saber si la amaba. Contesté como ya lo había hecho otra vez: que no significaba nada, pero que sin duda no la amaba.” (p. 26)<sup>243</sup>

Lo mismo vemos en otro episodio importante en esta parte de la obra, el encuentro con dos árabes, familiares de la amante de Raimundo, que buscan venganza por la violencia cometida por él sobre la mora, en la ejecución de su injustificado castigo. Meursault ha aceptado una invitación a pasar el fin de semana en la casa de playa de un amigo de Raimundo, y ha ido con María. Los árabes los han seguido hasta la playa y cuando Masson (amigo de Raimundo), Raimundo y Meursault pasean, salen a su encuentro. Empieza una rápida pelea, un árabe saca un cuchillo y hiere superficialmente a Raimundo. Luego de hacerse atender por un médico, horas después Raimundo busca venganza y va en busca de los árabes seguido por Meursault. Lleva un revólver; el narrador protagonista dice: “Pensé en ese momento que se podía tirar o no tirar y que *lo mismo daba*.” (p. 35)<sup>244</sup> La huida de los árabes cancela el dilema. Raimundo piensa dejar las cosas así. Meursault, de vuelta en la cabaña, plantea otra vez algo semejante: “Quedar aquí o partir, lo mismo daba.” (p. 35).<sup>245</sup>

### Inhumanidad del mundo e inconmensurabilidad

Hemos mostrado que al mismo tiempo que el personaje pone de relieve el intrincado decorado del mundo, su riqueza ontológica y su belleza, también no deja de presentarlo bajo

---

<sup>243</sup> « *Le soir, Marie est venue me chercher et m'a demandé si je voulais me marier avec elle. J'ai dit que cela m'était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait. Elle a voulu savoir alors si je l'aimais. J'ai répondu comme je l'avais déjà fait une fois, que cela ne signifiait rien mais que sans doute je ne l'aimais pas.* » p. 64.

<sup>244</sup> « *J'ai pensé à ce moment qu'on pouvait tirer ou ne pas tirer...* » p. 84.

<sup>245</sup> « *Rester ici ou partir, cela revenait au même.* » p. 84.

el aspecto de la mecanicidad y la *inhumanidad*, que forman parte constituyente de la idea del absurdo, como ya hemos destacado. Así, la deslumbrante claridad con que Mersault es capaz de percibir el mundo se diría que contiene ya, sin embargo, un principio de irrealidad, nota también asociada a la *sensibilidad absurda*. Escribe Camus, narra Mersault:

“[...] la habitación me pareció aún más deslumbrante de blancura. Delante de mí no había ni la más mínima sombra, y cada objeto, cada ángulo, todas las curvas, se dibujaban con una pureza que hería los ojos. En ese momento entraron los amigos de mamá. [...] Los veía como no he visto a nadie jamás, y ni un detalle de los rostros o de los trajes se me escapaba. Sin embargo, no los oía y me costaba creer en su realidad.” (p. 7) <sup>246</sup>

Más adelante nos detendremos a esbozar una interpretación de la luz y el calor, en tanto símbolos que juegan un papel en la significación de la obra, sobre todo porque la luz y el calor del sol forman parte activa del escenario en el que se desarrolla el drama de Mersault. Bajo lo que llamaremos la semántica del sol, veremos cómo el propio sol que ilumina el mundo puede tornarlo inhumano y absurdo. Por ahora, hay que observar que la misma luz que hace ver las cosas, cuando se intensifica, genera una sensación de irrealidad cuando a lo visibilizado se aúna el mutismo. Los profundos relieves del mundo, sus matices, la *deslumbrante blancura* que hace ver cada detalle de las cosas, destaca, en su silencio, la inhumanidad que Camus quiere mostrarnos.

Hasta este punto de este trabajo, la inhumanidad del mundo ha radicado en su irracionalidad y en la imposibilidad de establecer un vínculo afectivo con él. Recordará la lectora que esto

---

<sup>246</sup> « *D'avoir fermé les yeux, la pièce m'a paru encore plus éclatante de blancheur. Devant moi, il n'y avait pas une ombre et chaque objet, chaque angle, toutes les courbes se dessinaient avec une pureté blessante pour les yeux. C'est à ce moment que les amis de maman sont entrés [...] Je les voyais comme je n'ai jamais vu personne et pas un détail de leurs visages ou de leurs habits ne m'échappait. Pourtant je ne les entendais pas et j'avais peine à croire à leur réalité.* » p. 18.

es desarrollado por Camus, en el ensayo, bajo las nociones de *nostalgia de absoluto* y deseo de *familiaridad* del hombre, por las cuales, si pudiera “reconocerse” en un universo que también “sufre y llora”, que siente como él, que posee sentido, tendría la mayor ventura que cabría esperar. Ahora podemos añadir un nuevo indicio del absurdo: el silencio. Lo que carece de razón carece de palabras. Y, si no hay palabras, no hay sentido alguno que interpretar. Es natural, entonces, que el mundo absurdo se presente mudo. Camus sabe que no cabe atribuirle razón al mundo sin animarlo o personificarlo, es decir, sin usar un tropo o figura del pensamiento. Puede entenderse, en efecto, subyacente a la concepción de un universo animado por una inteligencia divina una determinada operación mental, con su correspondiente expresión lingüística. Es posible que dicha concepción radique, llanamente, en una *proyección* de cualidades humanas hacia el mundo, por las razones declaradas por Camus (nostalgia, deseo de unidad, comunicación afectiva). Y su expresión lingüística es describible con relativa sencillez con categorías retóricas. Así, la atribución de sentido a la vida, o al mundo, aunque parezca encerrar verdades metafísicas, puede quedar reducida a invención poética, o, como diría Camus, a artificio de una mente que desea huir mediante el autoengaño.

Pero esto es congruente con la manera que tiene Camus de entender la metafísica, según hemos explicado. Una manera idealista y escéptica que retira del mundo la efectividad de la relación cognoscitiva entre la teoría metafísica y la realidad que trata de explicar. Esta relación, verá la lectora, es precisamente el puente que al caer se torna *foso*, ausencia de sentido. Por otra parte, Camus intuye claramente el aspecto teleológico fundamental del sentido. Algo tiene sentido porque tiene un fin, una causa, un propósito; y estos son, en la tradición a la que se opone, *externos*, trascendentes. Sabe también que, bajo los nombres de

estos fines y causas, eficientes, formales, finales, bajo el *para qué* y el *porqué* de las cosas se oculta el rostro del dios que fundamenta muchos tipos de moral. En este orden de cosas hay que conceder razón a Camus: privados de relatos metafísicos, religiosos, morales, arrancándolos a un mundo sobre el que estaban superpuestos, como si le fueran naturales, el mundo queda ante nosotros silente e irracional. El silencio, así, se vuelve símbolo de la carencia de sentido. Pues no hay interlocutor del otro lado en la interrogación por el sentido de la vida o del mundo; no hay diálogo posible con el mundo.

Ahora bien, en la novela, el autor hace de los otros el lugar por donde el absurdo irrumpe, precisamente por medio del silencio y la inhumanidad. Aún en la escena del velorio, leemos: “Me llamaba la atención no ver los ojos en los rostros, sino solamente un resplandor sin brillo en medio de un nido de arrugas” (p. 8).<sup>247</sup> En medio de una luminosidad que hiere sus ojos, Mersault no puede ver los ojos de los otros, y ellos permanecen en silencio y con rigidez casi mecánica. Este extraño grupo de ancianos comunica, así, la impresión de que del otro lado hay un mundo indescifrable, deshumanizado. Los otros, entonces, son también portadores de sinsentido e irracionalidad. En una espléndida anticipación, en medio de este cortejo de seres que casi parecen maniqués, Mersault refiere que tuvo “la ridícula impresión de que estaban allí para juzgarme” (p. 8)<sup>248</sup>. Cabe decir que esta estructura relacional, la de Mersault rodeado de seres que irradian irrealidad y absurdidad, se amplifica en el proceso judicial descrito capítulos más adelante. Varios rasgos que aquí se han destacado se mantendrán en tal escena. De momento, retengamos que, en el silencio de los otros, como en el silencio del mundo, espera como replegada la absurdidad. Y, del mismo modo que la naturaleza irracional del

---

<sup>247</sup> « *Ce qui me frappait dans leurs visages, c'est que je ne voyais pas leurs yeux, mais seulement une lueur sans éclat au milieu d'un nid de rides.* » p. 18.

<sup>248</sup> « *J'ai eu un moment l'impression ridicule qu'ils étaient là pour me juger.* » p. 19.

mundo elimina la posibilidad del diálogo, la irrealidad de los otros, nacida de su mutismo y automatización, genera también la misma sensación.

Podría decirse que la oposición entre Mersault y los personajes que lo rodean, y estarán allí para juzgarlo, refleja también una oposición de pensamientos que diríamos inconmensurables. Pues no existe manera de traducir sus respectivos horizontes de creencias metafísicas y morales. Mersault puede llegar a entender, como dijimos, la coherencia entre los medios y los fines de los otros, pero no puede entenderlos desde su mismo punto de vista, pues no comparte los sentimientos ni los valores que los demás sienten y defienden. Para Mersault hay términos vacíos de significado en el discurso de los otros, y carece de la posibilidad de experimentar los sentimientos y sensaciones que le permitirían alcanzar ese significado que los otros afirman con vehemencia. No podrá entenderlos, pues, dada su radical diferencia. Un correlato de esta diferencia lo encontramos en la ausencia de puntos de contacto entre la moral de Mersault y la de los otros, que hemos llamado la del “sentido común” (también podría llamarse “del sentir común”). Hay una mutua incompreensión entre estas dos partes en conflicto, entre el conjunto de valores mantenidos por los otros y la frugal y casi exigua moral individual de Mersault. Si coincidieran en algún punto, por ese resquicio de familiaridad compartida podría atenuarse el conflicto, y tenderse un puente de entendimiento mutuo. Con ello se lograría superar el absurdo. Pues, si recuerda el lector del ensayo, la familiaridad entre el hombre y el mundo redimiría al primero de su condena al sinsentido. Sin embargo, en la novela esta familiaridad tampoco existe entre el protagonista y los demás. Por esto, tanto el mundo como los otros pueden hacer de focos de irradiación del absurdo. En ambos casos, el absurdo se genera por la incompreensión del sentido o del significado de aquello a lo que se interroga. Y en ambos casos, esta incompreensión resulta de

la naturaleza irracional del otro término de la relación de absurdidad (el mundo, los otros). Y el desenlace es el mismo: el nexo o vínculo entre ambos es, dirá Camus, el absurdo.

Quizás sea extraño que los otros, seres racionales también como cualquiera de nosotros, puedan ser la fuente de la absurdidad. Más aún si pensamos que el sentido tiene su lugar natural en el diálogo y la intercomunicación humana por medio del lenguaje hablado. Sin embargo, algunos personajes de Camus pueden convertirse en vehículos del sinsentido. Como hemos visto, un procedimiento común al ensayo y la novela, y podríamos añadir aquí que a la pieza teatral también (por ejemplo, en la parodia del Olimpo que preside un dios-Calígula), es el sentido de enajenación con la cual el autor presenta y transforma a sus personajes, haciéndolos capaces de generar la sensación de absurdo. En la novela, el autor, despoja a sus personajes de racionalidad, de lenguaje significativo, quita inteligibilidad a sus acciones, retira el propósito de su existencia, plausibilidad a sus creencias y significado a su discurso. Podría pensarse también que se trata de una *consecuencia lógica* articulada en un orden temporal: al retirar a los hombres el sentido de la vida, sus acciones se vuelven mecánicas, sus palabras parloteo, y sus pensamientos, inútiles. A esto corresponden el mutismo y la rigidez de los personajes, la vacuidad de su discurso, su repentino parecido con mimos y cómicos cuya absurdidad nace del extrañamiento de vernos reflejados en ellos que, sin palabras, en silencio, o farragosamente, gesticulan sin ton ni son, sin propósito mayor que parodiarnos. Ahora bien, si nadie tiene nada inteligible qué decir en torno al significado, sentido o propósito de la vida, entonces el silencio de los personajes es un recordatorio constante de ello.

Así, el automatismo de algunos personajes resulta de la enajenación, es decir, de su extrañamiento en relación con nosotros: se vuelven extraños porque hemos dejado de

entenderlos. Anticipando una de nuestras conclusiones, se vuelven *extranjeros*. Podría adelantarse diciendo que los otros, en la novela, son un solo personaje colectivo: amorfo, murmurante (lo veremos en la escena del Juicio), mecánico, articulado por muchos individuos anónimos como piezas de un todo interrelacionado. De igual manera que en el Sísifo el mundo absurdo se contrapone al hombre y lo supera, en la novela el mundo social se opone a Mersault y también lo supera (y lo condena, por medio de su portavoz, a morir). Puede decirse, recordando *Calígula*, que ahí se presentan ambos *mundos* como opuestos al emperador. Ahí el mundo, igual que en el ensayo y la novela, carece de significado y todos los actos que se elijan y realicen en él son indiferentes axiológicamente. La estrategia del protagonista es violentar el mundo social a fin de procurar, sin lograrlo, claro está, subvertir el orden del mundo. No le bastará el poder ilimitado sobre los otros para instaurar el absurdo como regla de vida. Sus vasallos se aferran al sentido que les hace habitable vivir en la tierra, negándose a aceptar la *lucidez* que el emperador quiere imponerles, consistente en vivir de cara al sinsentido de la vida humana. Calígula busca un resquicio por donde pueda colarse en este mundo *lo imposible*. De igual manera, Mersault querrá evadirse de la implacable *maquinaria* que lo oprime y encierra, como dirá hacia el final de la obra.

Hacia el final del capítulo, los motivos que hemos comentado aquí se suceden como en una recapitulación: incompreensión del mundo social por parte de Mersault, sensibilidad estética para apreciar, en agudo contraste, la belleza del mundo natural, e insensibilidad ética.

## La fatalidad como conflagración

Junto a estos motivos hallamos la irrupción y preparación del importante papel que desempeñará –como adelantamos párrafos atrás– la fatalidad. Esta noción, sorprendentemente, se tematiza como si fuese un elemento presente en el mundo físico, de manera que a primera vista no parecería tratarse de un asunto metafísico. La estrategia para desarrollar literariamente la presencia e importancia decisiva de la fatalidad recurre, de modo anti intuitivo, a un procedimiento semántico y retórico que juega entre las figuras de la metonimia, la prosopopeya, la alegoría y la simbolización<sup>249</sup>, y consigue cargar de valores negativos al ‘sol’, su ‘luz’, su ‘calor’, y una serie de cualidades relacionadas con este núcleo de significado. Las cualidades empíricas del astro se tornan cualidades morales en virtud de un proceso de significación que recurre, como hemos dicho, al uso de figuras retóricas, también llamadas tropos. Por ello, entender el procedimiento literario usado por el escritor puede ayudarnos a mostrar que la fatalidad, que en la obra parece tener lugar en el mundo físico, tiene en realidad un carácter siempre metafísico. Pues Camus no está hablando del sol de los meteorólogos o los astrónomos, sino del sol por él simbolizado. La fatalidad es, así, un componente de la doctrina del absurdo que ha ocultado su grado de importancia en las tres obras de Camus que aquí estudiamos. Está explícitamente declarada en el *Sísifo*, tortuosa y sordamente aludida en el *Calígula*, y se despliega bajo la simbolización de un sol abrasador a lo largo de *El extranjero*. Se diría que la fatalidad es aquella fuerza con que la vida, experimentada como absurda, oprime al *existente*.

---

<sup>249</sup> Para una profundización en el estudio de estas figuras retóricas, y una consideración fructífera en su aplicación a estos pasajes de Camus, remitimos al lector a (Lausberg, 1975).

En el análisis que dedicamos a *El mito de Sísifo* pudimos mostrar que la fatalidad, nombrada como Destino, nos permitía comprender que en el trasfondo presuntamente libre de asunciones metafísicas (“Ninguna metafísica se ha mezclado de momento con él.” (Camus, 2016) p. 15) del pensamiento expuesto por el autor, eran visibles, claramente, las *huellas de lo sagrado*.<sup>250</sup> Pudimos también hacer patentes las razones profundas de Camus para rechazar la idea de Dios, y establecimos que esta figura proyecta su sombra a lo largo del texto, sugiriéndose continuamente en él.

El Destino, en Camus como en las tragedias y la mitología griegas, es una fuerza que se impone al hombre de manera inevitable. Por esto es dable encontrar, bajo las cualidades con que se piensa el destino, *residuos* religiosos. El Destino (la *Ανάγκη* griega), al personificar la inevitabilidad y la necesidad, remite a la predeterminación y se opone a la libertad. En cuanto la predeterminación, la necesidad y la inevitabilidad son rasgos que asociamos también a la acción y la voluntad de Dios, en la tradición occidental, puede entenderse que en el concepto de Destino haya podido permanecer latente la figura de un dios que ha sido negado, pero que dilata su presencia en proporción directa con la intensidad de esa negación. Así, esa fuerza del destino exterior al hombre se superpone con la imagen de un dios que condena e impone un castigo por alguna transgresión inevitable. Es decir, una transgresión de algún modo preestablecida en un mundo en el que, sin haberlo elegido, *siempre somos culpables* (como se lee en el *Sísifo* y en *El extranjero*). Esta predeterminación tiene el carácter metafísico de lo necesario, y la Necesidad, como hemos mostrado tempranamente, es uno de los atributos de un mundo regido por Dios, el ser que se oculta debajo de los conceptos de Causa, Designio, Propósito, Razón suficiente, etc. Por eso es natural que a la necesidad se oponga el Azar,

---

<sup>250</sup> La expresión se inspira, otra vez, en Duque (2010), pero con un alcance más reducido y concreto.

como en el formidable fragmento de Nietzsche (“Por acaso” (Benítez, 2004, p. 38) usado por Camus para argumentar contra el orden necesario, comentado en capítulos anteriores. Con mayor precisión, lo que está asociado al azar y el acaso es la noción lógica contraria de la necesidad, la contingencia. Por ello argumentar a favor del azar y la casualidad es negar todo plan, orden, propósito, predeterminación, causa, origen, finalidad, etc., en el mundo. Es afirmar la contingencia irreductible de lo que existe. Una vez más, se hace patente que en el fondo de esta cuestión se juegan problemas éticos, sobre todo en torno a la libertad y el fundamento de la moral. Lo paradójico está en que la Necesidad, expresión de un orden divino que rige al mundo, renace de las cenizas del dios que ha sido sacrificado, por decirlo así, en aras de la libertad humana. Y lo hace en forma de Destino. Pero el destino es una máscara del dios presuntamente muerto.

En la novela que examinamos, la fuerza del sino se encarna, por un proceso de simbolización que ya mencionamos, en el sol. Las cualidades tradicionales del sol, en cuanto símbolo, como el calor, la nutrición, la generación de la vida, se intensifican y adquieren un carácter hostil al ser humano. Repasemos un poco el paulatino cambio operado. Al principio de la novela, el clima (noción polisémica para Camus, apta para metáforas éticas y espirituales) es el común en el Mediterráneo. Hacía mucho calor, leemos, y adormece la reverberación del camino y del cielo. El día del entierro, “el cielo estaba lleno de sol. Comenzaba a pesar sobre la tierra.” (p. 11)<sup>251</sup> Esta primera expresión fácilmente se presta a ser interpretada de acuerdo con la carga semántica de “cielo” en un contexto religioso: un cielo –fuente de la moral– que comienza a pesar sobre la tierra –ámbito de lo natural–. En un punto importante de la obra, cuando Mersault nos habla de una “tregua melancólica” que la belleza del paisaje otorga en

---

<sup>251</sup> « *Le ciel était déjà plein de soleil. Il commençait à peser sur la terre.* » p. 25

medio de la vivencia opresiva del absurdo (se adivina que esa tregua lo es del absurdo), en lo más alto de la bóveda celeste “el sol desbordante que hacía estremecer el paisaje, lo tornaba inhumano y deprimente” (p. 11).<sup>252</sup> El repentino cambio en la apariencia de un paisaje (o de un hombre, como en aquel que en el espejo de pronto ya no se reconoce, según se dice en el ensayo), de agradable y bello en inhumano, es un motivo repetido en la obra de Camus. Se trata, pensamos, de un recurso para generar la sensación de absurdo y presentarnos el mundo bajo su perspectiva. Por eso el mundo se deshumaniza, dando cabida a lo irracional, la falta de significado, la contradicción, la aporía, el sinsentido irremediable.

En *El mito de Sísifo*, este recurso de súbito cambio se presenta como si se girara un carrusel. Un escenario que primero se mostraba familiar, habitable, humanizado –en la concepción de Camus, gracias a los relatos metafísicos que le atribuirían sentido–, es sustituido por el mismo escenario, pero ahora despojado de sentido e inteligibilidad, de la luz que le brindaba calidez y humanidad, generándose entonces el *sentimiento del absurdo*. “Desde el fondo de los siglos asciende una hostilidad milenaria”, escribía Camus en *El Mito de Sísifo*, en un mundo que, al serle retirados los adornos del sentido, “vuelve a ser el mismo”. En *El extranjero* encontramos el mismo tema, pero el pivote en que descansa la estrategia de su desarrollo no es, como en el ensayo, el discurso del autor, sino un sol que en lugar de alumbrar el mundo lo quema, pesa, se desborda y hace estremecer el paisaje, volviéndolo así inhabitable, inhumano. Lo que vale para el paisaje vale, claramente, para el mundo. Dado que el sol también hace “crujir” el mundo, lo estremece, reverbera, puede pensarse en la imagen de una conflagración, de una universal hoguera sacrificial, teniendo en cuenta que, en efecto,

---

<sup>252</sup> « *Aujourd'hui, le soleil débordant qui faisait tressaillir le paysage le rendait inhumain et déprimant.* » p. 26.

Mersault será precipitado por la fuerza de ese sol transfigurado en Destino hacia los actos que lo conducirán a su muerte.

En tal caso, una metonimia basta para leer en la suerte (o *fatum*) de Mersault la suerte de la humanidad, de la misma manera que en Sísifo se cifra y alegoriza el destino inevitable del ser humano. Y esto puede a su vez ser relacionado con las reminiscencias teístas que ya hemos señalado. El sol, que preside el cielo, exterior y distante a la vez del ser humano, es la fuente de la absurdidad en cuanto representa la fatalidad. No es posible sustraerse a su fuerza, que es la del destino. Una vez más, este destino ha sido enunciado por Camus en el ensayo: “el destino del hombre [...] es estar encadenado”. Encadenado a un mundo absurdo, prisionero de los muros de una vida sin sentido.

En la obra narrativa, el proceso de simbolización y resignificación que ahora explicamos es gradual e intermitente. Comienza con las alusiones ya mencionadas, prosigue con la rápida elevación del sol en el cielo, bajo cuyo intenso calor los hombres sudan y se sofocan, señalando en el cielo y ese sol quemante el origen de sus trabajos y fatigas. La monotonía se vuelve cada vez más densa y pesada: “A mi alrededor continuaba siempre el mismo campo luminoso colmado de sol. El resplandor del cielo era insostenible.” (p. 11)<sup>253</sup> Una interesante acumulación de imágenes desemboca en una importante idea asociada a la fatalidad, la idea de un conjunto de factores que preparan un hecho próximo y lo hacen casi inevitable:

“... el sol había hecho estallar el alquitrán [...] Yo estaba un poco perdido entre el cielo azul y blanco y la monotonía de aquellos colores, negro viscoso del alquitrán

---

<sup>253</sup> « *Autour de moi, c'était toujours la même campagne lumineuse gorgée de soleil. L'éclat du ciel était insoutenable.* » pp. 27-28.

abierto, negro opaco de las ropas, negro lustroso del coche. Todo esto, el sol, [...] y la fatiga de la noche de insomnio, me turbaba la mirada y las ideas.” (pp. 12-13).<sup>254</sup>

Esta turbación impuesta a Mersault por las circunstancias y el ambiente jugará un papel importante en el drama que ha comenzado ya a desarrollarse. Poco a poco, los acontecimientos se van encaminando hacia un desenlace que parece ineludible. Después de la reyerta con los árabes, Meursault deambula por la arena bajo un sol sofocante al que parece resistirse sordamente:

“...apretaba los dientes, cerraba los puños en los bolsillos del pantalón, me ponía tenso todo entero para vencer al sol y a la opaca embriaguez que se derramaba sobre mí. Las mandíbulas se me crispaban ante cada espada de luz surgida de la arena, de la conchilla blanqueada o de un fragmento de vidrio...” (p. 36)<sup>255</sup>

Aquí parecería esbozarse la idea de que, en buena medida, el homicidio que pronto cometerá estuviese de algún modo predispuesto por diversas condiciones, tanto climáticas como “existenciales”. Así, puede leerse que Meursault lucha bajo la presión del ambiente que, metafóricamente, tiene los visos del destino. Quiere salir de su situación física y existencial en el mundo. Nos dice:

“Pensaba en el fresco manantial que nacía detrás de la roca. Tenía deseos de oír de nuevo el murmullo del agua, deseos de huir del sol, del esfuerzo y de los llantos de mujer, deseos, en fin, de alcanzar la sombra y su reposo. Pero cuando estuve más cerca vi que el individuo de Raimundo había vuelto.” (p. 36)<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> « Le soleil avait fait éclater le goudron [...] J'étais un peu perdu entre le ciel bleu et blanc et la monotonie de ces couleurs, noir gluant du goudron ouvert, noir terne des habits, noir laque de la voiture. Tout cela, le soleil [...] la fatigue d'une nuit d'insomnie, me troublait le regard et les idées. » p. 28.

<sup>255</sup> « ...je serrais les dents, je fermais les poings dans les poches de mon pantalon, je me tendais tout entier pour triompher du soleil et de cette ivresse opaque qu'il me déversait. À chaque épée de lumière jaillie du sable, d'un coquillage blanchi ou d'un débris de verre, mes mâchoires se crispèrent. » p. 85.

<sup>256</sup> « Je pensais à la source fraîche derrière le rocher. J'avais envie de retrouver le murmure de son eau, envie de fuir le soleil, l'effort et les pleurs de femme, envie enfin de retrouver l'ombre et son repos. Mais quand j'ai été plus près, j'ai vu que le type de Raymond était revenu. » p. 85.

El árabe está ante él como si se tratara de un encuentro que le deparara el destino. Camus ha creado magistralmente un entorno intenso y sofocante: “Era el mismo sol, la misma luz sobre la misma arena que se prolongaba aquí. Hacía ya dos horas que el día no avanzaba, dos horas que había echado el ancla en un océano de metal hirviente.” (p. 36)<sup>257</sup> Se puede adivinar que la historia marcha hacia su desenlace trágico. Meursault está aturdido y expuesto a un sol inclemente: “Pensé que me bastaba dar media vuelta y todo quedaría concluido. Pero toda una playa vibrante de sol apretábase detrás de mí. Di algunos pasos hacia el manantial. El árabe no se movió.” (p. 26)<sup>258</sup> Parece estrechado por el tiempo. La fatalidad pende sobre él transfigurada en sol: “Era el mismo sol del día en que había enterrado a mamá y, como entonces, sobre todo me dolían la frente y todas las venas juntas bajo la piel. Impelido por este ardor que no podía soportar más, hice un movimiento hacia adelante.” (p. 36)<sup>259</sup>

Meursault quiere apartarse del sol, pero el árabe interpreta una intención de ataque. Saca el cuchillo. La cegadora luz del día se duplica en la hoja reluciente, hiriendo los ojos de Meursault: “No sentía más que los címbalos del sol sobre la frente e, indiscutiblemente, la refulgente lámina surgida del cuchillo, siempre delante de mí. La espada ardiente me roía las cejas y me penetraba en los ojos doloridos.” (p. 37)<sup>260</sup> El último pasaje del capítulo contiene, además de un vigoroso y gran estilo, claves importantes para nuestra interpretación:

---

<sup>257</sup> « C'était le même soleil, la même lumière sur le même sable qui se prolongeait ici. Il y avait déjà deux heures que la journée n'avancait plus, deux heures qu'elle avait jeté l'ancre dans un océan de métal bouillant. » p. 86.

<sup>258</sup> « J'ai pensé que je n'avais qu'un demi-tour à faire et ce serait fini. Mais toute une plage vibrante de soleil se pressait derrière moi. J'ai fait quelques pas vers la source. L'Arabe n'a pas bougé. » pp. 86-87.

<sup>259</sup> « C'était le même soleil que le jour où j'avais enterré maman et, comme alors, le front surtout me faisait mal et toutes ses veines battaient ensemble sous la peau. À cause de cette brûlure que je ne pouvais plus supporter, j'ai fait un mouvement en avant. » p. 87.

<sup>260</sup> « Je ne sentais plus que les cymbales du soleil sur mon front et, indistinctement, la glaive éclatant jailli du couteau toujours en face de moi. Cette épée brûlante rongait mes cils et fouillait mes yeux douloureux. » pp. 87-88.

“Entonces todo vaciló. El mar cargó un soplo espeso y ardiente. Me pareció que el cielo se abría en toda su extensión para dejar que lloviera fuego. Todo mi ser se distendió y crispé la mano sobre el revólver. El gatillo cedió, toqué el vientre pulido de la culata y allí, con el ruido seco y ensordecedor, todo comenzó. Sacudí el sudor y el sol. Comprendí que había destruido el equilibrio del día, el silencio excepcional de una playa en la que había sido feliz. Entonces, tiré aún cuatro veces sobre un cuerpo inerte en el que las balas se hundían sin que se notara. Y era como cuatro breves golpes que daba en la puerta de la desgracia.” (p. 37)<sup>261</sup>

Como puede reconocerse, Camus ha construido un mundo adverso que presiona sobre la sensibilidad del protagonista y condiciona su libertad. El mar produce un soplo espeso y ardiente y el cielo arde en una suerte de conflagración sobre Meursault, víctima sacrificial, quien siente cómo *todo vacila* y aprieta casi mecánicamente el gatillo.

#### Extranjería de la afectividad

La segunda parte de la obra narra el proceso, juicio y condena de Meursault. Nuevamente, el protagonista no parece entender muy bien lo que ocurre, el largo proceso, la ley que lo obliga a tener un abogado. Le parece que el asunto, en realidad, es *muy simple* (p. 38). Al asignársele un abogado de oficio le “pareció muy cómodo que la justicia se encargara de esos detalles” (p. 38)<sup>262</sup>. Todo le parece una pantomima, un juego que sigue pautas conocidas: “Había leído

---

<sup>261</sup> « C'est alors que tout a vacillé. La mer a charrié un souffle épais et ardent. Il m'a semblé que le ciel s'ouvrait sur toute son étendue pour laisser pleuvoir du feu. Tout mon être s'est tendu et j'ai crispé ma main sur le revolver. La gâchette a cédé, j'ai touché le ventre poli de la crosse et c'est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant, que tout a commencé. J'ai secoué la sueur et le soleil. J'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux. Alors, j'ai tiré encore quatre fois sur un corps inerte où les balles s'enfonçaient sans qu'il y parût. Et c'était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur. » p. 88.

<sup>262</sup> « J'ai trouvé qu'il était très commode que la justice se chargeât de ces détails. » p. 92.

una descripción semejante en los libros y todo me pareció un juego.” (*Ibid.*)<sup>263</sup> El juez de instrucción lo pone al tanto de la situación y de los procedimientos jurídicos, y en ese sabor lúdico que Meursault encuentra en el actuar de los que lo rodean, como si se tratara de una obra de teatro, con roles, guiones y escenario, también halla simpático al juez: “Cuando salí, hasta iba a tenderle la mano, pero recordé a tiempo que había matado a un hombre.” (p. 38)<sup>264</sup> Esta abstención del saludo parecería mostrar a Meursault consciente de una regla moral, que le permite comprender que no debería tender la mano, pues es reo de un delito y no se verá con buenos ojos esa manifestación espontánea de simpatía. Pero esto contrasta con la ausencia de consciencia moral en relación con haber cometido un crimen. No es consciente de haber cometido un acto malo, sino de que se le acusa de ello y de las implicaciones sociales que esto acarrea. Tener noción de las convenciones y normas morales le sirve para orientarse en el mundo social, pero no comparte la mayor parte de ellas, y no hay indicios de que se identifique con las que, en la opinión pública, lo condenarán.

Los jueces han tomado informes sobre su vida. Un asunto especialmente importante en los informes es que Meursault “había dado pruebas de insensibilidad” el día del entierro de su madre (p. 39) Por eso, con visible incomodidad, el abogado le pregunta si sintió pena aquel día:

“[...] respondí que había perdido un poco la costumbre de interrogarme y que me era difícil informarle. Sin duda quería mucho a mamá, pero eso no quería decir nada.

---

<sup>263</sup> « *J'avais déjà lu une description semblable dans des livres et tout cela m'a paru un jeu.* » p. 92.

<sup>264</sup> « *En sortant, j'allais même lui tendre la main, mais je me suis souvenu à temps que j'avais tué un homme.* » p. 92.

Todos los seres normales habían deseado más o menos la muerte de aquellos a quienes amaban.” (p. 39)<sup>265</sup>

Mersault quiere decir la verdad. Por eso expresa francamente que no duda de que la quería mucho, pero también que eso no quiere decir nada. Buscando una vía de defensa, el abogado le pregunta si podría decir que ese día había dominado sus *sentimientos naturales*, para explicar por qué no mostró sensibilidad ante el féretro ni interés alguno en ver el cuerpo de su madre. La respuesta es consistente con lo que nos ha mostrado hasta ahora: “No, porque es falso” (p. 39) (“*Non, parce que c’est faux.*” p. 94). El personaje de Camus es desconcertante porque no podemos entenderlo bajo la óptica del sentido común. Sin embargo, cuando dice la verdad nos permite esbozar las ideas a las que responden sus acciones. Es falso que aquel día dominó sus sentimientos naturales porque no los tiene. Y esto es lo que el sentir popular le recriminará con indignación y odio.

De acuerdo con lo que el análisis va poco a poco clarificando, Meursault es un extranjero emocional; no pertenece a esta tierra de sentimientos comunes y afectos “naturales”. Las convenciones sociales, los mutuos asentimientos y acuerdos con que los demás se reconocen y estiman, con que se identifican, le son ajenos. Es un desterrado de la afectividad. Pero no hay en la obra intento alguno de explicar, como hemos dicho, la génesis de una anormalidad. Hay simplemente y desde el principio la radical diferencia que lo separa para siempre (pues no puede salvarse esta separación) de los otros. Una narración paciente y minuciosa del autor va construyendo, al mismo tiempo que mostrando, esta fundamental diferencia.

---

<sup>265</sup> « *J’ai répondu cependant que j’avais un peu perdu l’habitude de m’interroger et qu’il m’était difficile de le renseigner. Sans doute, j’aimais bien maman, mais cela ne voulait rien dire. Tous les êtres sains avaient plus ou moins souhaité la mort de ceux qu’ils aimaient.* » p. 94.

Después de interrogarlo, su abogado se retira contrariado, incómodo. Dice Mersault: “No me comprendía y estaba un poco resentido conmigo. Sentía deseos de asegurarle que yo era como todo el mundo, absolutamente como todo el mundo. Pero todo esto en el fondo no tenía gran utilidad y renuncié por pereza.” (p. 39)<sup>266</sup>. Meursault hubiese deseado la simpatía del abogado, pero el abismo afectivo que los separa, manifiesto en las costumbres, las creencias, los modos de entender lo correcto, es infranqueable. El protagonista sabe cómo podría franquearse esa distancia: siendo como todo el mundo.

Cuando lo conducen ante el juez de instrucción, éste lo hace relatar todo de nuevo. Le interesa repasar cada detalle porque quiere “entender” algo: “«Hay cosas», agregó, «que no entiendo en su acto. Estoy seguro de que usted me ayudará a comprenderlas.» Dije que todo era muy simple.” (p. 40)<sup>267</sup>. Pero lo que le importa comprender es: “«¿Por qué, por qué disparó usted contra un cuerpo caído?»” (*Ibid*)<sup>268</sup> Meursault no sabe qué responder, y permanece callado. Trémulo, el juez blande un crucifijo y lo agita frente a él, en busca de una explicación que lo salve del absurdo que lo invade. Meursault, alterado por el calor y el temor que le provoca el juez, casi no entiende el largo razonamiento que aquel enhebra en su interrogatorio. Pero se da idea: “Comprendí más o menos que en su opinión no había más que un punto oscuro en mi confesión: era el hecho de haber esperado para tirar el segundo disparo de revólver. El resto estaba muy bien, pero él no comprendía por qué había esperado.” (p. 41)<sup>269</sup>.

---

<sup>266</sup> « *Il ne me comprenait pas et il m'en voulait un peu. J'avais le désir de lui affirmer que j'étais comme tout le monde, absolument comme tout le monde. Mais tout cela, au fond, n'avait pas grande utilité et j'y ai renoncé par paresse.* » p. 95.

<sup>267</sup> « *Il y a des choses, a-t-il ajouté, qui m'échappent dans votre geste. Je suis sûr que vous allez m'aider à les comprendre.* » *J'ai dit que tout était très simple.* » p. 96.

<sup>268</sup> « *Pourquoi, pourquoi avez-vous tiré sur un corps à terre ?* » p. 98.

<sup>269</sup> « *J'ai à peu près compris qu'à son avis il n'y avait qu'un point d'obscur dans ma confession, le fait d'avoir attendu pour tirer mon second coup de revolver. Pour le reste, c'était très bien, mais cela, il ne le comprenait pas.* » p. 99.

El juez, desesperado, le pregunta si cree en Dios, a lo que Meursault responde, para su indignación, que no. El juez no puede creerlo, y contraataca: “Me dijo que era imposible, que todos los hombres creían en Dios, aun aquellos que le volvían la espalda. Tal era su convicción, y si alguna vez llegara a dudar, la vida no tendría sentido. «¿Quiere usted», exclamó, «que mi vida carezca de sentido?»” (p. 41)<sup>270</sup> Con esto estamos, nuevamente, ante un tema central de las tres obras de Camus que estudiamos: la relación entre la idea de Dios y la moral, entre la idea de Dios y el sentido de la vida. En la concepción del juez, representativa del sentido común, es imposible que Dios no exista porque ello equivaldría a que no existe el fundamento del sentido, del mundo, de la razón, de la moral, etc. La fórmula subyacente a su pensamiento parece ser: Si Dios existe, hay sentido en el mundo.

Es cierto que, como en *Calígula*, los personajes que dan voz al sentido común aparecen un poco ridiculizados y simplones, pero aun así Camus logra formular coherentemente una postura a la que se opone. De la misma manera que otros autores existencialistas (como el autor de *El ser y la nada*, referente cercano en vida y obra a nuestro autor), Camus quiere sacar todas las consecuencias lógicas de una postura atea consistente. Lo interesante está en notar cómo entre esas consecuencias está la eliminación de las asociaciones habituales de la idea de Dios con las ideas de razón, moral, sentido, propósito, entre otras más. Parece como si no pudiesen subsistir estas nociones al perder, presuntamente, su fundamento tradicional.

El juez insiste, pide, invoca, exhorta, redime y vuelve a preguntar a Meursault si puede creer. Pero éste vuelve a negar. Entonces, muy fatigado: “Se limitó a preguntarme, con el mismo aspecto de cansancio, si lamentaba el acto que había cometido. Reflexioné y dije que más

---

<sup>270</sup> « Il m'a dit que c'était impossible, que tous les hommes croyaient en Dieu, même ceux qui se détournent de son visage. C'était là sa conviction et, s'il devait jamais en douter, sa vie n'aurait plus de sens. « Voulez-vous, s'est-il exclamé, que ma vie n'ait pas de sens ? » » p. 99.

que pena verdadera sentía cierto aburrimiento. Tuve la impresión de que no me comprendía.” (p. 42)<sup>271</sup>.

### La prisión del absurdo

Una metáfora interesante, frecuente en la trilogía de Camus, es la del presidio. Un fuerte sentido de cautividad acompaña con frecuencia la tematización metafísica del exilio, la extranjería, la extrañeza del mundo y de los otros. Como si estas nociones comportaran el carácter de lo inevitable, fatal, impuesto como un yugo al ser humano. Por eso aún la extrañeza radical del mundo, o del humano en relación consigo mismo, se manifiesta con visos de condición aprisionadora. Después de imaginar bellas escenas de libertad, detenido en una celda, Mersault acaba por no tener sino “pensamientos de presidiario” (p. 45) Entre estos pensamientos encuentra espacio para lucubrar sobre el sentido de aprisionar. Se trata de infligir castigo, de causar un daño que se piensa merecido, de ejercer el poder para privar de la libertad y los placeres que pueden hallarse cuando se es libre. En la prisión, nos dice, los días son largos o cortos, se confunden y *pierden el nombre*. Se dilatan en un continuo denso y lento: “Para mí era el mismo día que se desarrollaba sin cesar en la celda y la misma tarea que proseguía.” (p. 48).<sup>272</sup>

Cabe observar aquí un paralelismo con el *Sísifo*, en donde el mundo irracional toma metafóricamente la forma de unos *muros absurdos*. El hombre racional eleva sus preguntas ante este muro, y sólo oye su propia voz. De cierta manera, el mundo absurdo que Camus

---

<sup>271</sup> « Il m'a seulement demandé du même air un peu las si je regrettais mon acte. J'ai réfléchi et j'ai dit que, plutôt que du regret véritable, j'éprouvais un certain ennui. J'ai eu l'impression qu'il ne me comprenait pas. » p. 101.

<sup>272</sup> « Pour moi, c'était sans cesse le même jour qui déferlait dans ma cellule et la même tâche que je poursuivais. » p. 115.

dibuja en su ensayo es también una prisión, la de una vida que siempre es la misma en su carencia de sentido, y la de un vivir la vida como *la misma tarea que prosigue* sin cesar, como le ocurre a Sísifo en su castigo eterno. Por ello Camus nos habla de *la evasión*, de la aspiración a trascender los muros de una absurdidad inherente al mundo y a la condición humana. De escapar de esta cautividad por medio de un salto místico, de una idea suprema que dote de sentido –ilegítimamente– al mundo, o por la elevación del absurdo a prueba lógica de la necesidad de dar un paso de lo irracional, irreductible, hacia una *razón superior* –la de la fe– que trasciende las contradicciones y aporías insolubles para la razón, porque es en la propia razón, según ha querido mostrar Camus, en donde se originan.

#### Enajenación, extrañeza, extranjería

En el capítulo III de la parte que ahora tratamos, hay otra afinidad conceptual interesante con el ensayo. Una breve descripción, que remite inevitablemente al *Proceso* de (Kafka, 2019), es el preámbulo para el ingreso de lo extraño, de una enajenación que enrarece el mundo con los atributos de lo insólito y no familiar. El personaje da muestras de no comprender del todo lo que está empezando a ocurrir en su proceso: “En ese momento vi una fila de rostros delante de mí. Todos me miraban: comprendí que eran los jurados. Pero no puedo decir en qué se diferenciaban unos de otros.” (p. 49)<sup>273</sup> El semblante de los jurados pierde singularidad y parecen igualarse, acaso por su rol común en lo que parece un juego o una representación teatral. El juicio es como un teatro y él parece ser el espectáculo:

---

<sup>273</sup> « *C'est à ce moment que j'ai aperçu une rangée de visages devant moi. Tous me regardaient: j'ai compris que c'étaient les jurés. Mais je ne peux pas dire ce qui les distinguait les uns des autres.* » p. 119.

“Sólo tuve una impresión: estaba delante de una banqueta de tranvía y todos los viajeros anónimos espiaban al recién llegado para notar lo que tenía de ridículo. Sé perfectamente que era una idea tonta, pues allí no buscaban el ridículo, sino el crimen. Sin embargo, la diferencia no es grande y, en cualquier caso, es la idea que se me ocurrió. (p. 49)<sup>274</sup>

Curiosamente, en *El mito de Sísifo*, la manera de describir cómo podría lo absurdo de la existencia hacerse patente, pasa por la monotonía de una vida común que se repite una y otra vez:

“Suele suceder que los decorados se derrumben. Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la cena, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo.” (Camus, 2016, p. 27)

Pero algún día, la tramoya de esta vida cotidiana se desmorona y se viene abajo el escenario que dotaba de razón a una conducta que, desnuda de sentido, ahora sabe a comedia y pantomima. Si recuerda el lector esta parte del ensayo, Camus nos dice que en momentos de lucidez privilegiada cabe descubrir el aspecto mecánico de los gestos humanos y que “su pantomima carente de sentido vuelve estúpido cuando les rodea. Un hombre habla por teléfono detrás de un tabique de vidrio; no se le oye, pero se ve su mímica sin sentido: uno se pregunta por qué vive.” (p. 29) De igual manera Meursault, centro de atención del juicio, puede percibir *el aspecto mecánico* de los gestos de los otros, la borradura de sus

---

<sup>274</sup> « Je n'ai eu qu'une impression : j'étais devant une banquette de tramway et tous ces voyageurs anonymes épiaient le nouvel arrivant pour en apercevoir les ridicules. Je sais bien que c'était une idée niaise puisque ici ce n'était pas le ridicule qu'ils cherchaient, mais le crime. Cependant la différence n'est pas grande et c'est en tout cas l'idée qui m'est venue. » p. 119.

singularidades: “Miré otra vez hacia el público y no distinguí ningún rostro.” (p. 49)<sup>275</sup>

Observador distante en medio de la multitud, hace un esfuerzo por comprender *lo otro*:

“Noté en ese momento que toda la gente se reunía, se interpelaba y conversaba como en un club donde es agradable encontrarse entre personas *del mismo mundo*. Me expliqué también la extraña impresión que sentía de estar de más, de ser un poco intruso.” (p. 50)<sup>276</sup>

Los demás comparten el sentido (por esto comparten el *mismo mundo*); él está situado en lo absurdo. Por ello está de más. Como hemos dicho ya, su extranjería es la de la afectividad y el pensamiento de la equivalencia de todo: no siente ni piensa como los otros, está situado desde el principio y hasta el final en una afectividad y un pensamiento absurdos. El absurdo será, precisamente, la marca en la frente que lo señalará para expiar la imperdonable culpa de portar el sinsentido, de recordarles a todos que el abismo de la irracionalidad espera recogido bajo los pliegues del mundo familiar y *conocido*. Pero, parece decir Camus, si se mira este mundo adecuadamente, con los ojos de Meursault, los otros también llegarían al sentimiento del absurdo, y a ser el mismo tipo de extranjeros. Recordemos el ensayo:

“Un mundo que se puede explicar incluso con malas razones es un mundo familiar. Pero, por el contrario, en un universo privado repentinamente de ilusiones y de luces, el hombre se siente extraño. Es un exilio sin recurso, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida.” (Benítez, 2016, p. 18)

En la figura del juez de instrucción Camus ha simbolizado el sentido común, y éste se apoya explícita y llanamente en la idea de Dios. Aunque esto parezca elemental, tiene una profunda

---

<sup>275</sup> « J'ai regardé encore le prétoire et je n'ai distingué aucun visage. » p. 119.

<sup>276</sup> « J'ai remarqué à ce moment que tout le monde se rencontrait, s'interpellait et conversait, comme dans un club où l'on est heureux de se retrouver entre gens du même monde. Je me suis expliqué aussi la bizarre impression que j'avais d'être de trop, un peu comme un intrus. » p. 120.

raíz al mismo tiempo mitológica y teológica, como hemos procurado evidenciar. El fondo conceptual sobre el que descansa la concepción de un mundo inteligible racionalmente, y de la afinidad de la razón con el mundo, de manera que esta afinidad asegure y garantice la verdad del conocimiento del mundo, es en esencia una idea mitológica. Decimos esto en el sentido originario de *mythos*: relato, narración. Pues la idea de un *logos* diseminado por el universo, de *razones seminales* esparcidas en el mundo, que lo hacen ser como es e inteligible para un ser que participa de ese *logos* divino, carece de fundamento lógico y, diría Camus, es un punto de partida para ulteriores explicaciones del mundo, del ser humano, del conocimiento, etc. Si se acepta como punto de partida la verdad del *mythos*, se obtiene un mundo pleno de sentido. Mas la raíz del mito, en este caso, es religiosa. Por ello, lo que casi parece una caricatura de esa razón mítica ejemplificada por el juez de instrucción, que ramplonamente y casi ridícula se angustia de los actos sin explicación de Meursault, señala los cimientos religiosos, o teológicos, conmovidos por esa encarnación del absurdo que es la figura del protagonista. “¿Quieres que mi vida pierda su sentido?”, ha preguntado a quien desconoce el fundamento deísta de su moral, que se identifica con el sentido de la vida.

### El teatro de la vida

Es mérito de Camus haber desarrollado ampliamente, de variados modos y en diversas obras, esta idea central: el sentido de la vida coincide, generalmente, con el fundamento de la moral. Por ello, retirar este fundamento conlleva conmover el mundo conceptual que *hace familiar* al mundo mismo *adornándolo* con razones, *revistiéndolo* con explicaciones. Sin embargo, según la tesis central de nuestro autor, el mundo carece de sentido. La obra narrativa que

ahora comentamos tiene, en estos pasajes, la peculiaridad de parecerse al teatro, pues el juicio se describe como una representación con personajes, diálogo, coro y escenario. Hemos destacado, en varios momentos, que este recurso a lo teatral es óptimo para la parodia, la sátira y el escarnio, una potente manera de tratar el asunto que a Camus, experimentado dramaturgo, le interesa. La terminología que suele usar para hablar del sinsentido de la vida tiene connotaciones teatrales. Recuérdese que el sentido es metaforizado como adorno, decorados, y el fondo de las asunciones metafísicas sobre la que descansa el sentido es su escenario. Ahora podemos ver, en forma narrativa, la puesta en escena de un tema que agita a todos. El juicio moral que se esconde detrás –tras bambalinas– del juicio legal. El ridículo que subyace, viendo desde afuera –como espectadores de una representación–, a los sentimientos presuntamente morales de los personajes, espejo del sentir común. El teatro presente en esta narrativa, así, pone delante de la mirada aspectos ocultos por la convención colectiva, que da naturalidad a las cosas.

Dejamos a Meursault en medio de una multitud informe el día de su juicio. Hay una atmósfera de pantomima, representación teatral, parodia y ridículo. Los jurados voltean mecánicamente, sincronizados, hacia el tribunal en cada uno de los pasos de un protocolo que Meursault no entiende bien. De vez en cuando un rostro definido asoma entre una multitud difusa, para confundirse enseguida en ella de nuevo. Meursault, igual que siempre, presta atención a los detalles, a las cosas, pero tiene dificultad para entender a las personas. De su ensimismamiento lo saca una voz: anuncia que ha empezado la acumulación de pruebas a favor de su culpabilidad. Notoriamente, las pruebas se enfocan principalmente en demostrar su insensibilidad afectiva. Como si ello pudiera explicar con toda evidencia un crimen que de otra manera no puede explicarse. Conducido por el interrogatorio del

presidente del jurado, el director del asilo ha confesado su sorpresa por la calma de Meursault el día del entierro. Le piden precisar:

“...dijo que yo no había querido ver a mamá, que no había llorado ni una sola vez y que después del entierro había partido en seguida, sin recogerme ante su tumba. Otra cosa le había sorprendido: un empleado de pompas fúnebres le había dicho que yo no sabía la edad de mamá.” (p. 53)<sup>277</sup>

El que interroga lanza una mirada triunfante en derredor y habla con ostentación, como si lo dicho por el director fuera más que suficiente para demostrar la culpabilidad del reo, quien repentinamente cobra consciencia de algo que no había notado nunca: “...por primera vez desde hacía muchos años tuve un estúpido deseo de llorar porque sentí cuánto me detestaba toda esa gente.” (p. 53)<sup>278</sup>. Toca el turno al portero del asilo y se repite *el ceremonial*, con idéntico resultado: “Dijo que yo no había querido ver a mamá, que había fumado, que había dormido y tomado café con leche.” (p. 53)<sup>279</sup>. Los testigos dicen esto con pesar y cierto sentido de pudor, pues piensan que lo que dicen es moralmente casi indecible. Entonces otro momento de consciencia adviene a Meursault: “Sentí entonces que algo agitaba a toda la sala y por primera vez comprendí que era culpable.” (p. 53)<sup>280</sup>

La estupefacción, la indignación, el odio, el desprecio es lo que agita a los concurrentes de la sala en relación con el reo. El abogado general pregunta a un nuevo testigo si vio llorar a Meursault. Responde que no. Pregunta entonces si vio que no lloró: responde lo mismo,

---

<sup>277</sup> « ...il a dit que je n'avais pas voulu voir maman, je n'avais pas pleuré une seule fois et j'étais parti aussitôt après l'enterrement sans me recueillir sur sa tombe. Une chose encore l'avait surpris : un employé des pompes funèbres lui avait dit que je ne savais pas l'âge de maman. » p. 127.

<sup>278</sup> « ...pour la première fois depuis bien des années, j'ai eu une envie stupide de pleurer parce que j'ai senti combien j'étais détesté par tous ces gens là. » p. 127.

<sup>279</sup> « Il a dit que je n'avais pas voulu voir maman, que j'avais fumé, que j'avais dormi et que j'avais pris du café au lait. » p. 128.

<sup>280</sup> « J'ai senti alors quelque chose qui soulevait toute la salle et, pour la première fois, j'ai compris que j'étais coupable. » p. 128.

desatando la hilaridad del público. Con esto, el proceso judicial parece una representación teatral, una comedia. Este parecido es apto para ridiculizar el sentido y el sentir común, la moral y los sentimientos asociados a ella de quienes comparten *un mundo*. Llega el turno de María, la prometida de Meursault, y el interrogatorio se centra en el día que comenzó su relación con él (al día siguiente del entierro), en lo que hicieron. El Procurador ya tiene todo lo que necesita: “«Señores jurados: al día siguiente de la muerte de su madre este hombre tomaba baños, comenzaba una unión irregular e iba a reír con una película cómica. No tengo nada más que decir.»” (p. 56).<sup>281</sup>

Los testimonios de otros testigos, que hablan de la bondad del reo, no son escuchados, pasan rápidamente y sin dejar impresión favorable alguna. En su intervención, Raimundo intenta explicar que la presencia de Meursault en la playa fue casual, pero la parte acusadora recuerda que el reo ayudó a Raimundo en el castigo a su amante, y la posibilidad de atenuación naufraga enseguida. La audiencia seguirá al siguiente día.

Lo que ya se ha convertido en una tragicomedia continúa con solemne seriedad para los asistentes y el jurado, y con un sentimiento de extrañeza y marginación para el protagonista. Cabe mencionar que el lector percibe un agudo sentido de ridículo en la obra, hábilmente creado por Camus, quien bajo la superficie de la narración de Meursault, parece indicar lo irrisorio, ingenuo y simple de un proceso que parodia el juicio y las costumbres morales de su tiempo. Ante este juicio hay poco o nada que decir. De antemano se sabe que es una batalla perdida. Dice el protagonista:

---

<sup>281</sup> « *Messieurs les jurés, le lendemain de la mort de sa mère, cet homme prenait des bains, commençait une liaison irrégulière, et allait rire devant un film comique. Je n'ai rien de plus à vous dire.* » pp. 133-134.

“En cierto modo parecían tratar el asunto prescindiendo de mí. Todo se desarrollaba sin mi intervención. Mi suerte se decidía sin pedirme la opinión. De vez en cuando sentía deseos de interrumpir a todos y decir: «Pero, al fin y al caso, ¿quién es el acusado? Es importante ser el acusado. Y yo tengo algo que decir.»” (p. 59)<sup>282</sup>

Sin embargo, pronto Meursault se da cuenta de que en realidad no tiene nada que decir. Las autoridades están empeñadas en demostrar que ha premeditado el crimen. En medio de su aturdimiento, el reo puede alcanzar a comprender algunos de los argumentos: “Me pareció que su manera de ver los hechos no carecía de claridad. Lo que decía era plausible. De acuerdo con Raimundo yo había escrito la carta que debía atraer a la amante y entregarla a los malos tratos de un hombre de «dudosa moralidad.»” (p. 59)<sup>283</sup> Sabemos que Meursault estima la coherencia y quiere la verdad. Por eso le parece interesante el modo en que sus acusadores reconstruyen coherentemente los hechos. Según aquellos, él también había provocado a los árabes en la playa; Raimundo, su amigo, fue herido; por eso le pide el arma y regresa a la playa a abatir al árabe; se asegura fríamente de hacer bien el trabajo disparando cuatro veces más. Meursault entiende que las cosas puedan parecer así, casi comprende que esta apariencia sea la verdad para sus acusadores. Sin embargo, esta comprensión es intermitente y se interrumpe continuamente: “Yo escuchaba y oía que se me juzgaba inteligente. Pero no comprendía bien cómo las cualidades de un hombre común podían convertirse en cargos aplastantes contra un culpable.” (p. 60)<sup>284</sup> Se habla entonces de que no

---

<sup>282</sup> « *En quelque sorte, on avait l'air de traiter cette affaire en dehors de moi. Tout se déroulait sans mon intervention. Mon sort se réglait sans qu'on prenne mon avis. De temps en temps, j'avais envie d'int interrompre tout le monde et de dire : « Mais tout de même, qui est l'accusé ? C'est important d'être l'accusé. Et j'ai quelque chose à dire ! »* » p. 140.

<sup>283</sup> « *J'ai trouvé que sa façon de voir les événements ne manquait pas de clarté. Ce qu'il disait était plausible. J'avais écrit la lettre d'accord avec Raymond pour attirer sa maîtresse et la livrer aux mauvais traitements d'un homme « de moralité douteuse ».* » p. 141.

<sup>284</sup> « *Moi j'écoutais et j'entendais qu'on me jugeait intelligent. Mais je ne comprenais pas bien comment les qualités d'un homme ordinaire pouvaient devenir des charges écrasantes contre un coupable.* » p.142.

ha demostrado arrepentimiento alguno: “«Ni una sola vez en el curso de la instrucción este hombre ha parecido conmovido por su abominable crimen.» En ese momento se volvió hacia mí, me señaló con el dedo, y continuó abrumándome sin que pudiera comprender bien por qué.” (p. 60).<sup>285</sup> Es claro, así, que Meursault es completamente ajeno y radicalmente diferente a los demás.

### El extranjero en su patria

Meursault, extranjero entre los hombres, no puede comprender el odio, la indignación, la crueldad con que se ensañan con él. ¿Cómo podría hacerlo? No tiene la afinidad de naturaleza que se lo permitiría. Su comprensión es parcial y meramente intelectual; se apoya en el conocimiento de convenciones, cortesías, expectativas sociales, pero no puede entender los sentimientos de los otros porque no los tiene ni puede, al parecer, tenerlos. No le queda más que atender el desarrollo de las acusaciones, tratando de distinguir la verdad:

“Sin duda no podía dejar de reconocer que tenía razón. No lamentaba mucho mi acto. Pero tanto encarnizamiento me asombraba. Hubiese querido tratar de explicarle cordialmente, casi con cariño, que nunca había podido sentir verdadero pesar por cosa alguna. Estaba absorbido siempre por lo que iba a suceder, por hoy o por mañana.”  
(p. 60)<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> « « ... Pas une seule fois au cours de l'instruction cet homme n'a paru ému de son abominable forfait. » À ce moment, il s'est tourné vers moi et m'a désigné du doigt en continuant à m'accabler sans qu'en réalité je comprenne bien pourquoi. » p. 142.

<sup>286</sup> « Sans doute, je ne pouvais pas m'empêcher de reconnaître qu'il avait raison. Je ne regrettais pas beaucoup mon acte. Mais tant d'acharnement m'étonnait. J'aurais voulu essayer de lui expliquer cordialement, presque avec affection, que je n'avais jamais pu regretter vraiment quelque chose. J'étais toujours pris par ce qui allait arriver, par aujourd'hui ou par demain. » pp. 142-143.

Lo que podría ayudar a explicar su comportamiento, su incapacidad para sentir pesar por algún motivo, se convierte en una prueba irrefutable en su contra. Un interesante giro en el discurso narrativo ocurre cuando los acusadores se ponen a hablar del alma de Mersault, generando una intensa sensación de alienación del personaje consigo mismo, quien al referir los hechos y dichos sobre *su alma* lo hace como si se tratara de un objeto separado de sí. Por medio del *estilo indirecto* de narración, el discurso de los oradores asume la primera persona, hablando por el reo, y tenemos la impresión de que se le ha restado el último residuo de personalidad que sobrevivía en él. Es así como se opera ante los lectores la consumación del extrañamiento de Meursault.

Ahora bien, de acuerdo con la tematización de varios autores existencialistas (como el que estudiamos en el Apéndice de este trabajo), sentimientos como los de la náusea o la angustia, y sensaciones de vértigo son concomitantes con la extrañeza que comporta la consciencia de la existencia (suelen escribir *ex-istencia* para subrayar la idea de que la existencia comporta un estar afuera de sí mismo, una escisión constitutiva en *el ser*). El extranjero, quien está afectivamente afuera del mundo social, aunque –paradójicamente– está inserto físicamente en él, también se asoma a ese malestar: “Como consecuencia de todas estas largas frases, de todos estos días y horas interminables durante los cuales se había hablado de mi alma, tuve la impresión de que todo se volvía un agua incolora en la que encontraba el vértigo.” (p. 62)<sup>287</sup>

---

<sup>287</sup> « Mais à cause de toutes ces longues phrases, de toutes ces journées et ces heures interminables pendant lesquelles on avait parlé de mon âme, j'ai eu l'impression que tout devenait comme une eau incolore où je trouvais le vertige. » p. 148.

Al mismo tiempo, se hace patente el uso retórico de la noción de alma en el discurso moral de los acusadores (el pueblo francés, los *otros*):

“Decía que se había acercado a ella y que no había encontrado nada, señores jurados. Decía que, en realidad, yo no tenía alma en absoluto y que no me era accesible ni lo humano, ni uno solo de los principios morales que custodian el corazón de los hombres. «Sin duda», agregó, «no podríamos reprochárselo. No podemos quejarnos de que le falte aquello que no es capaz de adquirir.” (p. 60)<sup>288</sup>

Esto debería bastar, podría pensarse, para exculparlo. Si se sigue sólo a la razón, el procurador ha dado en el blanco. Sin embargo, leemos, el interés superior de la comunidad sobre el individuo debe castigar lo que atente contra la comunidad. El alegato del juez exhorta a velar por la “justicia”: “Sobre todo cuando el vacío de un corazón, tal como se descubre en este hombre, se transforma en un abismo en el que la sociedad puede sucumbir».” (p. 60)<sup>289</sup>. La retórica con fines morales ha reemplazado a la lógica. El mayor horror que Meursault provoca viene de su *insensibilidad*.

Es importante resaltar que, de modo magistral, Camus construye un universo narrativo que le permite expresar posturas e ideas filosóficas. También hay alusiones críticas, parodias y ridiculización de las costumbres. Camus, con la figura de Meursault, pone de relieve la relación que hemos destacado entre el sentido de la vida y la moral, y de la moral con el modo de vida de una sociedad. Los representantes de la sociedad, la moral y las costumbres, ampulosos y solemnes destierran a Meursault de la sociedad, y piden, con lo que sienten es

---

<sup>288</sup> « Il disait qu'il s'était penché sur elle et qu'il n'avait rien trouvé, Messieurs les jurés. Il disait qu'à la vérité, je n'en avais point, d'âme, et que rien d'humain, et pas un des principes moraux qui gardent le coeur des hommes ne m'était accessible. « Sans doute, ajoutait-il, nous ne saurions le lui reprocher. Ce qu'il ne saurait acquérir, nous ne pouvons-nous plaindre qu'il en manqué. » p. 143.

<sup>289</sup> « ...Surtout lorsque le vide du cœur tel qu'on le découvre chez cet homme devient un gouffre où la société peut succomber. » p. 143.

una inocente y justificada indignación, la pena capital: «Os pido la cabeza de este hombre», dijo, «y os la pido con el corazón tranquilo.» (p. 61)<sup>290</sup>

La mente de Meursault va perdiendo el asidero de la realidad, se enajena mientras oye los últimos ruidos del entorno; entonces, relata: “Fui asaltado por los recuerdos de una vida que ya no me pertenecía más, pero en la que había encontrado las más pobres y las más firmes de mis alegrías.”<sup>291</sup> En el texto, una hermosa narración de esas alegrías se sucede y lleva el sello del autor existencialista. Son alegrías *puras*, despojadas de propósito o designio, son gratuitas y cotidianas, son sencillas.

El largo proceso se dirige a su fin. Meursault sólo oye frases sueltas, perdido en sus recuerdos. Algo ha cambiado, sin embargo, en el trato que le dispensan quienes le hablan alternándose. La campana que anuncia la sesión instaaura un silencio que devuelve a Meursault a la sala y le hace oír:

“...el Presidente me dijo en forma extraña que, en nombre del pueblo francés, se me cortaría la cabeza en una plaza pública. Me pareció reconocer entonces el sentimiento que leía en todos los rostros. Creo que era consideración. Los gendarmes se mostraban muy suaves conmigo. El abogado me tomó la mano. Yo no pensaba más en nada.” (p. 64)<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> « Je vous demande la tête de cet homme, a-t-il dit, et c'est le coeur léger que je vous la demande. » p. 145.

<sup>291</sup> « J'ai été assailli des souvenirs d'une vie qui ne m'appartenait plus, mais où j'avais trouvé les plus pauvres et les plus tenaces de mes joies... » p.148.

<sup>292</sup> « ...le président m'a dit dans une forme bizarre que j'aurais la tête tranchée sur une place publique au nom du peuple français. Il m'a semblé alors reconnaître le sentiment que je lisais sur tous les visages. Je crois bien que c'était de la considération. Les gendarmes étaient très doux avec moi. L'avocat a posé sa main sur mon poignet. Je ne pensais plus à rien. » p. 151.

## Desenlace

El último capítulo de esta segunda parte presenta el encuentro del condenado a muerte con el capellán. Esta situación permite al escritor expresar ideas que han sido aludidas a lo largo de la obra, pero adquieren dramatismo y máxima intensidad ahora. Mersault ha rehusado la visita del religioso tres veces, y sólo le interesa “escapar del engranaje, saber si lo inevitable puede tener salida.” (p. 65)<sup>293</sup> El condenado a muerte Meursault comparte con Sísifo, condenado a una vida absurda, y con Calígula, condenado a no obtener lo imposible, la vivencia de un aprisionamiento que podríamos llamar metafísico, pues proviene de determinaciones o condiciones del mundo, o de la vida, que los protagonistas no pueden rebasar por ningún medio. El sentimiento común a cada uno de estos personajes es que no pueden escapar de este *mecanismo* o *engranaje*. Meursault, Sísifo y Calígula desean que el orden que los condena muestre una fisura, una grieta por donde atisbar la posibilidad de un sentido por el cual trascender los *muros absurdos* de esta *condena*. Dice Mersault:

“Me hubiera enterado de que, en un caso por lo menos, la rueda se había detenido; de que en su precipitación irresistible, el azar y la posibilidad, por una vez, al menos, habían cambiado alguna cosa. ¡Una sola vez! En cierto sentido, creo que esto me hubiera bastado. Mi corazón habría hecho el resto.” (p. 65)<sup>294</sup>

No hay fisuras, sin embargo, para practicar una evasión, una oportunidad legítima de sustraerse a la condena del absurdo. No obstante, esa es la aspiración natural del ser humano: “Lo que interesa es la posibilidad de evasión, un salto fuera del rito implacable, una loca

---

<sup>293</sup> « ...c'est d'échapper à la mécanique, de savoir si l'inévitable peut avoir une issue. » p. 152.

<sup>294</sup> « J'aurais appris que dans un cas au moins la roue s'était arrêtée, que dans cette préméditation irrésistible, le hasard et la chance, une fois seulement, avaient changé quelque chose. Une fois ! Dans un sens, je crois que cela m'aurait suffi. Mon coeur aurait fait le reste. » p. 153.

carrera que ofrece todas las posibilidades de esperanza.” (p. 65)<sup>295</sup> Pero Meursault no hallará en el mundo un resquicio por donde vislumbrar una esperanza: “[...] bien considerado todo, ese lujo no me estaba permitido, todo me lo prohibía, el engranaje me enganchaba nuevamente.” (p. 65)<sup>296</sup>

Como hemos visto, cuando Calígula quiere lo imposible, lo quiere para evadirse de la muerte. Si la inmortalidad fuera posible, ello le haría superar lo absurdo de una vida condenada a la muerte. Por ello quiere dale *una oportunidad* a lo imposible. También Meursault, luego de una reflexión sobre la guillotina, dice: “Me había dado cuenta de que lo esencial era dar una posibilidad al condenado. Una sola entre mil bastaba para arreglar muchas cosas.” (p. 66)<sup>297</sup> Entonces reaparece un motivo importante asociado al absurdo. En espera de la hora final, Meursault reflexiona:

“Pero todo el mundo sabe que la vida no vale la pena de ser vivida. En el fondo, no ignoraba que morir a los treinta años o a los setenta importa poco [...] Era siempre yo quien moriría, ahora o dentro de veinte años. En este punto, me molestaba un poco en el razonamiento el salto terrible que sentía dentro de mí pensando en veinte años de vida por venir.” (*Íbid*)<sup>298</sup>

En la primera línea leemos una premisa de la argumentación de Camus, continuamente subrayada en este estudio. Se deriva de ella la idea de que, ya que hay que morir, no importa en qué tiempo ni en qué circunstancia: “Desde que uno debe morir, es evidente que no

---

<sup>295</sup> « *Ce qui comptait, c'était une possibilité d'évasion, un saut hors du rite implacable, une course à la folie qui offrit toutes les chances de l'espoir.* » p. 153.

<sup>296</sup> « *Mais, tout bien considéré, rien ne me permettait ce luxe, tout me l'interdisait, la mécanique me reprenait.* » p. 154.

<sup>297</sup> « *J'avais remarqué que l'essentiel était de donner une chance au condamné. Une seule sur mille, cela suffisait pour arranger bien des choses.* » p.156.

<sup>298</sup> « *Mais tout le monde sait que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Dans le fond, je n'ignorais pas que mourir à trente ans ou à soixante-dix ans importe peu puisque [...] C'était toujours moi qui mourrais, que ce soit maintenant ou dans vingt ans. À ce moment, ce qui me gênait un peu dans mon raisonnement, c'était ce bond terrible que je sentais en moi à la pensée de vingt ans de vie à venir.* » p. 160.

importa cómo ni cuándo.” (p. 68).<sup>299</sup> Lo que importa es que es uno mismo siempre el que se muere, y de eso –diría Camus– nada puede consolarnos.

Mientras Meursault está perdido en su triste fantasía, imaginando escenas de indulto, entra el capellán a su celda. Quiere saber por qué ha rehusado sus visitas. Meursault contesta que porque no cree en Dios. El capellán argumenta que a veces uno cree estar seguro de algo cuando en realidad no lo está. El diálogo va de los avances del sacerdote a las réplicas desapasionadas y monótonas del reo. Un tema importante, también tratado en el ensayo, surge entonces: “«¿No tiene usted, pues, esperanza alguna y vive pensando que va a morir por entero?» «Sí», le respondí.” (p. 70).<sup>300</sup> El capellán dice compadecerlo, mientras Meursault comienza a aburrirse. El otro le habla de pecado, de justicia divina, de nociones que el reo desconoce. Habla de las piedras de la prisión que *sudan dolor*, y de ver el rostro de la divinidad en *su* oscuridad, a lo que Meursault replica de un modo irreverente:

Dije que hacía meses que miraba estas murallas. No existía en el mundo nada ni nadie que conociera mejor. Quizá, hace mucho tiempo, había buscado allí un rostro. Pero ese rostro tenía el color del sol y la llama del deseo: era el de María. Lo había buscado en vano. Ahora, se acabó. Y, en todo caso, no había visto surgir nada de este sudor de piedra. (p. 148)<sup>301</sup>

Esta irreverencia opone a una idea religiosa otra que podemos llamar terrenal, concreta, material. No es un rostro divino, sino el rostro de una mujer hermosa lo único que Meursault ha buscado en las piedras de su prisión. El autor precisa esta oposición por medio del clérigo:

---

<sup>299</sup> « *Du moment qu'on meurt, comment et quand, cela n'importe pas, c'était évident.* » p. 160.

<sup>300</sup> « *...N'avez-vous donc aucun espoir et vivez-vous avec la pensée que vous allez mourir tout entier ? - Oui », ai-je répondu.* » p. 165.

<sup>301</sup> « *J'ai dit qu'il y avait des mois que je regardais ces murailles. Il n'y avait rien ni personne que je connusse mieux au monde. Peut-être, il y a bien longtemps, y avais-je cherché un visage. Mais ce visage avait la couleur du soleil et la flamme du désir: c'était celui de Marie. Je l'avais cherché en vain. Maintenant, c'était fini. Et dans tous les cas, je n'avais rien vu surgir de cette sueur de pierre.* » pp. 166-167.

“Se volvió, caminó hacia la pared y la palpó lentamente con la mano. «¿Ama usted esta tierra hasta ese punto?», murmuró. No respondí nada.” (p. 71)<sup>302</sup> El sacerdote no puede entender a Meursault, pues, por decirlo así, vive del otro lado del abismo cuya brecha no ha salvado, con un salto de fe, el protagonista. Exclama sublevado: “«¡No, no puedo creerle! ¡Estoy seguro de que ha llegado usted a desear otra vida!» Le contesté que naturalmente era así, pero no tenía más importancia que desear ser rico, nadar muy rápido, o tener una boca mejor hecha. Era del mismo orden.” (p. 72)<sup>303</sup>

La equivalencia de las creencias, como la de las elecciones y las acciones, hace de nuevo su aparición como justificación de la profunda indiferencia que *el hombre absurdo* (el *extranjero* es una instancia del hombre absurdo del ensayo) tiene ante el mundo. Algo similar hemos hecho notar en *Calígula*. El suelo argumentativo de esta *equivalencia* parece ser la idea de que, dado que vamos a morir, todo da lo mismo. Ahora bien, en este momento final de la obra que ahora estudiamos, Meursault acaba por perder los estribos, y tomando al capellán por la sotana, le grita fuera de sí:

Parecía estar tan seguro, ¿no es cierto? Sin embargo, ninguna de sus certezas valía lo que un cabello de mujer. Ni siquiera estaba seguro de estar vivo, puesto que vivía como un muerto. Me parecía tener las manos vacías. Pero estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él, seguro de mi vida y de esta muerte que iba a llegar. Sí, no tenía más que esto. Pero, por lo menos, poseía esta verdad, tanto como ella me poseía a mí.<sup>304</sup>

---

<sup>302</sup> « Il s'est retourné et a marché vers le mur sur lequel il a passé sa main lentement : « Aimez-vous donc cette terre à ce point ? » a-t-il murmuré. Je n'ai rien répondu. » p. 167.

<sup>303</sup> « « Non, je ne peux pas vous croire. Je suis sûr qu'il vous est arrivé de souhaiter une autre vie. » Je lui ai répondu que naturellement, mais cela n'avait pas plus d'importance que de souhaiter d'être riche, de nager très vite ou d'avoir une bouche mieux faite. C'était du même ordre. » pp. 167-168.

<sup>304</sup> « Il avait l'air si certain, n'est-ce pas ? Pourtant, aucune de ses certitudes ne valait un cheveu de femme. Il n'était même pas sûr d'être en vie puisqu'il vivait comme un mort. Moi, j'avais l'air d'avoir les mains vides.

Esta interesante réplica debe en parte su importancia al contraste axiológico que la funda. El mundo de los valores morales de raíz religiosa propone, en la presentación de Camus, el sacrificio de los valores *de la tierra* (como dice el capellán), o su resignificación por medio de la apelación a fines sobrenaturales. La crítica que parte de la existencia y sus *verdades profundas* no acepta esta “evasión”. Hay que atenerse a lo terreno, a la existencia nuda de “metafísica”. Las certezas que puede *el hombre absurdo* alcanzar son pocas, pero son liberadoras. Hemos profundizado en estas certezas, que el final dramático de la obra compendia:

“Nada, nada tenía importancia, y yo sabía bien por qué. También él sabía por qué. Desde lo hondo de mi porvenir, durante toda esta vida absurda que había llevado, subía hacia mí un soplo oscuro a través de los años que aún no habían llegado, y este soplo igualaba a su paso todo lo que me proponían entonces, en los años no más reales que los que estaba viviendo.” (p. 72)<sup>305</sup>

Este pasaje, que hace pensar en la estructura “tempórea” del Dasein heideggeriano, donde el pasado y el futuro están presentes en cuanto arrojamiento y proyecto respectivamente en el presente, expresa la idea de que, por decirlo así, la sombra de la muerte *venida* se extiende siempre sobre el transcurso de la vida, igualando a su paso el valor de todo lo que ha ocurrido, lo que ocurre y lo que ocurrirá. Se podría precisar que este es el fundamento existencial de la indiferencia que defiende, por medio de los personajes de sus obras, Camus. Naturalmente, en nuestro autor la noción cercana de “ser para la muerte” no conduce a la elección de las

---

*Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, sur de ma vie et de cette mort qui allait venir. Oui, je n'avais que cela. Mais du moins, je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait.* » p. 169.

<sup>305</sup> « Rien, rien n'avait d'importance et je savais bien pourquoi. Lui aussi savait pourquoi. Du fond de mon avenir, pendant toute cette vie absurde que j'avais menée, un souffle obscur remontait vers moi à travers des années qui n'étaient pas encore venues et ce souffle égalisait sur son passage tout ce qu'on me proposait alors dans les années pas plus réelles que je vivais. » p. 169.

“posibilidades más auténticas” del “ser-ahí”, como en (Heidegger 1998), sino a la noción de absurdo y de indiferencia:

“¿Qué me importaban la muerte de los otros, el amor de una madre! ¿Qué me importaban su Dios, las vidas que uno elige, los destinos que uno escoge, desde que un único destino debía de escogerme a mí y conmigo a millares de privilegiados que, como él, se decían hermanos míos! ¿Comprendía, comprendía pues?” (p. 72)<sup>306</sup>

Meursault, gritando, descarga en el sacerdote una andanada de *equivalencias*: vale lo mismo todo, cada detalle de la historia que ha contado, cada personaje, sin importar su cualidad moral, cada elección, cada deseo, etc. Los guardias intervienen y, por fin solo y en calma, relata sus últimos pensamientos. Por primera vez desde hace mucho piensa en su madre. Le parece comprender, esta vez con visos de profundidad afectiva, por qué intentó en el asilo *comenzar de nuevo*: “Allá, allá también, en torno de ese asilo en el que las vidas se extinguían, la noche era como una tregua melancólica.” (p. 73)<sup>307</sup>. Tal tregua es un momentáneo aplazamiento de la muerte. El estado anímico de Meursault, ahora, le brinda una experiencia nueva y reveladora:

“Como si esta tremenda cólera me hubiese purgado del mal, vaciado de esperanza, delante de esta noche cargada de presagios y de estrellas, me abría por primera vez a la tierna indiferencia del mundo. Al encontrarlo tan semejante a mí, tan fraternal, en fin, comprendía que había sido feliz y que lo era todavía.” (p. 73)<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> « *Que m'importaient la mort des autres, l'amour d'une mère, que m'importaient son Dieu, les vies qu'on choisit, les destins qu'on élit, puisqu'un seul destin devait m'élire moi-même et avec moi des milliards de privilégiés qui, comme lui, se disaient mes frères. Comprendait-il, comprenait-il donc ?* » pp. 169-170.

<sup>307</sup> « *Là-bas, là-bas aussi, autour de cet asile où des vies s'éteignaient, le soir était comme une trêve mélancolique.* » p. 171.

<sup>308</sup> « *Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore.* » pp.171-172.

Este interesante pasaje final presenta una importante divergencia al compararlo con ideas del *Sísifo*. Meursault puede *abrirse* a la indiferencia del mundo porque él mismo es indiferente. La naturaleza del mundo se le revela porque su naturaleza afectiva es afín con ella. En el ensayo no hay posibilidad de *reconciliación*: el mundo irracional, indiferente y absurdo, no hablará nunca al hombre racional que busca su sentido. Meursault, *el extranjero*, encuentra por fin la familiaridad y satisface el “apetito de unidad” que en el *Sísifo* se niega al hombre. El exilio sin retorno, el extrañamiento de sí y del mundo, se resuelven en el encuentro de una patria propia. Se diría que la estructura triple que sustenta al absurdo en el ensayo desaparece en esta obra. Pues, por un momento, la vida deja de ser absurda y ofrece un acuerdo al *extranjero* en la equivalencia de todo, que dispone el ánimo hacia la indiferencia ante todo. Pero hay que notar el precio de esta afinidad (la indiferencia) que disuelve el absurdo: la enajenación de Meursault. Es decir, la estructura tripartita del absurdo expuesta en el ensayo (hombre racional-absurdo-mundo irracional) sólo se disipa a condición de que no sólo el mundo sea indiferente a las cuitas y preocupaciones de un hombre en busca de sentido, sino de que también lo sea el propio hombre. Sólo un hombre extraño a sí mismo, a sus preocupaciones existenciales, al “infinito cuidado” que el existente tiene para sí mismo, puede encontrar su patria en un mundo inerte y vacío de sentido, indiferente y extraño al hombre. Es decir, sólo se logra la unidad asimilando el hombre al mundo absurdo, volviéndolo extranjero en el mundo extraño (extranjero) que lo rechazaba. Sísifo y Meursault, por otro lado, coinciden en que poseen la libertad del *hombre absurdo*: aquella que surge de la posesión de verdades profundas; en el caso de Sísifo, las verdades del absurdo y de la muerte; en el caso de Meursault, las verdades de la muerte y de la *equivalencia* de todo. Coinciden también en que pueden ser y han sido felices. Las pocas verdades que poseen bastan para alumbrar su existencia.

## Capítulo V

### Reconstrucción e interpretación

En este capítulo recogemos los resultados del estudio que hemos dedicado a cada una de las tres obras que componen la trilogía del absurdo de Camus. El objetivo es, primero, organizar coherentemente las principales ideas que conforman el universo del absurdo.<sup>309</sup> Esto me permitirá, en segundo lugar, proponer una reconstrucción lógica de la argumentación de Camus. Como he anticipado, para esto parto de la convicción de que Camus está argumentando, incesantemente y de variadas formas, en las tres obras consideradas. Esto a pesar de que sólo el ensayo, por su género, le permite manifestar directamente ideas, implicaciones y consecuencias lógicas. También en la obra de teatro y en la novela está ofreciendo premisas, tematizando implicaciones y desarrollando las consecuencias de ciertas conclusiones filosóficas que el autor sostiene.

Como es sabido, sobre todo por sus *Carnets*, Camus tuvo claro el propósito de desplegar sus ideas sobre el absurdo en la trilogía a cuyo estudio nos hemos dedicado. La semejanza en las ideas, la repetición de temas y motivos, de las nociones clave del pensamiento absurdo, dejan ver claramente el estrecho vínculo que estas tres obras guardan entre sí. A tal grado, que se tiene la fuerte impresión de que *dialogan* entre ellas. Así, temas que toca superficialmente en el ensayo tienen en la novela un extenso desarrollo literario, o se ponen en escena, con eficaz

---

<sup>309</sup> Uso los términos del autor para expresarme, como en el caso del “universo del absurdo”, por ello prescindiré de comillas para referirme a lógica absurda, hombre absurdo, mundo absurdo, equivalencia, indiferencia, etc. Asimismo, buscando fluidez expongo en ocasiones su pensamiento en estilo indirecto, sin que ello signifique que suscribo las afirmaciones que formulo en tales ocasiones.

elocuencia, en la obra de teatro. El camino inverso, ir de *Calígula* y *El extranjero* a *El mito de Sísifo*, es también fructífero. Las obras se iluminan mutuamente.

Camus toma como punto de partida algunas afirmaciones posteriormente apoyadas en argumentos. Ejemplo de las primeras de ellas son las siguientes. El mundo es absurdo. Lo absurdo se descompone en sentimiento y en razón. La afectividad (el sentimiento absurdo) es el origen del universo (perspectiva metafísica) absurdo. En cuanto a esto, se infiere pronto que la metafísica es para el autor una interpretación del mundo, sustentada en un sistema conceptual, que carece radicalmente de fundamento epistemológico.

No obstante, hay una metafísica del absurdo triádica. Se compone de tres términos de diferente orden ontológico (hombre, mundo, absurdo) y distinta categoría lógica (una relación y dos entidades relacionadas). Se estructura como una relación entre el hombre y el mundo, y la relación entre ellos es única y exhaustiva: el absurdo.

Es difícil desentrañar el absurdo porque su origen es emocional y su traducción, por así decirlo, al plano de la razón, comporta un error inevitable, sólo reducible en alcance. La razón, por su naturaleza, impone límites y determinaciones, valiosos en el ámbito de los conceptos, pero, al volcarse sobre el absurdo, lo encontrará *inasible*. Si la razón es comprensión, pretender que se comprende lo absurdo será pretender que es razonable, luego, inteligible, luego, no absurdo.

Camus, sin embargo, quiere darse a entender. Por ello una de sus estrategias, en el ensayo, es enumerar, “en el plano de la inteligencia”, las consecuencias a que da lugar su conceptualización del absurdo.

Una de las estrategias relevantes es postular la incognoscibilidad radical del mundo, identificando el conocimiento del mundo con el contenido de un sistema metafísico (ver *Los muros absurdos*). Es decir, asume el escepticismo gnoseológico bajo la forma de un idealismo radical. Esto lo hemos elucidado con detenimiento en el apartado *Breve escala semiótica*. Otra vertiente de la postura escéptica en Camus consiste en, afirmada la imposibilidad del conocimiento del mundo, derivar la imposibilidad de conocer su sentido. Es decir, procede de una tesis universal negativa a deducir una tesis particular negativa, en apariencia correspondiente (en la terminología lógica del cuadrado de oposición aristotélico, deduce la subalterna negativa particular de la universal negativa).

Por supuesto, Camus sabe que tiene que matizar su escepticismo, si quiere ser tomado en serio, de modo que concede el conocimiento por medio de los sentidos expresado en la descripción fenomenológica, pero negándole a esta fuente de conocimiento la capacidad de alcanzar y brindar el conocimiento del significado de la vida, o del mundo (ambas cosas son intercambiables en Camus). Es decir, Camus adopta una postura que bien puede llamarse empirista, en cuanto a que la experiencia es la única fuente de conocimiento que acepta, y porque claramente se enemista con la pretensión racionalista de que se puede conocer algo *a priori*.

Sin embargo, acepta que la razón puede indicarle el camino en su busca de una regla de vida, que ha de corresponder a lo que su lógica absurda le imponga. En esto, Camus quiere transitar de la teoría a la práctica.

El uso de esta razón a la que reconoce límites le exige comenzar por atenerse a lo que llama evidencias. La muerte, el absurdo, el deseo de unidad, la nostalgia de absoluto, son algunas

de las evidencias que la experiencia y la razón le imponen. De ahí se derivan consecuencias como la equivalencia de todo, la indiferencia, la rebelión, la libertad y la pasión como regla de vida.

La manera en que esta derivación lógica tiene lugar se aprecia sobre todo en el ensayo. La muerte es un hecho ante el cual *el cuerpo retrocede*. Una certeza que le parece inadmisibile al hombre absurdo. Se expresa en formas habituales al sentimiento absurdo: nacer para morir, vivir para morir, *pasión inútil*. Si bien es debatible que la muerte origine el absurdo, es entendible que a la pasión de vivir le parezca incomprendible que el “más puro de los goces”, sentir, se acabe ineludiblemente.

Cabe entender también, en el clamor existencial de Camus, un agudo debate con el universo de la religión que penetra toda la cultura de su tiempo. Si es inaceptable morir es, según hemos mostrado, porque aún en el pensamiento persisten las huellas de una figura que se yergue presidiendo el mundo del sentido, aunque se haya anunciado a grandes voces su muerte.

En este punto cobra relevancia central la idea de Destino. El drama de Sísifo, de Calígula o de Meursault es viable porque el escenario del destino les impone circunstancias ineludibles, que se traducen para ellos en absurdo. Los rasgos metafísicos de necesidad, inevitabilidad, determinación, son engranajes de la prisión en que se siente vivir el hombre absurdo. De ahí que una parte importante del contenido de la argumentación de las obras requiera oponerse a estas nociones metafísicas, vindicando en su lugar la contingencia, el azar y el caos. En el fondo, el objetivo es oponerse al universo conceptual y moral de un dios personal, principio y fin del mundo en que la vida transcurre por y hacia él, que la dota de sentido y propósito.

Camus advierte claramente que la metafísica de los filósofos es una forma técnica, si puede decirse así, de la concepción religiosa del mundo. Su contraparte lógica. Sabe que, bajo el nombre de las diferentes causas y principios que ha postulado la filosofía, se encuentra la noción central de la religión teísta. Causa eficiente, causa final, razón suficiente, necesidad, lo mismo que propósito o finalidad, llevan al mismo camino de una concepción teológica y teleológica del universo.

Este sistema al que se opone Camus confiere sentido al mundo, por medio de conceptualizaciones que producen lo que a él le sabe a mecanicismo artificial. La rueda del orden gira sin cesar, en la dirección que el designio divino quiere darle. En este sistema de armonía preestablecida (Leibniz, 1982), se eleva la casualidad (Nietzsche, 2003) como noción cuya corriente busca destruir los cimientos de este orden, cuyo peso mayor es moral. Es decir, Camus intenta, como muchos otros, destruir el mundo del sentido, que contiene en su centro el sentido moral.

Como hemos mostrado, la concepción religiosa a la que Camus se opone entraña una cierta animación del mundo, y una mitología antropológica radicada en la participación del hombre en un logos divino y universal. Por ello, al retirar del mundo el revestimiento teológico que lo cubría, el mundo queda nudo de sentido. La metáfora que tematiza esta idea hace del mundo un muro absurdo, un enorme bloque macizo y sin poros que confina al hombre, condenado, a vivir sin poder escapar una vida carente de sentido.

Por otra parte, Camus metaforiza la metafísica como ornamentación artificial del mundo. Habla de *decorados* que se derrumban, de dibujos que se superponen al mundo, sin coincidir con él. De entender sólo estos dibujos, creyendo que representan con fidelidad aquella parte

de la realidad que figuran, sin entender la realidad misma. La metafísica, así, es una malla conceptual que ponemos entre nosotros y el mundo, pero no es viable obtener alguna vez la certidumbre de que lo captura como es en sí mismo. Hemos establecido que en esto consiste la postura idealista de Camus.

El sentido se articula, entonces, por medio de una metafísica. Retirar la metafísica equivale a retirar el sentido. Un paso importante en esta eliminación es afirmar la arbitrariedad de la relación entre la metafísica y el mundo. A su vez, como hemos propuesto, esta relación es compatible con la formulada por el convencionalismo lingüístico. Las palabras no alcanzan a referir algo del mundo, pues los nombres no semejan de ninguna forma a las cosas; luego, no pueden alcanzar tampoco su sentido. De igual manera, las representaciones mentales –los dibujos, la “casa de ideas”– de Camus, no aciertan a contener conocimiento de su presunto objeto.

Una importante consecuencia de este escepticismo es el relativismo. Y una posible consecuencia del relativismo es el nihilismo. Esto es lo que subyace a la doctrina de que todo es equivalente, y, por tanto, ninguna elección es mejor que otra. De esta manera, la negación del conocimiento termina en negación de la moral, en el sentido axiológico de que no hay valores mejores que otros, pues todos carecen de fundamento y, en consecuencia, sólo cabe como actitud evaluativa ante las cosas, los juicios y las acciones, la indiferencia. Esto es desarrollado ampliamente en *El extranjero*.

Lo absurdo se expresa con metáforas: es espesor y extrañeza del mundo. Es decir, es una impenetrabilidad que el mundo ofrece, por decirlo así, a la consciencia, que no puede atisbar a su través algo inteligible. Es otredad rotunda, absoluta, fundada en una radical diferencia

de naturaleza: el mundo es irracional, el hombre racional. Cualquier tentativa de hacer al mundo inteligible, racional, es una humanización del mundo, una familiarización que busca hacerlo habitable. La *casa de ideas* con que esto se realiza, una metafísica, responde al llamado de la afectividad, de la nostalgia de unidad.

Parte de la estrategia de Camus para mostrar lo absurdo es encontrarlo en el hombre mismo, por medio de imágenes que ilustran su enajenación, tanto en los asuntos cotidianos como respecto de sí mismo. En sí mismo llevaría el ser humano una otredad incognoscible, acaso debido a la presencia metafísica del absurdo. Si otros autores han dicho que en el fondo del ser hay náusea, necesidad, angustia, deseo de evasión, o encadenamiento, bien puede decir Camus que en el fondo del ser humano hay absurdo, y que éste se manifiesta en contradicciones inherentes, conflictos constitutivos, extrañeza irremediable ante sí mismo.

Así, a esta enajenación corresponden imágenes de mecanicidad, automatismo, impersonalidad. En lenguaje figurado, se presentan bajo el signo de la parodia, la farsa o la pantomima. Esto ocurre en el ensayo, la obra de teatro y la novela. En todas hay un recurso a las estrategias de imitación y recreación teatral que permiten, mediante la distancia establecida entre actor y espectador, o lector, una mirada sarcástica, satírica, burlona o crítica.

Otra manera en que el absurdo se presenta se afina en la tesis de que el pensamiento humano lo es intrínsecamente. Ello debido a que en su seno mismo surgen contradicciones y aporías. Según Camus, basta que el pensamiento reflexione sobre sí mismo para encontrar estas contradicciones. Los primeros ejemplos de Camus apelan a las figuras de Aristóteles y Parménides. Con el primero intenta demostrar, sin conseguirlo, que es esencial al pensamiento la paradoja que se produce por la auto reflexividad del lenguaje en combinación

con la noción de verdad. Conocida como la paradoja de Epiménides, se expresa típicamente en frases como: “Esta oración es falsa”, o “Todas las oraciones son verdaderas”. Si el lector hace la prueba de sacar las consecuencias, verá que arriba al resultado de que ambas son verdaderas y falsas al mismo tiempo. Con Parménides se trata de la oración que afirma la unidad de todo e incurre, por su mera proferencia, en una contradicción performativa: pues el hablante muestra que está separado del todo, y que lo está también su lenguaje. Por tanto, lo *uno* es múltiple.

Una crítica interesante dentro del grupo de ataques a la razón o pensamiento es dirigida a la ciencia. Tomando como caso ilustrativo la teoría atómica, encuentra inverosímil la imagen, propuesta en su época, de un “invisible sistema planetario” en que se ordenan las partículas del átomo. Esto le parece poesía. Lo que debía ser descripción fundada en leyes es hipótesis, es mera suposición. ¿Y se quiere que la ciencia pueda comunicarle el sentido de la vida? Es importante resaltar que, aunque nunca es explícita, aquí hay una tesis importante: el sentido de la vida no puede ser alcanzado por medio de la ciencia (en este caso ciencias naturales), como tampoco lo alcanzan las filosofías existenciales, a las que pasa brevemente revista.

La crítica de la ciencia, aunque breve, es importante en el contexto de la crítica de Camus al conocimiento. Porque este conocimiento es el científico, y la ciencia es el modelo más acabado de la investigación racional. De esta manera, es dable observar que el ataque va dirigido una vez más a la razón, por medio de la crítica de sus instrumentos y teorías. Esta razón, vale la pena matizar, es la científica, que bien ha criticado la filosofía contemporánea como una razón instrumental, técnica, objetivadora y dominadora de las cosas del mundo, del mundo mismo y del ser humano.

Tampoco las filosofías existenciales que comenta, principalmente las de Jaspers, Shestov, Kierkegaard, ni la fenomenología, pueden alcanzar el sentido del mundo, pues lo alcanzan –presuntamente– por medios ilegítimos: humillación y negación de la razón (“suicidio filosófico”), divinización del absurdo (lo absurdo es prueba de que ha de haber un significado que lo trasciende), *saltos de fe*; racionalización extrema que termina en “politeísmo abstracto” (poblar el mundo de esencias inmutables, captadas *directamente* por la intuición en los fenómenos). En todas las opciones por él examinadas se trata de *evasiones*.

Parte importante de la argumentación de Camus es la enumeración de casos, tomados de la filosofía existencial, para justificar la tesis de que todas las filosofías de su tiempo proponen la evasión. Compartirían estas filosofías el *clima absurdo*, la tesis inicial de la *no significación del mundo*, y se afianzarían en alguno de los dos hermanos gemelos del racionalismo o el irracionalismo, pero concluirían todas ellas la necesidad de dar *el salto* hacia la trascendencia, una engañosa estrategia para dotar de significado y *profundidad* al mundo plano y fragmentario de las apariencias.

Otra importante premisa de Camus transita de disquisiciones teóricas hacia resoluciones prácticas. Se refiere a la inutilidad de la vida, y deriva la negación de que pueda justificarse una moral en vista de dicha inutilidad. Ésta es el resultado de la orientación absurda de la vida hacia la muerte. Ningún esfuerzo, fatiga o empeño vale nada ante el fin ineludible de la vida. Por tanto, todo es indiferente. Puede apreciarse que se arriba a esta indiferencia por varios caminos. Por la igualdad de las cosas en la exposición fenomenológica, según la entiende Camus; por la llaneza de los valores, en ausencia de jerarquía axiológica; por la muerte que iguala en valor todas las vidas; por el absurdo, que extingue la esperanza.

En el mismo ámbito de lo ético, Camus sostiene que no hay felicidad si no podemos comprender. Pero comprendemos por medio del pensamiento, y el pensamiento se articula por medio de leyes y principios. Esto significa para Camus que nuestra comprensión siempre es una reducción del mundo (concepto) a términos humanos, una deformación de lo que permanece ajeno e inefable y, sin embargo, es más accesible a la afectividad. En la afectividad se origina el movimiento que termina en teoría, pero la teoría traiciona y aleja de la realidad, por ello Camus vindica el sentimiento, la pasión, como primordiales en relación con la razón.

La teoría del mundo, identificada con la metafísica, es un artificio de la razón, que Camus llama ilusión, figuración, y metaforiza como un escenario postizo. Es una *casa de ideas* para hacer habitable y familiar el mundo. La orientación general de la tematización del autor trata el sentido de la vida que esta metafísica sostiene como un fingimiento, una *ignorancia simulada*, un engaño nacido de la necesidad de evasión del absurdo, origen del *movimiento esencial del drama humano*.

En este drama, una importante idea es que las creencias, más que sostenerse racionalmente, se viven. Por ello, proposiciones como “La vida es absurda” y “el hombre es mortal” pueden suscitar consecuencias prácticas en la *lógica mortal* del autor. Con esta base, la acumulación de evidencias que presenta fortalece su idea del sentimiento absurdo.

Una interesante intercalación en su argumentación está en la negación del yo, para ahondar en la certeza de lo absurdo. Si no podemos conocer siquiera lo que creemos más propio e inmediato, nuestro yo, debido a que no es posible tener experiencias que nos confirmen su existencia (Hume, 1984), entonces la duda sobre la realidad del mundo se extenderá con

mayor intensidad en nuestro pensamiento. Deriva, con cierto patetismo, este lema: “nunca conoceré.”

Esta negación forma parte de la argumentación que critica a la ciencia. A ésta concede la capacidad de enumerar las apariencias, los fenómenos, pero no la de aprehender el mundo ni su sentido. La descripción de los fenómenos tendría que contentarse con realizarse en una multitud de *fragmentos relucientes*, desarticulados sobre un plano que carece de tercera dimensión. Lo que podría darle profundidad, relieve, es la metafísica, un conjunto de nociones que se postulan en el mundo para interpretarlo. Una red que captura –el concepto–, o cree capturar, lo que lanzó primero al mundo.

Pero esto no es viable. Ha de atenerse a las evidencias. Acepta, así, un grado superficial de conocimiento sensible, pero niega que el conocimiento del significado del mundo sea posible. Se puede interpretar que esto es así porque no existe, o porque no pertenece al mundo fenoménico. Una vez más, deja abierto el problema del sentido de la vida. Si bien al final Camus lo resuelve con tres *consecuencias* de la lógica absurda, rebelión, libertad y pasión, queda la impresión de que estas consecuencias sólo funcionarían si la tesis del mundo absurdo es cierta.

Una matización importante, en el contexto de la crítica de la razón por medio de la denuncia de sus contradicciones constitutivas, es otorgarle validez en su ámbito propio, el de la explicación de la experiencia. En correspondencia con esto Camus declara que sería más propio decir que el mundo es irracional. Esta aparente trivialidad delata, sin embargo, una metafísica como soporte de la perspectiva de un mundo inteligible, animado y ordenado por

un logos divino. Pero el resultado es el mismo, si el mundo es irracional es incomprendible, carece de razón, también en el sentido de causa y propósito. Luego, es absurdo.

¿Por qué, entonces, la incesante tematización del conflicto que genera lo absurdo? Dos premisas centrales de Camus lo explican: “El pensamiento de un hombre es ante todo su nostalgia”, “Lo absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites”. Esta nostalgia es necesidad afectiva que tiñe el pensamiento, el origen profundo de la racionalización que ha de resultar decepcionada por la propia razón que, al volverse lúcida, comprende el artificio con que quiso encubrir lo que el sentimiento ya intuía: no puede darse el *salto*, del otro lado no hay nada comprensible, sólo un vacío de significado, un *muro absurdo*.

Cercado por este muro, Camus extrae tres consecuencias: la rebelión, la libertad y la pasión. La primera se vincula estrechamente con la idea de destino. Es una forma de sobreponerse dignamente a lo que considera una existencia humillada por la imposición de lo absurdo. Habría que ver, como aclaramos, si esta sensación puede sostenerse congruentemente, dado el lastre metafísico que la origina. La libertad individual es una consecuencia del razonamiento absurdo porque éste ha negado a Dios y el orden moral que en su noción radica. Ha liberado al hombre de propósito y de jerarquía valorativa. En esta libertad despunta lo que permanecía oprimido bajo el orden moral religioso: la pasión del cuerpo, “el más puro de los goces, que es sentir y sentirse sobre esta tierra”.

Una bella tematización de la dramática colisión entre la ética de origen religioso, y la estética del hombre absurdo, afincada en el cuerpo y la tierra, se encuentra en la novela.

\*

Los siguientes argumentos deductivos quieren modelar los que Camus ha ofrecido a lo largo de sus obras, principalmente en el ensayo, y de los cuales ha tematizado abundantemente las tesis y conclusiones en la obra de teatro y la novela. Proponemos, del modo habitual, señalar con letras la función de las afirmaciones: *P* para premisas, *C* para conclusiones. Naturalmente, una oración puede fungir como premisa en un argumento y como conclusión en otro. También indicaremos un área de la filosofía en que se inscribe principalmente, aunque no exclusivamente, el argumento. A menudo están presentes dos o más aspectos filosóficos en ellos; por ejemplo, un argumento que critica la metafísica puede tener el objetivo de deducir una consecuencia práctica, ética. Lo mismo ocurre con los epistémicos o los teológicos. Añadimos la categoría de absurdo, a un tiempo epistémica, metafísica y ética, para resaltar los argumentos que giran en torno a esta noción. Así, asignamos letras griegas en el orden siguiente.  $\alpha$ : absurdo,  $\mu$ : metafísico,  $\varepsilon$ : epistémico,  $\pi$ : práctico.

Al principio del ensayo, tenemos algunas premisas sueltas:

*P*. El mundo es absurdo.

*P*. La afectividad, primaria en relación con la razón, es el origen del sentimiento y pensamiento absurdos.

*P*. El absurdo es el único vínculo entre el hombre y el mundo.

*P*. Pretender que se comprende lo absurdo es pretender que el absurdo es razonable.

Enseguida comienzan a proliferar, con más o menos dispersión, o reunidos brevemente, los argumentos. Algunos de los dispersos podemos presentarlos sin esquemas estrictos de argumento, para transitar gradualmente a una formalización un poco más precisa en lenguaje llano. El lector o lectora notarán que para ello usamos las reglas deductivas más comunes:

*modus ponens, modus tollens*, silogismo disyuntivo, silogismo hipotético, doble condicional, silogismo constructivo, contraposición, principalmente.<sup>310</sup>

Una estrategia relevante de la argumentación parte del escepticismo:

- ε     *P.* El mundo, en sí mismo, es incognoscible.  
      *C.* Por tanto, es incognoscible su sentido.<sup>311</sup>

Para transitar rápidamente hacia el idealismo:

- P.* Sólo conocemos ideas sobre el mundo, no el mundo mismo.  
ε     *P.* El conocimiento de las ideas sobre el mundo es una metafísica.  
      *C.* Por ello, la metafísica no permite conocer el mundo mismo.<sup>312</sup>

\*

Camus quiere establecer que el sentido del mundo no puede ser aprehendido en el mundo de la experiencia, aun cuando se recurra a un método para intentarlo.

*P.* Es posible el conocimiento fenoménico del mundo, por medio de los sentidos.

*P.* El conocimiento fenoménico del mundo se articula por medio de la descripción fenomenológica.

---

<sup>310</sup> *Modus ponens*:  $A \rightarrow B, A, \therefore B$ . *Modus tollens*:  $A \rightarrow B, \sim B, \therefore \sim A$ . Silogismo disyuntivo:  $A \vee B, \sim A, \therefore B$ . Silogismo hipotético:  $A \rightarrow B, B \rightarrow C, \therefore A \rightarrow C$ . Doble condicional:  $A \leftrightarrow B, \therefore A \rightarrow B$  y  $B \rightarrow A$  (y a la inversa). Silogismo constructivo:  $\therefore A \rightarrow B, C \rightarrow D, A \vee C, \therefore B \vee D$ . Contraposición:  $A \rightarrow B, \therefore \sim B \rightarrow \sim A$ .

<sup>311</sup> Ver la sección *Los muros absurdos* (p. 30) de este trabajo.

<sup>312</sup> Ver la sección *Decorados que se derrumban*.

ε P. La descripción fenomenológica debe atenerse, para ser fiel a su propósito, a una enumeración de rasgos de objetos aislados de la intención, sin aspirar a reunirlos en una unidad conceptual que se explique satisfactoriamente con categorías metafísicas.

P. Una unidad conceptual que se explique satisfactoriamente con categorías metafísicas tiene un sentido (una razón de ser, una dirección teleológica).

C. Por lo tanto, la descripción fenomenológica no puede entregar una visión unitaria del mundo, de la que pueda extraerse su sentido.<sup>313</sup>

Esto se explica porque:

P. Las categorías metafísicas dotan de profundidad significativa al mundo, permiten comprenderlo *en términos de pensamiento*.

μ P. Comprender *en términos de pensamiento* es una reducción y una falsificación de la realidad.

C. Por lo tanto, las categorías metafísicas reducen y falsifican la realidad.<sup>314</sup>

También, por las razones y argumentos siguientes:

P. La experiencia es la única fuente del conocimiento de la realidad.

P. No es posible conocer *a priori* la realidad.

---

<sup>313</sup> Ver las secciones *Comprender es unificar* y *Crítica de la unidad de pensamiento*.

<sup>314</sup> Estas ideas se expresan en diferentes lugares de la obra de Camus, y en nuestro estudio las hemos explicado en diferentes momentos, puede consultarse, por ejemplo, *Decorados que se derrumban* e *Otredad e idealismo absolutos*.

ε P. El sentido de la realidad no es parte de la realidad.

C. Por lo tanto, el sentido de la realidad no es cognoscible por la experiencia ni por la pura razón (*a priori*).

C. Por lo tanto, el sentido o no existe, o es preciso buscarlo en otra fuente de conocimiento.<sup>315</sup>

La opción viable para buscar el sentido, en Camus, es la pasión o sentimiento. Con ello es afín al vitalismo y el irracionalismo filosóficos.

A menudo, Camus intercala argumentos que caen en el terreno de la ética, y apoyan la tesis de que el absurdo –una premisa, un “punto de partida”– entraña como consecuencia la depreciación de la vida y actitudes de indiferencia hacia ella.

π P. Si hemos de morir, la vida no vale nada.

C. La muerte anula el valor de la vida.

P. Si hemos de morir, ningún esfuerzo o propósito moral se justifican.

π P. Moriremos.

C. Por lo tanto, ningún esfuerzo o propósito moral se justifican.

Derivadamente:

π P. Si ningún esfuerzo o propósito moral se justifican, entonces toda acción y toda elección son indiferentes.

---

<sup>315</sup> Estas ideas son expresadas también en lugares diversos de la obra de Camus, principalmente en el ensayo. Con énfasis especial en la crítica de la ciencia y de la racionalidad. Ver las secciones *Crítica de la ciencia* y *La ciencia termina en poesía*.

C. Por lo tanto, toda acción y toda elección son indiferentes.<sup>316</sup>

\*

Ataca también el fundamento teológico de la moral. Supone las tesis y argumentos contrarios para contradecirlos y refutar sus conclusiones.

P. Si el mundo es ordenado, entonces Dios existe.

μ P. El mundo es ordenado.

C. Luego, Dios existe.

π P. Si Dios existe, el bien moral dictado por Dios es exigible.

C. Luego, el bien moral dictado por Dios es exigible.

P. Si Dios existe, entonces el mundo es ordenado.

μ P. Pero el mundo no es ordenado (el azar, la casualidad, lo presiden).

C. Por tanto, Dios no existe.

π P. Si Dios no existe, entonces el bien moral dictado por Dios no es exigible.

C. Por lo tanto, el bien moral dictado por Dios no es exigible.<sup>317</sup>

---

<sup>316</sup> Capítulo I: *La muerte, el absurdo y la inutilidad*; Capítulo III: *El don de la igualdad de las cosas*; Capítulo IV: *La equivalencia de las cosas*.

<sup>317</sup> Ver Capítulo II: *Irracionalidad del mundo y metafísica religiosa, Un argumento por enumeración (Nietzsche, Kierkegaard)*; Capítulo III: *Lógica y orden, absurdo y caos, y Parodia y crítica de la divinidad*.

Ahora bien, Camus no descuida el frente de la racionalidad, estrechamente relacionado, aunque no de manera evidente, con la perspectiva del mundo religiosa o mística (la humanización del mundo, la familiaridad por la razón –logos– entre hombre y mundo).

*P.* Si en la razón hay contradicciones inherentes, entonces en la razón radica inherentemente el absurdo.

*P.* Si la razón es autocontradictoria, contradictoria, paradójica e incapaz de conocer, entonces en la razón hay contradicciones inherentes.

$\alpha$  *P.* La autocontradicción (Parménides), la contradicción por la reflexividad del lenguaje (Aristóteles), la paradoja del yo (del yo que no existe), el hecho de que el mejor instrumento de la razón, la ciencia, *termine en poesía e hipótesis*, son una prueba de que la razón es autocontradictoria, contradictoria, paradójica e incapaz de conocer.

*C.* Por tanto, en la razón hay contradicciones inherentes.

*C.* Por tanto, en la razón radica inherentemente el absurdo.<sup>318</sup>

\*

*P.* Si la razón no conoce, entonces sólo cree conocer (cree lo falso).

*P.* Si la razón sólo cree conocer, entonces los conceptos con que cree conocer no tienen referente y están vacíos de significado.

*P.* Si los conceptos con que cree conocer no tienen referente y están vacíos de significado, entonces los conceptos con que cree conocer apuntan a la nada.

---

<sup>318</sup> Capítulo I: *La contradicción radica en el pensamiento*; Capítulo II: *El yo no existe, La ciencia termina en poesía*.

P. Si los conceptos con que cree conocer apuntan a la nada, entonces su contenido es el absurdo.

ε P. La razón no conoce.

C. Luego, sólo cree conocer (cree lo falso).

C. Luego, los conceptos con que cree conocer no tienen referente y están vacíos de significado.

C. Luego, los conceptos con que cree conocer apuntan a la nada.

C. Luego, el contenido de los conceptos con que cree conocer es el absurdo.<sup>319</sup>

\*

P. Si el mundo es racional, entonces es comprensible.

P. Si algo carece de razón, no se puede comprender.

P. Si algo no se puede comprender, es absurdo.

α P. El mundo carece de razón (es irracional).

C. Por lo tanto, no se puede comprender el mundo.

C. Por lo tanto, el mundo no es racional.

C. Por tanto, el mundo es absurdo.<sup>320</sup>

Cabe observar aquí una falacia de ambigüedad, que ha permitido hablar en dos sentidos de razón, como facultad y como propiedad de ser inteligible. En principio, el universo podría ser inteligible sin por ello estar dotado de razón, de modo que no estar dotado de razón no

---

<sup>319</sup> Estas ideas se desprenden de la concepción idealista de la metafísica del autor, están presentes en varios lugares del ensayo, principalmente. Remitimos a la lectora a las secciones del Capítulo I: *Breve escala semiótica, La consciencia de la nada*.

<sup>320</sup> Ver Capítulo II: *Irracionalidad del mundo y destino, Irracionalidad del mundo y metafísica religiosa*; Capítulo III: *Lógica y orden, absurdo y caos*.

sería una condición suficiente para no ser inteligible. El sabor amargo de la constatación sencilla de que el mundo es irracional nos muestra que, lo que en el fondo Camus quiere atacar, es la visión teológica del mundo. Reconstruyendo:

- P.* Si el mundo es ordenado, entonces tiene un propósito.
- P.* Si el mundo tiene un propósito, entonces es ordenado.
- P.* Si el mundo es ordenado, entonces nada en él es al azar.
- P.* O el mundo es ordenado, o el mundo es desordenado.
- μ *P.* Si el mundo es desordenado, entonces es al azar.
- P.* El mundo no es ordenado.
- C.* Por tanto, es desordenado.
- C.* Por tanto, es al azar.
- C.* Por tanto, no tiene un propósito.<sup>321</sup>

\*

Camus espiga y desarrolla ideas, complejizando una argumentación que recurre a premisas implícitas, veloces tránsitos y recapitulaciones. Si se conceden los argumentos alrededor de la metafísica y el conocimiento que hemos reconstruido, podemos combinarlos para obtener una idea bastante aproximada de la compleja argumentación de Camus en torno a estos temas y las derivaciones que le interesa alcanzar:

- P.* El sentido del mundo descansa en una metafísica.
- P.* Una metafísica es un sistema conceptual del mundo.

---

<sup>321</sup> Ver especialmente Capítulo II: *Un argumento por enumeración, Nietzsche, Kierkegaard.*

P. O la metafísica corresponde al mundo y es verdadera o no corresponde y es falsa.

P. Si la metafísica corresponde al mundo y es verdadera, entonces podemos conocer el sentido del mundo y de la vida.

P. Si podemos conocer el sentido del mundo y de la vida, entonces este conocimiento es accesible por la experiencia.

ε P. Todo conocimiento es sólo accesible por la experiencia.

μ P. La experiencia no muestra ni encuentra el sentido del mundo y de la vida.

P. Si la experiencia no muestra ni encuentra el sentido del mundo y de la vida, este conocimiento no es accesible por la experiencia.

C. Por tanto, este conocimiento no es accesible por la experiencia.

C. Por tanto, no podemos conocer el sentido del mundo y de la vida.

C. Por tanto, es falso que la metafísica corresponde al mundo y es verdadera.

C. Por lo tanto, no corresponde al mundo y es falsa.<sup>322</sup>

\*

Un importante rasgo de la argumentación de Camus es la orientación a deducciones prácticas, a las que llama “reglas de vida”.

P. Si el conocimiento es imposible, entonces es imposible conocer el fundamento de los valores.

P. El conocimiento es imposible.

C. Por lo tanto, es imposible conocer el fundamento de los valores.

π P. Si es imposible conocer el fundamento de los valores, da lo mismo qué elegir.

---

<sup>322</sup> Ver Capítulo I: *Decorados que se derrumban, Breve escala semiótica, Otredad e idealismo absolutos, Crítica de la ciencia, Un argumento por enumeración (Husserl)*.

P. Si da lo mismo qué elegir, entonces hay que ser indiferentes.

C. Por lo tanto, da lo mismo qué elegir.

C. Por lo tanto, hay que ser indiferentes.<sup>323</sup>

\*

Parte de lemas como: Pensar que el mundo es inteligible es humanizarlo.

P. O el mundo es inteligible o el mundo no es inteligible.

P. Si el mundo es inteligible, entonces es un mundo humanizado.

P. Si el mundo no es inteligible, entonces es un mundo deshumanizado.

C. Por tanto, el mundo es humanizado o el mundo es deshumanizado.

P. Si el mundo no es humanizado, entonces no es inteligible.

$\pi$  P. Si humanizar el mundo es un artificio ilegítimo de la necesidad afectiva, entonces no hay que humanizarlo.

P. Humanizar el mundo es un artificio ilegítimo de la necesidad afectiva.

C. Luego, no hay que humanizarlo.

C. Luego, el mundo no es humanizado.

C. Luego, no es inteligible.

C. Luego, el mundo es deshumanizado y no es inteligible.<sup>324</sup>

\*

---

<sup>323</sup> Estos argumentos pueden encontrarse en las tres obras que hemos estudiado, con ligeras variantes. En nuestro estudio, ver Capítulo I, *La muerte, el absurdo y la inutilidad, La evidencia de la finitud, La libertad absurda*; Capítulo III, *El don de la igualdad de las cosas, El sentido de la vida y la moral*; Capítulo IV, *La equivalencia de las cosas, Indiferencia afectiva e indiferencia moral*.

<sup>324</sup> En tema del mundo irracional, inhumano, lo hemos analizado especialmente en el Capítulo I, *Los muros absurdos, La inhumanidad de los hombres, Familiaridad con el mundo*; Capítulo II, *Irracionalidad del mundo y metafísica religiosa, Un argumento por enumeración (Nietzsche)*; Capítulo III, *Lógica y orden, absurdo y caos*; Capítulo IV, *Inhumanidad del mundo e incommensurabilidad*.

*Lema:* El sentido de la vida no puede ser alcanzado por las ciencias naturales ni por las filosofías existenciales, porque no existe.

*P.* Si el sentido de la vida no existe, entonces no puede ser alcanzado por ningún medio.

$\alpha$  *P.* El sentido de la vida no existe.

*C.* Luego, no puede ser alcanzado por ningún medio.

*C.* Luego, no puede ser alcanzado por las ciencias naturales ni por las filosofías existenciales.<sup>325</sup>

\*

*P.* Si el sentido de la vida no se conoce, entonces, o no se tiene un medio disponible para conocerlo o no existe el sentido de la vida.

*P.* El sentido de la vida no se conoce.

*C.* Por tanto, o no se tiene un medio disponible para conocerlo o no existe el sentido de la vida.

$\epsilon$  *P.* Si no se tiene un medio disponible para conocer el sentido de la vida, entonces no sabemos cuál es el sentido de la vida.

*P.* Si no existe el sentido de la vida, entonces es imposible conocer el sentido de la vida.

---

<sup>325</sup> Este argumento y los siguientes no se encuentran explícitos en la obra de Camus, se formulan sobre la base de afirmaciones relativas al alcance de la ciencia y de los límites del conocimiento. Ver, por ejemplo, las secciones dedicadas a la crítica de la ciencia, al método fenomenológico y a la postura escéptica e idealista de Camus (*Crítica de la ciencia*, *La ciencia termina en poesía*, *Un argumento por enumeración (Husserl)*, *Otredad e idealismo absolutos*, etc).

C. Por tanto, o no sabemos cuál es el sentido de la vida o es imposible conocer el sentido de la vida.

Así, Camus concede que no sabe cuál es el sentido de la vida, pero afirma que no espera que podrá alguna vez conocerlo, por ello más bien acepta el segundo término de la conclusión. En cualquier caso, acepta la incertidumbre que la conclusión significa, e intenta encontrar reglas de vida en un mundo absurdo.

\*

P. Si el significado de la vida existe, pertenece al mundo fenoménico.

ε P. Si el significado de la vida existe no pertenece al mundo fenoménico.

C. Luego, el significado de la vida no existe.<sup>326</sup>

\*

P. Si el significado de la vida es absurdo, entonces cualquier teoría que postule un sentido del mundo responde a la necesidad de evasión, y es falsa.

α P. El significado de la vida es absurdo.

C. Luego, cualquier teoría que postule un sentido del mundo responde a la necesidad de evasión, y es falsa.<sup>327</sup>

\*

P. Si el significado de la vida es absurdo, entonces negar a la razón en pro de una fe que instaure un significado trascendental a la vida es un *salto* ilegítimo.

---

<sup>326</sup> Las dos premisas de este argumento son consistentes con las afirmaciones y los resultados de las reflexiones de Camus en torno al conocimiento, también sus intuiciones apuntan hacia esta reducción al absurdo. Creemos que él vería con buenos ojos este juego lógico que, en su estilo, confirma sus hipótesis.

<sup>327</sup> Ver especialmente el Capítulo II, *Un argumento por enumeración*, donde cada uno de los autores expuestos por Camus remiten a una forma de evasión, intelectual, religiosa, emocional, etc.

$\pi$  P. El significado de la vida es absurdo.

C. Luego, negar a la razón en pro de una fe que instaure un significado trascendental a la vida es un *salto* ilegítimo.<sup>328</sup>

\*

Itera:

P. Si vivimos para morir, nada vale la pena.

$\pi$  P. Vivimos para morir.

C. Por tanto, nada vale la pena.<sup>329</sup>

\*

Concluye al fin, explícitamente:

P. Si el mundo es absurdo, entonces hay que vivir con rebeldía, libertad y pasión.

$\pi$  P. El mundo es absurdo.

C. Luego, hay que vivir con rebeldía, libertad y pasión.<sup>330</sup>

•

A continuación, reunimos en grupos las conclusiones de cada uno de los argumentos hasta aquí reconstruidos.

### *Metafísica*

Es falso que la metafísica corresponde al mundo y es verdadera.

---

<sup>328</sup> Capítulo II, *Un argumento por enumeración* (Jaspers, Kierkegaard, Shestov).

<sup>329</sup> Una vez más, la remisión es hacia las tesis de la finitud de la vida y la inutilidad que esto parece comportarle, hacia la indiferencia axiológica y la equivalencia de las cosas.

<sup>330</sup> Como sabe la lectora, estas son las tres *consecuencias* que Camus extrae hacia el final de su ensayo filosófico de las premisas del absurdo. En este estudio se encuentran comentadas en el Capítulo IV, *La libertad absurda*.

La metafísica no permite conocer el mundo mismo.

Las categorías metafísicas reducen y falsifican la realidad.

Dios no existe.

El mundo es desordenado.

El mundo es al azar.

El mundo no tiene un propósito.

### *Epistemología*

La descripción fenomenológica no puede entregar una visión unitaria del mundo, de la que pueda extraerse su sentido.

El sentido de la realidad no es cognoscible por la experiencia ni por la pura razón (*a priori*).

El sentido de la vida o no existe, o es preciso buscarlo en otra fuente de conocimiento.

El conocimiento del sentido del mundo no es accesible por la experiencia.

La razón sólo cree conocer (cree lo falso).

Los conceptos con que la razón cree conocer no tienen referente y están vacíos de significado.

Los conceptos con que la razón cree conocer apuntan a la nada.

El contenido de los conceptos con que la razón cree conocer es el absurdo.

No sabemos cuál es el sentido de la vida o es imposible conocer el sentido de la vida.

El sentido del mundo es incognoscible.

## *Ética*

La muerte anula el valor de la vida.

Ningún esfuerzo o propósito moral se justifican.

Toda acción y toda elección son indiferentes.

Da lo mismo qué elegir.

Hay que ser indiferentes.

No hay que humanizar el mundo.

El mundo no es humanizado.

Nada vale la pena.

Es imposible conocer el fundamento de los valores.

El bien moral dictado por Dios no es exigible.

Negar a la razón en pro de una fe que instaure un significado trascendental a la vida es un *salto* ilegítimo.

Hay que vivir con rebeldía, libertad y pasión.

## *Absurdismo*

El mundo es absurdo.

El mundo no es racional.

No se puede comprender el mundo.

El mundo no es inteligible.

El mundo es deshumanizado y no es inteligible.

El significado de la vida no existe.

No podemos conocer el sentido del mundo y de la vida.

El sentido de la vida no puede ser alcanzado por ningún medio.

El sentido de la vida no puede ser alcanzado por las ciencias naturales ni por las filosofías existenciales.

Cualquier teoría que postule un sentido del mundo responde a la necesidad de evasión, y es falsa.

En la razón hay contradicciones inherentes.

En la razón radica inherentemente el absurdo.

Con el objetivo de unificar y reducir estas conclusiones en un número menor, que contenga lo esencial y común a todas ellas, podemos elegir las siguientes:

### *Metafísica*

La metafísica falsifica la realidad.

Dios no existe.

El mundo no tiene orden ni propósito.

### *Epistemología:*

El sentido del mundo es inaccesible a la experiencia y a la razón.

No gozamos de un medio de acceso al sentido del mundo.

La creencia en el sentido del mundo es falsa, tiene por objeto el absurdo.

El sentido del mundo es incognoscible.

## *Ética*

La muerte anula el valor de la vida.

No hay justificación para la moral.

No hay fundamento para los valores.

Toda acción y toda elección son indiferentes.

Es ilegítimo *dar el salto* a la evasión-trascendencia.

Hay que vivir con rebeldía, libertad y pasión.

## *Absurdo*

El mundo es absurdo.

No se puede comprender el mundo.

El mundo es inhumano e ininteligible.

El significado de la vida no existe.

El sentido de la vida no puede ser alcanzado por ningún medio.

En la razón radica inherentemente el absurdo.

Y en un último paso de profundidad y síntesis, obtenemos:

*El mundo es desordenado.*

*El mundo es absurdo.*

*El sentido del mundo es incognoscible.*

*No hay justificación para la moral.*

*Hay que vivir con rebeldía, libertad y pasión.*

A grandes rasgos, estas conclusiones representan lo esencial del pensamiento absurdista de Camus. Puede observarse que el mundo del significado es negado en pro de una liberación moral. Para ello, el orden metafísico en que se sostiene una moral histórica es también negado, por medio de la negación de la propia metafísica. Así, por ejemplo, algunos rasgos fundamentales del mundo según la concepción metafísica tradicional, como orden o necesidad, son rechazados y sustituidos por las nociones de azar y contingencia. Con ello claramente se está negando, en el fondo, que haya un dios que ha impuesto al mundo el orden necesario con que lo ha pensado el ser humano. La cadena deductiva que de esta negación se desprende apunta a la cuestión fundamental del sentido de la vida, y al problema adjunto a ella acerca de cómo deberíamos vivir. Las consecuencias de la *lógica absurda* del autor, y de su *metafísica absurdista*, son, así, la libertad, la rebeldía y la pasión. Libertad con relación a toda moral cimentada en una visión religiosa, teísta, del mundo. Rebeldía ante el destino incomprensible de vivir en un mundo carente de significado. Pasión para reconciliarse con la vida y disfrutarla en la medida en que el absurdo, siempre disponible como un muro que rodeara la existencia del ser humano, lo permita.

## Conclusiones

Hemos dedicado este trabajo a la investigación detenida del pensamiento absurdista de Camus. Un extenso estudio de la trilogía que constituye una parte crítica de la obra del autor francés nos ha permitido, por medio de análisis fundados en los textos, comentarios críticos, comparaciones, reconstrucción e interpretación de la argumentación, ahondar en el conocimiento de este pensamiento. Hemos podido sondear las motivaciones profundas de las principales tesis de la argumentación de Camus, aclarar las implicaciones de importantes ideas que articulan su filosofía, explicitar premisas y consecuencias que no eran completamente visibles, entender la manera compleja en que se relacionan los diferentes argumentos que en conjunto forman el pensamiento en torno al absurdo.

Hemos ofrecido también, en el capítulo anterior, una recopilación de los argumentos más relevantes que encontramos en las obras estudiadas de Camus, siempre con la mira puesta en comprender sus puntos de vista. Cada uno de los argumentos se encuentra justificado textualmente, también la interpretación, de manera que es dable sostener que no se falsea el pensamiento de Camus, y que tampoco se lo interpreta forzosamente para favorecer algún punto de vista personal.

Los argumentos de Camus son comprensibles en el contexto histórico y cultural en que vivió. Si bien algunas veces, como hemos señalado, encontramos errores lógicos, o identificamos una reminiscencia religiosa en la metafísica con que ha querido reemplazar a la que tiene este origen, apuntando con ello a que no consigue desplazarla, sus argumentos están llenos de profundas intuiciones, aciertos interpretativos, agudezas lógicas, y denotan una gran honestidad intelectual, búsqueda de congruencia, y una intensa pasión existencial.

Como el propio Camus podría reconocer, dada su aguda consciencia de que usamos metafísicas (interpretaciones del mundo, en su concepción) para explicar el mundo, la estructura triádica que ofrece para tematizar sus ideas sobre el absurdo es también una metafísica. Exigua, es verdad, pero precisamente por ello apta para capturar el drama intelectual y afectivo que preocupa intensamente a nuestro autor. Basta el hombre, cuya razón y sentimiento lo impulsan a preguntar por el sentido de su vida (que se expresa frecuentemente como sentido del mundo), y un mundo incognoscible en su profunda realidad, incomprensible e inhumano, para entender la tragedia irresoluble de que ese preguntar no podrá ser nunca respondido (no sin *evasión*, como diría Camus), de manera que el absurdo sea el *único vínculo* entre ellos. Hombre, mundo, absurdo. No necesita más para afincar el ingente problema que le interesa.

No podemos dejar de reconocer que Camus tiene razón en la profunda desconfianza que le provocan los sistemas metafísicos. Tampoco, que la necesidad de sentido sea la razón que impulsa al ser humano, consciente o no de ello, a elaborarlas. Es importante distinguir, también, que las obras que estudiamos aquí apuntan acertadamente a que el sentido de la vida no puede formularse en el ámbito de la ciencia (cuando lo intenta, incurre en un relato y supone una metafísica), ni por la mediación de una metafísica que corresponda a una perspectiva religiosa. Esto puede parecer trivial, pero indica claramente que el sentido no es una propiedad del mundo sino una orientación del hombre. Se diría –con lenguaje un poco poético– que la orientación primaria, existencial, del ser del hombre.

Camus sostiene que no hay tal cosa como el sentido de la vida, o del mundo. Sus argumentos epistémicos tienen el propósito de justificar esta idea básica. Por su parte, los argumentos metafísicos tienen en el fondo el propósito de negar la concepción religiosa del mundo, pero

las conclusiones de estos argumentos tienen un doble efecto. Por un lado, coinciden con, y apoyan la tesis de que el mundo es absurdo, pero, por otro, abren un problema ético crucial, derivado de la negación de los valores y de su fundamento. No es para nada satisfactorio que las consecuencias prácticas, como hemos llamado a los postulados éticos de Camus, sean la rebeldía, la libertad y la pasión. Sobre todo, en relación con las dos primeras.

Pues la rebeldía depende de entender como destino trágico el absurdo, pero el destino es una cara de la metafísica que el autor se esforzó denodadamente en negar. La libertad, por su parte, recibe el tratamiento argumental menos claro en su obra, sobre todo en el ensayo. La argumentación sobre la libertad es confusa y la menos lograda de todas. Sin embargo, es claro que la vindicación de la libertad personal es uno de los máximos objetivos del autor, que en esto comparte con sus contemporáneos un tema central. Por su parte, la afirmación de la pasión, tema importante de la filosofía existencial, es acertada y bien argumentada. Sobresale como impulso mismo de la escritura del autor. La apología de la pasión, del sentimiento, es un importante clamor que nos devuelve, sumidos en la distracción o el olvido, a la consciencia de estar vivos.

Son debatibles también las consecuencias de los argumentos éticos: la nulidad de la vida de cara a la muerte, la indiferencia de las acciones y las elecciones. La primera es entendible, sin embargo, desde el punto de vista existencial de una vida orientada, sin razón, hacia la muerte. Al sentimiento o pasión existencial no le alcanzan ni le alcanzarán las razones que puedan aducirse al respecto. La segunda, igual que la primera, es resultado de la eliminación de la metafísica. Sin orden ni propósito del mundo tampoco parece haber lugar para orden o propósito en la vida humana.

Esto, sin embargo, claramente no es así. La eliminación de la metafísica, fuertemente dependiente de una visión teológica y teleológica del mundo, no elimina el problema ético relativo a la buena vida, asunto clásico de la filosofía moral. Al contrario, devuelve en su apremiante agudeza las cuestiones morales, políticas, jurídicas, filosóficas, etc., que conciernen a la vida humana. Esto no desestima los esfuerzos éticos de Camus, signados por la búsqueda de la congruencia y la vindicación de valores (sobre todo en obras ajenas a la trilogía del absurdo) que permitan una mejor vida a los seres humanos. En muchas ocasiones, el crítico de la moral común (sobre todo en la novela y la obra de teatro) nos deja ver una profunda preocupación moral.

Creo que, esencialmente, Camus tiene razón al sostener que la vida, en sí misma, es asignificativa. No es dable suponer un significado en ella sin atribuirle, al mismo tiempo, algún grado de inteligibilidad. Esto supone, a su vez, que proyectamos hacia el mundo esta primordial cualidad humana. Es decir, supone considerar inteligible al mundo para pensarlo racional. El mundo del sentido descansa en esto. La idea puede ser expuesta y desarrollada de varias maneras. Por ejemplo, como hemos visto, atribuyendo al mundo principios o rasgos de inteligibilidad (como en el caso de la doctrina estoica del *logos spermatikós*). También, postulando una doctrina epistemológica –que entraña una metafísica– de afinidad o semejanza entre mundo y hombre, en virtud del cual éste puede conocer el mundo. Puede la lectora y el lector notar que hay también aquí una proyección (similar a la que los matemáticos llaman biyección, relación uno a uno entre elementos de dos dominios separados) del hombre hacia el mundo, y una pretensión de que se encuentran y conocen coincidencias y similitudes.

Es claro que estas cuestiones concitan difíciles problemas en torno a los cuales clásicamente se oponen Realismo e Idealismo. Estos casos, y nos atreveríamos a decir con osadía que cualquier otro que se proponga, suponen conceptos, esquemas o sistemas metafísicos. Un logos universal que presida el Cósmos, del cual la razón humana participaría, divinizando a un mismo tiempo esta razón y al ser que la posee, pertenece a una perspectiva metafísica, de origen religioso. Un rasgo esencial –si podemos hablar así, con las palabras cuyo significado es puesto en duda– de la metafísica es que su verificación escapa a la experiencia. Así, la supuesta semejanza o afinidad gnoseológica entre hombre y mundo es también un postulado inverificable, y lleva los signos de una mitología, en el sentido propio de invención creativa, de fabulación.

Parece que, en estos casos, como en muchos otros, se tratara en realidad de la estrategia de humanización señalada por Camus. Herido de nostalgia de unidad, de hambre de absoluto, el ser humano lanza al mundo las redes de lo que quiere y piensa, su anhelo y su preocupado preguntar, sin darse cuenta –o no queriendo darse cuenta– de que con sus redes sólo ha capturado aquello que él mismo lanzó, y que las propias redes (conceptos, categorías metafísicas: los dibujos y figuras que sobreponemos al mundo, para Camus) son solamente suyas. Artificio, dirá Camus, “acrobacias”, juegos de prestidigitación para fingir que conocemos el sentido del mundo. Es difícil imaginar una explicación del significado o sentido del mundo que salve el que podemos llamar *problema de Camus*: explicar es incurrir en metafísica, explicar es fabular.

Si nos negamos, siguiendo a Camus, a humanizar el mundo y limitamos el ámbito de la razón a explicar la realidad, prescindiendo de la metafísica, entonces el mundo aparece como una “inmensa irracionalidad”, al tiempo que se suscitan las vivencias existenciales manifestadas

por Camus: náusea del abisal sinsentido, abrumadora opresión del sentimiento –de lo– absurdo, vértigo, desolación, sentimiento de orfandad, extrañeza, alienación, extranjería, impulso de rebelión, necesidad imperiosa de evasión. Para decirlo con sus palabras, en un mundo desprovisto de sentido –por la negación de la metafísica que se lo daba– el ser humano es extraño y extranjero.

Podemos coincidir también, y coincidimos con Camus en que queremos, a toda costa, encontrar un oasis de sentido en el *desierto* del sinsentido en que caemos al afirmar que el mundo es absurdo y no puede dejar de serlo. Como dirían los personajes de *Calígula*, queremos vivir, y no es posible vivir en el abismo del absurdo. Note el lector que no hay salida de esto que Camus y otros autores contemporáneos suyos (como Lévinas) tematizan como aprisionamiento. Toda formulación de algún sentido que intente rebasar el radical extrañamiento del absurdo es, diría nuestro autor, una evasión, cerrar los ojos ante una situación originaria, primordial de la existencia humana: su absoluta falta de sentido.

El conjunto de estrategias y maniobras conceptuales para esa evasión es amplio. Se postulan mundos supranaturales, trascendencias, ámbitos y grados de realidad; esencias inmatrimales, portentosas facultades que permiten captarlas directamente; substancias, accidentes, categorías del entendimiento o espíritu; espíritu, almas racionales, logos universales, mística participación del alma en un logos divino; Causas: materiales, formales, eficientes, finales; Principios de razón suficiente; Necesidad, Orden, Armonías preestablecidas; Designios, Destinos, Propósitos providenciales. Y un largo etcétera. Todo esto ha sido criticado por Camus, y lo asiste la razón.

El problema de Camus es insoluble, y alcanza al propio autor. Pues lo que caracteriza a la metafísica, según hemos señalado repetidas veces en este trabajo, es su falsedad, o si se quiere, su asignificación, debida a la imposibilidad de verificar su adecuación con la realidad. Es patente, aquí, un criterio empirista: no hay experiencia de los conceptos con que interpretamos la experiencia. ¿Cómo podría haberla? No hay, por tanto, posibilidad de conocer la realidad, pues no puede garantizarse la verdad de nuestras creencias sobre ella. Esto señala hacia una dificultad manifiesta en el ensayo de Camus: él sabe que la ciencia, paradigma del conocimiento racional, no puede darle el sentido del mundo, pero no puede dejar de atender la exigencia de verificabilidad que articula su método. Esta exigencia, aunada al rechazo de la metafísica, cierra las puertas a toda emisión de sentido (del mundo o de la vida) porque, como hemos mostrado, esa emisión requiere inevitablemente rebasar el ámbito de la experiencia y afirmarse desde una metafísica. Por ello es natural decir que la metafísica de Camus, expuesta en el ensayo, no escapa al problema por él mismo planteado. Si bien es mínima (dos objetos –hombre, mundo– y una relación entre ellos), es sin duda también una metafísica.

Las consecuencias de esta negación escéptica de la metafísica se extienden también a las conclusiones éticas del autor, restándoles valor y credibilidad. Si bien Camus argumenta a favor de la rebeldía, la pasión y la libertad, sus argumentos dependen de aceptar la metafísica que fundamenta estas consecuencias, así como de la plausibilidad de sus posturas epistemológicas. Pero ¿podemos aceptar esa metafísica y esas posturas? Aceptamos que el ser humano es racional y el mundo irracional. Damos por buena e insuperable la crítica de las estrategias que implementamos para racionalizar el mundo, para pensarlo inteligible por medio de una humanización o familiarización. Pero no creemos que ello signifique

incontestablemente que el mundo es absurdo, o, dicho de otra manera, que el absurdo es el *único vínculo* entre el hombre y el mundo. La esencia del absurdo, para Camus, radica en el sentimiento, pero se origina en el pensamiento. Un pensamiento que ha sido derrotado en su búsqueda de sentido, que sospecha de sí mismo (de ahí el ataque a la razón y sus contradicciones), y llega a la conclusión de que el sentido es imposible, o porque no existe, o porque no es accesible al ser humano.

Hemos podido aclarar que esta conclusión depende de negar una cosmovisión religiosa y renunciar a ella. En esta negación se trasluce una concepción del sentido de la vida también religiosa. A su vez, en esta concepción el sentido de la vida se articula en términos de propósito, de finalidad, y trae aparejada una moral. Este propósito y finalidad responden a un plan providencial. Con ello se va haciendo claro que el sentido de la vida suele ser pensado como un dictamen o mandato sobrenatural, como algo exterior a la voluntad del individuo, al que este ha de apegarse para vivir con sentido. Parece como si esperásemos que el sentido de la vida se nos revelara, o nos fuese dado desde un ámbito trascendente a la razón o la experiencia. Parece que quisiéramos leerlo en o escucharlo del mundo mismo. Este sueño del sentido es, como diría Camus, de esencia religiosa.

En relación con las posturas epistemológicas, tienen el mérito de mostrar, desde otra perspectiva, que el sentido del mundo no es un asunto empírico. Si bien no era necesario, en nuestra opinión, negar el conocimiento del mundo para negar su sentido (bastaba, creemos, la negación metafísica), la argumentación escéptica e idealista del autor asedia eficazmente cualquier convicción acrítica del sentido de la vida. Ahora bien, así como se puede observar que el cuestionamiento a la metafísica, por parte del autor, genera inconvenientes teóricos para su propia doctrina, la argumentación epistemológica podría también acarrearle

problemas, bajo un análisis lógico escrupuloso e injusto (Camus ha escrito que este tipo de razonamiento, frío e inclemente, es injusto). Pero las tesis de Camus forman un conjunto coherente, y él se esfuerza denodadamente por mantenerse en esa coherencia.

En este punto de este trabajo haremos a quien nos lee una confidencia. Comenzamos a interesarnos en nuestro autor desde una perspectiva analítica. Con seriedad solemne, veíamos con un desdén semejante al que él usa para hablar de la lógica, en las primeras líneas de su ensayo, sus usos de palabras (“términos”, deberíamos tal vez decir) clave de la lógica. Creímos que bastaría un análisis lógico para refutar sus errores y criticar sus inconsistencias. Imaginará ya el lector que este propósito, el método y el estilo del trabajo fue cambiando progresivamente a medida que nos permitíamos comprender un poco más y mejor a nuestro autor, al que profesamos gran admiración y del que nos sentimos amigos. Basta decir que miles de palabras, series de sesudas formalizaciones y algunos ampulosos comentarios hubieron de ser sacrificados, en pos de un estudio más *justo* y honroso.

Ahora bien, si después de este itinerario tuviéramos que responder ahora a la pregunta de dónde buscar entonces la fuente del sentido, ya que aceptamos la tesis de Camus de que no está en el mundo, en la experiencia o en la razón, diríamos que, con base en nuestra investigación, en una hermenéutica filosófica. Esperamos que esto no suene demasiado a una claudicación. Perder ciertas creencias en este diálogo con el autor francés ha sido en realidad un enriquecimiento.

En conclusión, nuestro estudio ha querido contribuir a un conocimiento mejor de problemas relacionados con el pensamiento absurdo. Hemos visto que estos problemas atañen a distintas ramas de la filosofía, principalmente a la ética, la epistemología y la metafísica. Si bien el

autor señala que se trata de sacar las consecuencias de su premisa principal –que el mundo y la vida son absurdos–, en una *lógica* propia de este pensamiento, las razones e inferencias de esta lógica son también muy particulares y específicas. En una apreciación global de las obras estudiadas, las consecuencias obtenidas por Camus son congruentes con sus puntos de partida.

La fuerte crítica de Camus nos retrotrae a indagaciones nucleares de la filosofía. Por ejemplo, a las relaciones entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo. Los grandes temas del realismo y el idealismo, el empirismo y el racionalismo, el escepticismo y el nihilismo, de la discusión hermenéutica y fenomenológica de la filosofía contemporánea, son relevantes para la comprensión del pensamiento de Camus, que ofrece aristas y aspectos dignos de interés a cada una de estas concepciones y puntos de vista. No es necesario decir que el problema del sentido de la vida seguirá siempre vigente y abierto. Camus tiene razón cuando nos dice que es el problema principal de la filosofía.

## Apéndice

### Levinas y Camus sobre la evasión

En este breve trabajo relacionaremos *El mito de Sísifo*, de A. Camus (1913-1960), con el ensayo de E. Levinas (1906-1995) titulado *Sobre la evasión*. La idea que articulará las consideraciones que expondremos es, precisamente, la de “evasión”, idea que aparece frecuentemente en el ensayo del escritor de origen argelino. Distinguiremos los sentidos en que ambos autores entienden esta idea, a fin de hacer patentes las semejanzas y diferencias en sus respectivas concepciones. Asimismo, observaremos otros parecidos entre ambas obras. Partimos de la suposición de que Camus ha tomado de Levinas esta noción, y la ha usado de un modo propio.

Para empezar, hay que observar que *El mito de Sísifo* se publicó en 1942, y *Sobre la evasión* (*De l'évasion*) en 1935. Es patente que el Levinas de este ensayo es un competente fenomenólogo; recordemos que en 1930 había publicado su tesis doctoral (*La teoría fenomenológica de la intuición*, 2004), con una notable solvencia y claridad interpretativa. Al ser el primer introductor de la fenomenología husserliana en el ámbito filosófico francés, Levinas sin duda fue una referencia obligada en la materia. Por su parte, Camus, lector acuciente y sagaz de la obra de sus contemporáneos, no podía menos que haber conocido el ensayo del filósofo lituano. Lo curioso es que Camus no dedica a su obra, como hace con la obra de otros filósofos y escritores de la época, un breve análisis que le sirva de apoyo en su argumentación sobre el absurdo. No menciona ni siquiera una vez a Levinas en su ensayo, pero debemos suponer que él estaría incluido en esta alusión general:

“Resulta, pues, de elemental honradez señalar, de entrada, su deuda con ciertos ingenios contemporáneos. Tan lejos de mí está ocultarlo que aparecerán citados y comentados a todo lo largo de la obra” (Camus, 2016, p.15)<sup>331</sup>

Pero Levinas no aparece citado en esta obra ni mucho menos comentado. Es sorprendente que exponga brevemente su interpretación de “los fenomenólogos”, o de autores como Heidegger, Jaspers o Shestov, pero no aluda al autor de un ensayo que lleva en el nombre uno de los motivos centrales de su argumentación: *Sobre la evasión*.

Pero ¿qué entiende por “evasión” Levinas? Se trata de un concepto *tematizado* en el ámbito de la fenomenología hermenéutica, dentro de un análisis que tiene por objeto el *ser*. Decimos esto porque en este ensayo Levinas hace una descripción de varios estados anímicos que interpretará como esenciales al ser, mirando en tales estados físicos una “traducción” o un reflejo de estados metafísicos. A continuación, presentaremos el contexto en que el autor de origen lituano presenta la noción, y enumeraremos, al estilo de Camus, diferentes momentos en que el tema se desarrolla.

El planteamiento de Levinas comienza con la declaración de que hay un desacuerdo “entre la libertad humana y *el hecho brutal del ser* con que tropieza.” (Levinas, 1982, p.75). A lo largo del ensayo abundará en lo que significa este *hecho brutal del ser*, de momento es oportuno subrayar esta percepción del ser como un hecho *brutal* del que es *necesario* escapar. Una breve alusión subsiguiente de Levinas esboza en pocas líneas el origen del problema que enfrenta: en el romanticismo de los siglos XVIII y XIX, se habría forjado un ideal del yo que se basta a sí mismo; por debajo de las luchas *internas* de un yo que se enfrenta al *no yo*,

---

<sup>331</sup> En adelante, las referencias en español se toman principalmente de esta versión y se indica la página. El texto original en francés dice: “*Il est donc d'une honnêteté élémentaire de marquer, pour commencer, ce qu'elles doivent à certains esprits contemporains. Mon intention est si peu de le cacher qu'on les verra cités et commentés tout au long de l'ouvrage.*” (Camus, 1942, p.11)

persistiría la unicidad de un yo cuya progresiva depuración le aseguraría una paz *consigo mismo*. En esta concepción, si bien este yo enfrenta obstáculos, su destino final es auspicioso: “el individuo está llamado a aflojar el abrazo de la realidad ajena que lo asfixia, pero para asegurar la plena expansión de su realidad propia.” (*Ibid*).

De esta manera, la categoría de *suficiencia* se adscribe al ser como una de sus propiedades, quizás la más relevante. El ser se basta a sí mismo: tiene en sí lo necesario para ser y actuar. Esta concepción del ser, escribe Levinas, ha sido tomada del modelo de las cosas: las cosas son, su ser se presume más allá de sus propiedades, las cuales pueden ser perfectas o imperfectas, pero estas calidades no afectan en modo alguno su intacta e inmutable realidad. Esta realidad equivale a la existencia que, nudamente considerada, se expresa en la sencilla y contundente fórmula “el ser es”. Nada hay que añadir a esta afirmación, nos dice Levinas, pero enseguida añade que el hecho que esta afirmación declara está asociado a cierta violencia: “La brutalidad de su afirmación es absolutamente suficiente y no se refiere a ninguna otra cosa” (p. 77). A esto hay que agregar que el autor considera que esa afirmación expresa una relación del ser consigo mismo; es decir, la relación de identidad. Bajo una conceptualización en que el ser, la existencia y la identidad se interdefinen, la identidad “es la expresión de la suficiencia del hecho de ser cuyo carácter absoluto y definitivo nadie, parece, podía poner en duda” (*Ibid*).

Es interesante que el hecho mismo de existir comporte para nuestro autor una brutalidad, un carácter violento, absoluto y definitivo. Para destacar esta idea nada mejor que las propias palabras del autor: “La verdad elemental de que *hay ser* –ser que vale y que pesa– se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y de su seriedad” (p. 79). La vida de quien atestigua esta verdad elemental se muestra entonces, según Levinas, bajo una

amenazante expectativa, la de un sufrimiento venidero que se erige entonces en aspecto constitutivo de la experiencia *brutal* –digámoslo así– de la existencia: el fondo de este sufrimiento incorporado a la vida estaría hecho de “una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento de estar clavado” (p. 79). Este sentimiento se espiga como un motivo destacado del ensayo: luego de una breve ampliación en torno a la seriedad y el juego de una vida que se ha hecho consciente de aquella verdad elemental, reaparece:

“Por tanto, lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inamovilidad misma de nuestra presencia.” (*Ibid.*)

Esta inamovilidad suscita en el *existente* (para usar su terminología) una serie de intensas e inevitables experiencias que, según se sigue de la exposición del autor, se podrían pensar *constitutivas* del ser mismo; algunas de las que son tratadas en este ensayo son, por ejemplo, la vergüenza y la náusea. En este punto de la obra, Levinas afirma que “*la revelación del ser y de todo lo que conlleva de grave y, en cierto sentido, de definitivo es al mismo tiempo la experiencia de una rebelión.*”<sup>332</sup> Esta rebelión no se parece a la ya aludida que opone al yo con el *no yo*, sino que compromete y compete sólo al ser mismo: es el ser quien desea rebelarse contra sí mismo, contra esta inamovilidad de su presencia que le provoca el malestar de sentirse *clavado* a su existencia. El existente quiere, pues, huir de la existencia. De aquí que surja lo que Levinas ha llamado “la necesidad de evasión”. Si quisiéramos una explicación de lo que es esta evasión, adelantando un poco el paso, podríamos recoger ahora lo que el autor dirá adelante de modo elocuente: “la evasión es la necesidad de salir de uno

---

<sup>332</sup> Estas ideas también son familiares a la concepción de Camus en torno al absurdo y la rebelión. Una mirada amplia a la obra del autor francés puede notar que, al momento destructivo, crítico, de la trilogía que hemos estudiado, sigue el momento constructivo, propositivo, de esbozar una teoría de la acción, señaladamente en (Camus, 1978).

mismo, es decir, de *romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo.*” (p.83).

Detengámonos ahora un momento en el esbozo con que Levinas distingue los contornos de la evasión que a él le interesa tratar. Primeramente, él no está hablando solamente de la evasión de “las bajas realidades” que cantan los poetas; tampoco del propósito de escapar de convenciones y obligaciones sociales bajo cuya presión puede desaparecer la personalidad; menos aún quiere referirse, escribe, a las *servidumbres degradantes que nos impone el mecanismo ciego de nuestro cuerpo* (p. 80). Admite que en algún grado su concepto de evasión se aplica en cada uno de estos y otros casos más, pero, nos dice, todos son realmente *variaciones* de un único tema de profundidad inigualable. Cada una de estas intenciones de evasión *encubren*, bajo su aparente legitimidad, la necesidad de una evasión más radical, de la que son quizás, apenas una leve acrecencia.

¿Por qué ocurre este encubrimiento? Según Levinas, porque hay una profunda incomprensión del ser, al cual no se pone verdaderamente *en tela de juicio*. Se entiende que el ser es finito como si fuese una cosa, probablemente, según nos ha expresado ya, por trasponer el modo de conocer las cosas al modo de conocer el ser.<sup>333</sup> Así, estas presuntas evasiones obedecen al propósito de “trascender los límites del ser finito”. Ello hace patente, entonces, que en ellas se *traduce* “el horror de cierta definición de nuestro ser y no del ser como tal. La huida que imponen es una búsqueda de refugio”. (p. 80). Pero Levinas quiere hacernos ver que el horror estaría en el hecho mismo de ser, y no en uno de los posibles atributos del ser tal como la

---

<sup>333</sup> Es inevitable recordar aquí las advertencias de Heidegger, autor que ha influido hondamente el pensamiento de Levinas, acerca de la concepción del ser como presencia, o de la errónea identificación del ser con la entidad. Por ejemplo, en (Heidegger, 2002).

finitud.<sup>334</sup> Un indicio de que la huida no es legítima lo hallaríamos es que va a alguna parte (aquí se halla una coincidencia con Camus a la que volveremos más tarde): se trata de *salir* hacia donde se pueda rebasar el límite de la finitud del ser; sin embargo, Levinas sentencia que la necesidad de evasión mantiene idéntica insatisfacción en “todas las estaciones adonde conduce su aventura”, porque ningún *lugar* puede saciar su deseo: no hay a dónde ir.

Así, no es la finitud del ser, que puede traducirse en finitud de la vida, la verdadera causa del drama del existente, sino esa fijeza o inmovilidad irremediable con que el yo se encuentra *encadenado* a sí mismo, y que vive como una fatigante carga: “de aquello que hay de peso en el ser es de lo que se aparta la evasión” (p. 81).

Luego de una breve glosa de las nociones de “impulso vital” y “devenir creador”, Levinas distingue que también aquí se trata de ir hacia alguna parte, pero que en la evasión se trata solamente de la aspiración de *salir*:

“Esta categoría de salida no asimilable ni a la renovación ni a la creación, esto es lo que se trata de captar con toda su pureza. Tema inimitable que nos propone salir del ser. Búsqueda de una salida, pero en absoluto nostalgia de la muerte, porque la muerte no es una salida, así como tampoco una solución” (p.82).

Otra manera de llamar a lo que explica la búsqueda de una salida es en Levinas la “necesidad de *excedencia*”. Con este nuevo término, que indica el *ir más allá* de cierto límite, Levinas intenta precisar la idea de que el ser no sólo es el obstáculo que hay que franquear, sino “un aprisionamiento del que se trata de salir” (*Íbid*). Volviendo enseguida a la cuestión de la

---

<sup>334</sup> Igual eco de Heidegger: el verdadero horror no es por qué hay mundo en lugar de nada, sino es que las cosas sean.

identidad del existente consigo mismo, itera este último motivo en un pasaje del que ya hemos adelantado una parte, pero vale la pena repetir:

“[...] la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que aparece en forma de sufrimiento e invita a la evasión. También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, de *romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo.*” (pp. 82-83).

Por estas razones, se hace claro que, en la concepción de Levinas, la necesidad de evasión nada tiene que ver con el deseo de superar la finitud de la existencia, que se expresa, por ejemplo, nos dice, en el anhelo de “innumerables vidas” de la literatura moderna o, como añadiría Camus, en la nostalgia de otra vida que supera y da sentido a la que en el mundo tenemos. Sagazmente, observa que aún en el supuesto de que fuese posible extender la existencia infinitamente, y que ello permitiera la realización de todas las posibilidades que, en la existencia finita, la elección sacrifica necesariamente, ello significaría la aceptación del ser por medio de la consecución de su paz realizada. Parece, pues, como si en el fondo sólo se quisiera trascender el ser para satisfacer cada una de sus necesidades y deseos y dilatar indefinidamente el campo de sus experiencias. Pero ¿estaría el ser que es infinito alguna vez satisfecho? Escribe Levinas:

“Por el contrario, la evasión cuestiona precisamente esta pretendida paz consigo, puesto que aspira a romper el encadenamiento del yo consigo mismo. Ella huye del ser mismo, del «sí mismo», y no de su limitación. En la evasión el yo se fuga no en cuanto opuesto a lo infinito de lo que no es y de lo que no llegará a ser, sino en cuanto al hecho mismo de que es o de que llega a ser.” (p. 83)

En el pasaje final de esta primera parte del ensayo, Levinas nos dice algo que recuerda vivamente a Camus: “la necesidad de la evasión –llena de esperanzas, quiméricas o no,

importa poco— nos conduce al corazón de la filosofía.” (p. 84). También a Camus le va el destino de su ser en la respuesta que pueda dar a la cuestión que él piensa central de la filosofía: si la vida tiene o no sentido y, si no lo tiene, la obligación de no recurrir a la evasión.

Antes de comentar las relaciones y diferencias que pueden establecerse entre Levinas y Camus, recabaremos más evidencias textuales en torno a la tematización, por parte de Levinas, de la categoría de “evasión”. En la segunda parte del ensayo, menciona que la existencia del ser es independiente de sus propiedades, pero las posibilita; como hemos ya glosado, propiedades como la finitud o la infinitud, o cualesquier otra del rango de las que sea posible adscribir al ser, sólo pueden *plantearse* o *ponerse* en virtud de “el hecho mismo de existir”. Por eso, “la evasión que consideramos debe aparecérsenos como la estructura interna de ese hecho de ponerse” (pp. 85-86). Levinas intentará descubrir esta estructura en su pura desnudez, más allá de las cualidades que se ponen en las cosas existentes, y de este *poner* que *enmascara* el acontecimiento por el cual es posible este *poner*; este acontecimiento, claro, es la existencia. Ahora bien, aunque Levinas ha negado que la finitud del ser sea la causa de la necesidad de evasión, la idea de carencia asociada a la finitud le sirve para plantear que la necesidad misma forma parte, a su vez, de la estructura del ser.

Dado que el ser no puede ser afectado por las determinaciones del *poner*, incluso si la necesidad consistiera en una carencia, escribe Levinas, esta carencia “no podría afectar a la «existencia del existente»” (p. 86). Pues la necesidad de la que habla Levinas pertenece a la estructura misma del ser y no surge en la superficie de sus determinaciones. Por ello, el análisis de la necesidad, tal como la entiende el autor, permitirá descubrir “no la limitación del ser deseoso de superar sus límites para enriquecerse y completarse, sino la pureza del hecho de ser que se anuncia ya como evasión.” (*Ibid.*) Una serie de consideraciones en torno

a este tema permite a Levinas distinguir que la interpretación usual que la psicología hace de la necesidad, en tanto estado de carestía que mueve a buscar el objeto que la satisfaga, apunta hacia la asunción de que hay una debilidad inherente a “nuestra constitución humana”, esto es, a afirmar la limitación del ser. Pero esta concepción descansa en el error de interpretar:

“demasiado rápidamente la insuficiencia de la necesidad como una insuficiencia del ser. Supone, por tanto, una metafísica donde la necesidad está de antemano caracterizada como un vacío en un mundo en que lo real se identifica con lo pleno”  
p. 90

Hay, sin embargo, puntos de contacto con la necesidad entendida como insuficiencia del ser: la manifestación de la necesidad del ser es también un *malestar*, más este es diríamos metafísico: “en el fenómeno del malestar comprobamos una exigencia diferente y tal vez superior: una especie de peso muerto en el fondo de nuestro ser, del cual la satisfacción no logra que nos desembaracemos.” (*Ibid.*) De aquí Levinas se dirige a plantear su tesis de “la inadecuación de la satisfacción a la necesidad” (p. 90). En apoyo de esta tesis se detiene en el análisis del placer que satisface necesidades corporales, para separar definitivamente los tipos de insuficiencia atribuibles a la concepción de un ser finito, de los de la concepción de que la insuficiencia radica en el propio ser, sea éste finito o infinito. Todo esto con la finalidad de *justificar*, según escribe nuestro autor, la “tesis según la cual la necesidad expresa la presencia de nuestro ser y no su deficiencia [...]” (p. 93).

Como hemos dicho, también la argumentación de Levinas pasa por considerar el fenómeno de la vergüenza, asociado al de la decepción y la sensación de deshonra que seguiría a la satisfacción del placer. En el placer se haría patente un abandono, “una pérdida de uno mismo, una salida fuera de sí, un éxtasis” (p. 95), una promesa de evasión que

invariablemente se ve frustrada. Por otra parte, la sensación del malestar metafísico tiene su correlato en un malestar de la afectividad, punto importante de resaltar porque, según Levinas, “la afectividad [...] es extraña a las nociones que se aplican a lo que es y nunca ha podido ser reducida a las categorías del pensamiento y de la actividad.” (pp. 95-96) El placer es afectividad, remata el autor, porque “no adopta las formas del ser, sino que intenta romperlas”: “es una evasión engañosa”, “una evasión que fracasa” (p. 96).

Rápidas variaciones en torno al mismo tema tienen un corolario semejante, formulado de varias maneras: la incapacidad del ser para *romper consigo mismo* (p. 99), la *imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse de uno mismo*, la *presencia irremisible del yo en uno mismo* (p. 101), la vergonzante *patencia de nuestro ser*, de su *intimidación última*; el *malestar mismo de ser*. (p. 102) Siempre en busca de la profundidad del pensamiento, el autor cierra esta serie de reflexiones diciéndonos que su objetivo es “sostener esta tesis según la cual en su fondo el ser es un peso para sí mismo”. (p. 102) Todas estas calas a las que arriba el ensayo parten del puerto de la necesidad, por lo que no es extraño que, para Levinas, la necesidad, identificada con el malestar mismo de ser, sea *en el fondo* “la categoría fundamental de la existencia” (p. 102).

Y bien, ¿de qué manera se relaciona el pensamiento de Levinas con el de Camus, tal como se encuentran expresados, respectivamente, en *De la evasión* y *El mito de Sísifo*? A continuación, me doy a la tarea de explicarlo. Pero, antes de ello, querría mencionar que las semejanzas conceptuales que podrán mostrarse, así como las diferencias, no darán cuenta de otras semejanzas que sólo podría establecer un análisis literario. Pues el lector de *Sobre la evasión* y del *Sísifo* no dejará de notar que entre las obras hay, incluso, una proximidad en el estilo. Fraseos, cadencias, motivos, variaciones y modulaciones análogas a las de una

composición musical acercan a ambos autores en cuanto al estilo. Asimismo, el carácter enfático de muchas de sus afirmaciones, a veces un cierto dramatismo, y una elegancia en el uso del lenguaje, son también rasgos que comparten. Naturalmente, por lo menos en el *Sísifo*, estos indicios ayudan a mostrar la influencia de Levinas en Camus.

Ahora bien, en el terreno de la filosofía, hay que subrayar que desde el primer momento se hace notar un parecido en los objetivos de sus respectivos ensayos, debido seguramente a que son contemporáneos. Camus, de igual manera que el profundo fenomenólogo que es Levinas, adopta una postura metodológica propia de la filosofía europea de la época: “Aquí se encontrará sólo la descripción, en estado puro, de un mal del ánimo. Ninguna metafísica, ninguna creencia se han mezclado de momento con él” (p. 15), nos dice en el brevísimo proemio de *El mito de Sísifo*. Otra afirmación de Camus más adelante está en concordancia con este propósito: “Sólo es posible enumerar las apariencias y hacer perceptible el clima” (p.27). Haciendo una breve digresión a partir de aquí, también en Camus encontramos, como en Levinas, un interés por la “atmósfera” o el “clima” en el que se dan las reflexiones más profundas sobre el ser o su sentido, tal como ya hemos mencionado: “el análisis de la necesidad y de la *atmósfera* en la cual se realiza” de Levinas (p.92) es análogo al análisis del sentimiento de lo absurdo y el *clima* o atmósfera en que ocurre de Camus. Ambos autores, también, mantienen una consciencia aguda de la sensibilidad moderna, de la que auscultan su tonalidad y diagnostican los problemas que enfrenta. Escribe Camus: “Las páginas que siguen tratan de una sensibilidad absurda que podemos encontrar dispersa en el siglo” (p. 15); por su parte, en Levinas leemos: “Este término [‘evasión’] que sacamos del lenguaje de la crítica literaria contemporánea no es sólo una palabra de moda, es un mal de la época” (p. 78).

Ahora bien, la primera alusión a la noción de “evasión” en el ensayo de Camus la encontramos en el capítulo “Lo absurdo y el suicidio”. Ahí escribe:

“El gusano se encuentra en el corazón del hombre. Aquí es donde debes buscarlo. Este juego mortal que lleva de la lucidez frente a la existencia a la evasión fuera de la luz hay que seguirlo y comprenderlo.”<sup>335</sup>

Antes nos ha dicho que cuestiones venerables de la tradición filosófica, tales como la investigación de cuántas y cuáles son las categorías del entendimiento, son meros juegos. Estos juegos se acercan a lo que, según Camus dirá más adelante, sería la diversión “en sentido pascaliano” (p. 21). Como hemos comentado en este estudio,<sup>336</sup> para Pascal la diversión es el mayor de los males porque nos sustrae de pensar sobre nosotros mismos. Es decir, nos distrae, nos aparta de aquello que no deberíamos dejar de ver, que para Camus es la lucidez de que la existencia es absurda. Dado que la evasión *fuera de la luz* podría ser, en el ensayo, “la aspiración a la nada” que llevaría a la muerte voluntaria, se explica que el juego que distrae pierda su inocuidad y se vuelva “mortal”.

Por su parte, en el ensayo de Levinas podemos leer que cuando se ha reconocido la verdad *elemental* de que hay ser, “El juego amable de la vida pierde su carácter de juego [...] La imposibilidad de salir del juego y de devolver a las cosas su inutilidad de juguetes anuncia el instante preciso en que la infancia llega a su fin y define la noción misma de lo serio” (p. 79). La distracción de las ocupaciones lúdicas se anula ante la conciencia del hecho de existir, en Levinas, y del hecho de que la existencia sea absurda en Camus. En este último, además, el juego se ha vuelto *mortal*, pues ahora al ser *le va la vida* en ello.

---

<sup>335</sup> *Le ver se trouve au coeur de l'homme. C'est là qu'il faut le chercher. Ce jeu mortel qui mène de la lucidité en face de l'existence à l'évasion hors de la lumière, il faut le suivre et le comprendre.* (p. 17)

<sup>336</sup> Ver *Lo absurdo y el suicidio*, Capítulo I.

Como puede espigarse de lo dicho hasta aquí, el sentido en que Camus habla de evasión es distinto del sentido en que lo hace Levinas. Para Camus, la evasión (*l'évasion, l'esquive*) consiste en aceptar algún relato arbitrario que dote de sentido al mundo o a la vida, que en sí mismos son absurdos, para así poder vivir con “ilusiones” y con “luces”. Para Levinas, como hemos visto, la evasión es una necesidad constitutiva del ser, que busca huir de sí mismo. Cabe mantener, sin embargo, que el deseo de *escapar* de una existencia absurda guarda relación con el deseo de huir de una existencia a la que se está *clavado*. Si la absurdidad de la existencia es su atributo más lacerante e inexorable, puede entenderse como un peso intolerable del que hay que librarse. Nos dijo Levinas: “de aquello que hay de peso en el ser es de lo que se aparta la evasión” (p. 81). Y en Camus podemos observar la sensación de *carga*, así como de encadenamiento y de prisión que produce el sentimiento de lo absurdo.

Hay también, en Camus, un sentido en que la evasión podría consistir en la muerte voluntaria, de ahí que se pregunte si el suicidio es una salida para rebasar la situación insoluble de la existencia sin sentido ni propósito: “¿es que su absurdidad exige escapar de ella, por la esperanza o el suicidio?” (p. 23). La esperanza, nos ha dicho líneas antes, es uno de los temas de su ensayo, y es en sí misma una de las formas importantes de evasión señaladas por él. En cuanto al suicidio, el propio autor lo descarta pronto como una forma efectiva de evasión. Le ha servido solamente para plantear con dramatismo el tema que le importa: ¿cómo vivir una vida que carece de sentido? Claramente observa que la afirmación del sinsentido de la vida no entraña de ninguna forma la afirmación de que no vale la pena de ser vivida, y mucho menos una obligación de renunciar a ella. Por su parte, la respuesta de Levinas a la cuestión de si la evasión puede realizarse con la muerte es también negativa. Para el filósofo lituano, en la evasión se trata de *salir del ser*, de la búsqueda de una salida, “pero en absoluto [de]

nostalgia de la muerte, porque la muerte no es una salida, así como tampoco una solución” (p. 82). Parece claro el porqué: un ser que saliera de sí mismo ya no estaría en el ser, por lo que no obtendría liberación ninguna de ese peso que lo ancla a sí mismo; es una imposibilidad lógica y metafísica que el ser deje de ser y siga siendo, liberado de *su* ser; el aprisionamiento, pues, es inexorable.

Un punto más en común que puede hallarse entre los dos pensadores que nos ocupan es, precisamente, el referente al aprisionamiento recién mencionado. Se trata, diríamos, de una categoría ontológica, en cuanto indica la manera de ser o estar situado del existente. Si Levinas nos había dicho que “la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento” (p. 83), Camus también adelanta algo parecido, inmediatamente después de enderezar su crítica hacia las formas habituales de defender la inteligibilidad del mundo:

“Un hombre honrado se muere de risa con esa razón universal, práctica o moral, ese determinismo, esas categorías que lo explican todo. No tienen nada que ver con el espíritu. Niegan su verdad profunda, que es *estar encadenado*.”<sup>337</sup> (p. 36)

Para Camus, al espíritu lo encadenan el absurdo y las contradicciones insolubles que residen en sí mismo, se diría que de manera esencial. No hay salida de *los muros absurdos* dentro de los cuales el ser humano está confinado a una existencia sin propósito. Parafraseando a Levinas, podríamos ensayar que el hecho brutal de que el único lazo del existente con el mundo sea el absurdo constituye, al mismo tiempo, su destino de encadenamiento: “al hombre sólo le queda su clarividencia [del hecho del absurdo] y el conocimiento preciso de los muros que lo rodean”. (p. 43). Como el lector ha visto, también Levinas nos habla de un

---

<sup>337</sup> *Cette raison universelle, pratique ou morale, ce déterminisme, ces catégories qui expliquent tout, ont de quoi faire rire l'homme honnête. Ils n'ont rien à voir avec l'esprit. Ils nient sa vérité profonde qui est d'être enchaîné.* Pp. 36-37.

encadenamiento radical del ser consigo mismo, de inmovilidad, del sentimiento de *estar clavado*, de un *peso muerto* en el fondo del ser, que *carga* el ser mismo. No en menor medida el tormento del Sísifo de Camus muestra los mismos caracteres de inevitabilidad, de fatalidad y *carga* existencial.

Algunos otros motivos comunes también se destacan en el fondo de las concepciones de estos autores. Por ejemplo, la explicación de Levinas sobre la interpretación errónea de la insuficiencia del ser debida a su finitud, formulada por el romanticismo, recurre a una imagen parecida a las que Camus presenta al desarrollar el tema del extrañamiento, que ya hemos tratado en otro lugar de este estudio. Nos referimos al pasaje donde Levinas explica que, en esta consideración, “el individuo está llamado a aflojar el abrazo de la realidad ajena que lo asfixia” (p. 75).

Otro importante paralelismo en las obras de Camus y Levinas que comentamos atañe tanto a la ontología como a la epistemología. Tiene que ver con *poner* cualidades en los existentes, acto cognitivo posibilitado por *el hecho* de la existencia. En el caso del filósofo lituano, este *poner* determinaciones a las cosas *enmascara* el *acontecimiento* de la existencia<sup>338</sup>, cuya constitución analiza con detalle en el ensayo. En el caso de Camus, el *poner* cualidades en las cosas del mundo, o en el mundo mismo, tales como la racionalidad o la inteligibilidad, son *recubrimientos, adornos, dibujos* que intentan hacernos familiar e inteligible el mundo, y enmascaran así su radical carencia de sentido. Mas cuando el *razonamiento absurdo* arriba a la clarividencia, caen los *decorados* y el mundo vuelve a ser *él mismo*, incognoscible y ajeno.

---

<sup>338</sup> Es claro el parecido con el ocultamiento del ser y la metafísica de la presencia tratados en (Heidegger, 1998) y (Heidegger, 2002).

Este mundo descrito por Camus nos niega al negarnos su sentido, y hace emerger el “incalculable sentimiento que priva al espíritu del sueño necesario para su vida.” (p. 20)<sup>339</sup>

No hay ya esperanza de evasión, de escape. Esto da un carácter propio a la experiencia consciente de existir, metaforizada de diferentes maneras por Camus: lugares desiertos sin agua “donde el pensamiento llega a sus confines”, el “último recodo donde el pensamiento vacila”, “desolada desnudez”, “luz sin brillo”, “destierro sin remedio”, son ejemplos de algunas de estas imágenes.

Es entendible que, ante un mundo irracional que, diría Camus, se eleva ante nosotros con una *hostilidad milenaria*, el ser humano quiera evadirse de la angustia que le depara la existencia sin propósito, el estado de inexplicable *arrojamiento* –para usar una palabra de Heidegger– que lleva en sí, o se *anuncia* y manifiesta, dirá Levinas, como necesidad de evasión. Esta angustia a la que se aproxima la náusea conduce, así, a buscar una salida, que siempre será ilegítima por cuanto encubre la verdad fundamental del mundo absurdo, en Camus, o el hecho brutal de la existencia, en Levinas.

La forma de evasión en la que el análisis de Levinas se extiende más es, como hemos dicho, la evasión del placer, para mostrar que al final es claramente “engañosa” y está condenada al “fracaso”. Pero también no deja de aludir a otra forma de evasión que está también presente en Camus, con notoria importancia. Se trata de la evasión por la “esperanza” de una vida ulterior que supera a esta, le da sentido y con ello la *traiciona*, según nos dice el autor del Sísifo. Se trata, pues, de una esperanza religiosa. Al respecto, Levinas escribe:

---

<sup>339</sup> *Quel est donc cet incalculable sentiment qui prive l'esprit du sommeil nécessaire à sa vie?* (p. 18).

“la evasión no se consuma yendo hacia la eternidad. La eternidad es solamente la acentuación o la radicalización de la fatalidad del ser clavado a sí mismo. Y hay una profunda verdad en el mito de la eternidad que les pesaría a los dioses inmortales.”  
(p. 112)

Como se desprende de las ideas de Levinas, un ser eterno (infinito) solo extendería en el tiempo, sin mengua de su intensidad, la necesidad de evasión que lo constituye. Ahora bien, Camus no piensa que la evasión *por la esperanza* de una vida eterna sea siquiera posible, tampoco la supone para mostrar por qué ella no eliminaría el absurdo de la existencia. Considera a esta forma de evasión como un engaño necesario para vivir, pues permite rebasar la angustia. En cuanto engaño, es un *poner* en el mundo un conjunto de atributos que lo harán *familiar, habitable*: los principales atributos de esta artificiosa impostura son, claro, la inteligibilidad, la racionalidad, la finalidad, el propósito y el sentido.

Pero *el hombre absurdo* no puede contentarse con esta evasión, y abre los ojos ante el mundo incomprensible y absurdo. No huye de su inextricabilidad, de su irracionalidad. No se refugia en evasiones. La evasión, entonces, es para los dos autores siempre algo engañoso. Pretende, en el hombre común que describe Levinas, esquivar la prisión del “engranaje incomprensible del orden universal.” Por su parte, en Camus la evasión se trata de sustraerse al *engranaje* de la fría *maquinaria* del mundo incomprensible.

Finalmente, cabe hablar de un parecido más que puede observarse entre los dos ensayos: en ambos destaca la noción de *rebelión* como una forma de respuesta a la imposición del ser, o del absurdo, respectivamente. Esta rebelión profunda surge ante la *fatalidad* presente en el irremisible estar clavado a la existencia de Levinas, y en la inevitable sujeción del hombre a una existencia absurda de Camus. Escribe el primero: “[...] esta revelación del ser y de todo

lo que conlleva de grave y, en cierto sentido de definitivo es al mismo tiempo la experiencia de una rebelión.” (p. 79) Por su parte, el Sísifo de Camus, “impotente y rebelde”, atado a su sino sin posibilidad de evadirlo, supera este destino por la aceptación y un altivo desprecio: ante y en un universo absurdo, sonrío: “hay que imaginarse a Sísifo feliz” (p. 156), escribe Camus en la última frase de su ensayo.

Podemos reconocer así, en las dos obras consideradas, parecidos en diferentes aspectos. Atendiendo sólo a los conceptuales, hemos enumerado y comentado algunas de las principales nociones que comparten ambos textos. Asimismo, hemos hecho notar la plausibilidad de que el ensayo de Levinas ha influido considerablemente en el de Camus, aunque no esté explícitamente mencionado en el *Sísifo*. La crítica sigue habitualmente el camino trazado por el propio Camus, y asigna las principales influencias en su pensamiento a los autores por él mismo citados y comentados: Heidegger, Sartre, Husserl, Jaspers, Shestov, Dostoyevski, Kafka, etc. Es viable, sin embargo, llegar a establecer que Levinas es una influencia no menor en su pensamiento, tal como hemos tratado de mostrar dentro de los límites de una comparación intertextual. Una investigación ulterior más general puede, sin embargo, establecer con firmeza esta hipótesis.

## Bibliografía

- Adrián, Jesús (2009), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder.
- Aristóteles (1994), *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1978), *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1974), *Poética*, trad. de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1974), *Poética*, Edición bilingüe. trad. de Juan David García Bacca, México: UNAM.
- Audi, Robert (2004), *Diccionario de filosofía*, Madrid: Akal.
- Bajtín, Mijail (2003), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, versión de Julio Forcat y César Conroy, Madrid: Alianza Editorial.
- Bergson, Henri (1991), *Oeuvres. Essai sur les données immédiates de la conscience. Matière et mémoire. Le rire. L'évolution créatrice. L'énergie spirituelle. Les deux sources de la morale et de la religion. La pensée et le mouvant*, Paris: PUF.
- Boeri, Marcelo y Salles, Ricardo (2014), *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*, Bahnstraße: Academia Verlag.
- Borges, Jorge Luis (1980), *Siete noches*, México: FCE.
- Calderón de la Barca, Pedro (2000), *La vida es sueño*, ed. de Ciriaco Morón, Madrid: Cátedra.
- Camus, Albert (1942), *Le mythe de Sisyphe. Nouvelle Édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka*, Paris: Gallimard.
- Camus, Albert (1985), *El mito de Sísifo*, trad. de Luis Echávarri, Buenos Aires: Losada.

- Camus, Albert (2016), *El mito de Sísifo*, trad. de Esther Benítez, Madrid: Alianza.
- Camus, Albert (1978), *El hombre rebelde*, trad. Luis Echávarri, Buenos Aires: Losada.
- Camus, Albert (1993), *Calígula*, ed. de Pierre-Louis Rey, Paris: Folio théâtre.
- Camus, Albert (2005), *Calígula*, Madrid: Alianza Editorial.
- Camus, Albert (1950), *L'Étranger*, Paris: Les Éditions Gallimard.
- Camus, Albert (2012), *El extranjero*, trad. José Ángel Valente, Madrid: Alianza Editorial.
- Camus, Albert (2014), *Carnets (1935-1951)*, Madrid: Alianza.
- de Bustos Guadaño, Eduardo (1999), *Filosofía del lenguaje*, Madrid: UNED.
- de la Cruz, Sor Juana Inés (2008), “este que ves, engaño colorido”, en Rivers, E. L. (Ed.), *Poesía lírica del Siglo de Oro*, Madrid: Cátedra.
- de Toro, Fernando (1992), *Semiótica del teatro. Del texto a la puesta en escena*, Buenos Aires: Galerna.
- Dostoyevski, Fiódor (2019), *Los hermanos Karamazov*, trad. Fernando Otero y Marta Sánchez-Nieves, Barcelona: Editorial Alba.
- Duque, Félix (2010), *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas, Hölderlin/Celan*, Madrid: Abada Editores.
- Echegoyen, Javier (1995), *Historia de la Filosofía. Volumen 1: Filosofía Griega*, Madrid: Edinumen.
- Escuela bíblica de Jerusalén, trad. (2019), *Biblia de Jerusalén*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Epicuro (2007), “Carta a Meneceo”, en *Obras*. Trad. Monserrat Jufresa. Madrid: Tecnos.
- Ferrater, José (1964), *Diccionario de filosofía*, “Idealismo”, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Galilei, Galileo (1997), *Il Saggiatore*, Roma: Progetto Manuzio.

- Galilei, Galileo (1981), *El ensayador*, Buenos Aires: Aguilar.
- Góngora, Luis de (1939), “ayer naciste y morirás mañana”, en *Poesía escogida*, prólogo de Norberto Pinilla, Santiago: Manuel Barros Borgoño.
- Góngora, Luis de (2019), *Sonetos*, ed. de Juan Matas Caballero, Madrid: Cátedra.
- Grondin, Jean (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, traducción de Ángela Ackermann Pilári, prólogo de Hans-George Gadamer, Barcelona: Herder.
- Guthrie, William Keith Chambers (1993), «Los Eléatas: Parménides». *Historia de la filosofía griega*. II: La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito. Madrid: Gredos. pp. 14-93.
- Guthrie, William Keith Chambers (1965), *A History of Greek Philosophy, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, George W. F., (2017), *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México: FCE
- Heidegger, Martin (1954), “Poéticamente habita el Hombre”, trad. de Ruth Fischer de Walker, Conferencia dictada por Martin Heidegger el 6 de octubre de 1951 en la “Bühler-höhe” y publicada en el libro *Vorträge und Aufsätze*, editado por Günther Neske Pfullingen, 1954.
- Heidegger, Martin (1998), *Ser y Tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Heidegger, Martin (2002), *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, trad. de Breno Onetto Muñoz, Santiago de Chile: RIL Editores.
- Heidegger, Martin (2000), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, versión de Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2004), *Lógica. La pregunta por la verdad*, versión de J. Alberto Ciria, Madrid: Alianza Editorial.

- Homero (1927), *La Odisea*, en *Obras Completas de Homero*, trad. de Luis Segalá y Estalella, Barcelona: Montaner y Simón editores.
- Honderich, Ted (2005) *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David (1984), *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque, Barcelona: Ediciones Orbis.
- Husserl, Edmund (1993), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- Husserl, Edmund (1999), *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel Morente y José Gaos, Madrid: Alianza Editorial.
- Jaspers, Karl (1967), *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de Mariano Marín Casero, Madrid: Gredos.
- Kafka, Franz (2019), *El proceso*, trad. Guillermo Sánchez Trujillo, Medellín: ITM.
- Kant, Immanuel (2005), *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas, Madrid: Taurus.
- Kierkegaard, Søren (1997), *Temor y temblor*, traducción y estudio preliminar de Vicente Simón Merchán, Barcelona: Ediciones Altaya.
- Kierkegaard, Søren (2006), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, Edición y traducción de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta.
- Kirk, G. S y Raven, J. E. (2014), *Los filósofos presocráticos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid: Gredos.
- Lausberg, Heinrich (1975), *Elementos de retórica literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*, versión española de Mariano Marín Casero, Madrid: Gredos.

- Leibniz, G. W. (1982), *Escritos filosóficos*, Edición de Ezequiel de Olaso, traducción de Roberto Torreti, Tomás E. Zwank y Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Editorial Charcas.
- León-Portilla, Miguel (1978), *Trece poetas del mundo azteca*, México: UNAM.
- Lévinas, Emmanuel (1982), *De la evasión*, trad. de Isidro Herrera, Introd., notas y comentarios de Jacques Rolland, Madrid: Arena libros.
- Lévinas, Emmanuel (2000), *De la existencia al existente*, trad. de Patricio Peñalver, Madrid: Arena libros.
- Lévinas, Emmanuel (2004), *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. de Tania Checchi, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Löwith, Karl (2007), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de Norberto Espinosa, Buenos Aires: Katz.
- Manrique, Jorge (1996), *Coplas a la muerte de Don Rodrigo Manrique, su padre*, en *Poesía completa*, México: Aldus.
- Nagel, Thomas (1979), *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (2000), *Ensayos sobre la vida humana*, México: FCE.
- Nietzsche, Friedrich (2003), *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2014), *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag.
- Olivé, León, “La muerte. Algunos problemas filosóficos”, en *Ciencias. Revista de cultura científica*. No. 38, Abril -Junio, 1995. México: UNAM.
- Oyarzún, Pablo (1999), *Epicuro: carta a Meneceo*, noticia, traducción y notas, en *Onomázein. Revista de lingüística, filología y traducción*, Diciembre, 4, 403-425.

- Pascal, Blaise (1901), *Les Pensées*, Paris: Éd. Mignot.
- Pascal, Blaise (2018), *Pensamientos*, trad. de Gabriel Albiac, Madrid: Tecnos.
- Platón (1987), Diálogos. II: *Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, traducción de José Luis Calvo, Madrid: Gredos.
- Platón, (2022) *Diálogos. VI: Filebo. Timeo. Critias*, traducción de Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid: Gredos.
- Platón. (1988), *Diálogos. V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Trad. y notas de María Isabel Santa Cruz. Madrid: Gredos.
- Portilla, Jorge (1984), “La náusea y el humanismo”, en *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México: FCE.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1846), *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Ramírez, Ángel (2001), *La filosofía trágica de Albert Camus. El tránsito de lo absurdo a la rebelión*, Málaga: Analecta Malacitana.
- Real Academia Española (2014), *Diccionario de la Lengua española*, 23ª edición. Madrid: RAE.
- Ricoeur, Paul (2002), “De la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción”, en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, traducción de Pablo Corona, México: FCE.
- Salles, Ricardo (2021), “The Stoic World Soul and the Theory of Seminal Principles”, en James Wilberding (ed.), *World Soul: the History of a Concept*, Oxford: Oxford University Press.
- San Agustín (1986), *Del libre albedrío*, traducción de Lope Cilleruelo, Madrid: B.A.C.
- Sartre, J. Paul (2009), *El existencialismo es un humanismo*, traducción de Victoria Praci, Barcelona: Edhasa.

- Sartre, J. Paul (2004), *El ser y la nada*, trad. M. A. Vitasoro, Buenos Aires: Iberoamericana.
- Sartre, Jean Paul (2011) *La náusea*, traducción de Aurora Bernárdez, Madrid: Alianza.
- Saussure, Ferdinand de (1995), *Cours de linguistique générale*, en Charles Bailly et Albert Séchehayé, Paris: Payot & Rivages.
- Saussure, Ferdinand de (2007), *Curso de lingüística general*, ed. de Amado Alonso, Buenos Aires: Losada.
- Scheler, Max (1959), *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Siglo XX.
- Sexto Empírico (1993), *Esbozos pirrónicos*, traducción de Antonio Gallego y Teresa Muñoz, Madrid: Gredos.
- Shestov, Lev (2020), *Atenas y Jerusalén*, traducción de Alejandro Ariel González, introducción de Alejandro Roque Hermida, Madrid: Hermida Editores.
- Shklovski, Victor (2000), “El arte como artificio”, en Nara Araujo y Teresa Delgado (compiladoras), *Textos de teoría y crítica literarias*, México: UAM-Iztapalapa.
- Strawson, Peter (1997), *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía*, Introducción de Vicente Sanfélix Vidarte, Barcelona: Paidós.
- Strawson, Peter (1975), *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, traducción de Carlos Thiebaut Luis-André, Madrid: Revista de Occidente.
- Todd, Olivier (1998), *Albert Camus. A life.*, trad. de Benjamin Ivry, New York: Alfred A. Knopf.
- Unamuno, Miguel de (1912) *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Renacimiento.
- Wittgenstein, Ludwig (2009), *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, Estudio introductorio de Isidoro Reguera, Madrid: Gredos.