

## El mito de Sísifo: el problema del sentido y el absurdo necesario

The myth of Sisyphus: the problem of meaning and the necessary absurdity

Oscar Javier Jiménez Piraján<sup>1</sup>  
*Universidad de San Buenaventura*

Recibido: 20.03.2024

Aceptado: 15.05.2024

### Resumen

El problema del sentido fue abordado por Albert Camus a partir del ejercicio del pensar y de la creación derivada del pensar como posible respuesta a la condición absurda de la vida. Sin embargo, lo absurdo no halla su determinación ni como resignación desesperanzada ni como salida feliz o indiferente al hecho de vivir. En todo ejercicio sistemático o metódico del pensamiento —filosofía, ciencia, historia o arte de la novela— encuentra el pensador existencialista, más que la posibilidad de una improbable respuesta al dilema de vivir, un camino de plenitud. Esta plenitud no significa consuelo, evasión ni certeza de trascender; solo representa una posibilidad de afirmación de la vida. Este trabajo revisa y contrasta posturas derivadas de una posición propia del pensamiento del absurdo, y propone una reflexión acerca del hecho de filosofar como vivir lo concreto, *más acá* de todo trascender.

**Palabras clave:** filosofía, existencialismo, novela, historia

---

<sup>1</sup> [jimenez.74@gmail.com](mailto:jimenez.74@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-2330-6016>

## Abstract

The problem of meaning was addressed by Albert Camus from the exercise of thinking and the creation derived from thinking as a possible response to the absurd condition of life. However, the absurd does not find its determination either as hopeless resignation or as a happy or indifferent way out of the fact of living. In every systematic or methodical exercise of thought—philosophy, science, history or the art of the novel—the existentialist thinker finds, more than the possibility of an improbable answer to the dilemma of living, a path to plenitude. This plenitude does not mean consolation, evasion or certainty of transcending; It only represents a possibility of affirming life. This work reviews and contrasts positions derived from a position specific to the thinking of the absurd and proposes a reflection on the fact of philosophizing as living the concrete, *beyond all* transcendence.

**Keywords:** philosophy, existentialism, novel, history

## Introducción

Albert Camus planteó, en su ensayo *El mito de Sísifo* (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942), este hecho evidente, en apariencia simple:

No hay sino un problema realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder [...] Se trata de evidencias sensibles para el corazón, mas es preciso profundizar en ellas para que el espíritu las tenga claras. (Camus, 1999, p. 13)

Toda otra pregunta es epistemología o teología. Antes de cualquier especulación respecto de la naturaleza o del conocimiento, el hombre concreto se enfrenta con la cuestión del sentido de *su* vida. Esto no significa que el conocimiento sea banal en sí mismo; sino que, ante el

sentimiento de la banalidad acerca de la propia vida, encuentra, todo lo demás, ilusorio. En el tiempo del *nihilismo* —profetizado por Nietzsche y Dostoyevski— la verdad de la ciencia o el sentido de lo divino, le resultan inútiles al desesperanzado; al que pone fin a su vida por la ausencia de esperanza, o la consume a cuentagotas en pos de una esperanza que nunca se consume.

Este problema, el del sentido de la vida, no puede ser resuelto más que en la intimidad del hombre ante su propia soledad; no concierne a la ciencia natural, al ámbito de la política o de lo social, se afirma que:

Comenzar a pensar es comenzar a estar minado. La sociedad no tiene mucho que ver con estos comienzos. El gusano se encuentra en el corazón del hombre. Allí hay que buscarlo. Es preciso seguir y comprender el juego moral que lleva de la lucidez frente a la existencia a la evasión fuera de la luz. (Camus, 1999, p. 15)

Todo posible sentido de la existencia individual sigue siendo un asunto por resolver por el hombre frente a sí mismo. Ante la disolución de la vida en categorías físicas, biológicas, sociales o políticas, ésta sigue siendo el hondo problema de cada uno, el único importante. *Aprender y enseñar* filosofía, debería pasar por esta consideración; no por un simple tenerla en cuenta, sino por asumirla en su radical importancia: si acaso hacer filosofía se trata de estudiar sistemas y teorías —en el fondo, *narraciones*— que intentan comprender el mundo, otorgarle sentido, discutirlos sin enfrentar los problemas esenciales, *el* problema esencial. O si, por el contrario, la filosofía, como el arte de la novela, tienen algo que decir frente al problema fundamental de permanecer con vida.

Un posible origen del problema del sentido —presente y no resuelto por la ciencia natural o social, por la teología o la filosofía académica—, radica en este hecho: “Cogemos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar” (Camus, 1999, p. 18). Evidentemente, la experiencia de la vida parece consistir, primero, en la satisfacción de deseos y necesidades, antes que en asumir la tarea de pensar. La exacerbación del deseo igualitario y colectivo, la

urgencia del subsistir, la hegemonía de la publicidad y del consumo, plantean también el debate acerca de si el pensamiento sigue siendo esencial, como necesidad íntima y apremiante, o si es apenas una estrategia de satisfacción de carencias y deseos. Junto con Camus, podemos plantearnos, entonces, algunas cuestiones: acerca del carácter de la ficción creadora, de su importancia real —o no— en el mundo de la concreción y la utilidad más allá de toda justificación; sobre la filosofía, como algo más que la discusión académica de problemas a partir de categorías y la creación de *relatos* afanosos de sentido. Cuestiones referidas, directamente, al mentado problema filosófico esencial: el del sentido de vivir.

### **El comienzo del absurdo**

Regresemos al planteamiento inicial: frente al problema del sentido, la ciencia, la filosofía y la teología pueden resultar irrelevantes o inútiles. Pero este carácter banal del pensamiento y del sentimiento religioso dependen, no del pensamiento y el sentimiento mismos, sino de la cualidad propia del sustrato del que emanan. Del *ente* concreto que piensa y siente, de su relación particular con la realidad. En la denominación *ente* ya hay un problema: enuncia el carácter que a la propia vida concreta confieren filosofía y teología. El problema de si la vida merece la pena ser vivida, es un problema eminentemente de *conciencia*, esto es, que solamente concierne a un ser *consciente*. Si seguimos a Heidegger, en la determinación del hombre en su particularidad, tenemos que decir que, en tanto es el ente que comprende, es también, el único ente para el que existe el problema de lo absurdo, así como el del sentido. La palabra *reflexión* adquiere, aquí, significado completo, cuando el pensamiento —la conciencia— se ocupa de responder al hombre acerca de una cuestión que la misma conciencia plantea: no hay absurdo sin una conciencia que conciba la necesidad de sentido, así como no hay conciencia que inevitablemente no termine —siempre y cuando no tema ir hasta sus últimas consecuencias— por plantearse el problema mismo de lo absurdo.

La conciencia racional tiene un modo de afrontar esta y toda otra cuestión, y este modo es el metódico: se vale de métodos cuando establece el saber acerca de entes, así como cuando

reflexiona acerca de su propia entidad. Por ello, toda reflexión sistemática, metódica, entiende al hombre concreto, en primer término, como *ente* —como *Dasein*, por ejemplo: como ente arrojado que comprende (Heidegger, 2012, p. 63); o como ente creado, *ens creatum* y creyente, como *criatura*, si su sistema pertenece a la teología—. Filosofía y teología son reflexiones metódicas; Camus advierte que la comprensión y la asignación de sentido implican pensar metódicamente, y “los métodos implican metafísicas” (Camus, 1999, p. 23). Esta es una objeción a la filosofía, en tanto se ocupe en la discusión referida a los métodos, y pierda de vista el problema que debería ser su único problema. Allí, la disyuntiva entre verdad y método puede estar bien ejemplificada; pues la ciencia, y la filosofía —que se pretendió confundir, particularmente en el siglo XIX, con subordinada de la ciencia, como otrora fuera autómatas al servicio de la teología (Cfr. Benjamin, 2018, p. 307)— tiene siempre la tentación de sacrificarse en el ara del método.

Los métodos filosóficos, bien se ocupen del lenguaje, de la certeza, de la trascendencia o de la comunicación, tematizan al ente que, a su vez, tematiza y problematiza la realidad. Solamente que, el ente así tematizado y problematizado, es un ente *vivo*; y vivir denota experiencias que sobrepasan, que trascienden toda comprensión, aunque la vida propiamente parezca susceptible de ser encerrada en categorías escasas, siempre inferiores a las experiencias que pretenden designar. El problema del sentido surge, no de una experiencia extraordinaria, sino, por el contrario, de la más anodina, se afirma que:

Suele suceder que los decorados se derrumben. Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayoría del tiempo. Pero un día surge el «porqué» y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. «Comienza», eso es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inaugura al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. Lo despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena, o el despertar definitivo. Al despertar llega, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento. (Camus, 1999, p. 25)

Es aquí, en nuestra experiencia concreta y cotidiana de la vida, donde brotan la angustia y la pregunta, ante la cual lo abstracto, el infinito, la eternidad o la verdad tienen muy poco que decirnos.

### Los caminos del absurdo

La respuesta de Camus al problema del *absurdo* es, esencialmente, la respuesta de la filosofía existencialista: el *absurdo* de la vida consiste justamente en su ausencia de *sentido*; ahora, este no es equivalente a la desvalorización de la vida. No justifica el suicidio. Si filosofía o teología no bastan para resolver la pregunta del hombre concreto acerca del sentido, esto no quiere decir que esa carencia dé respuesta sea *contraria* a la vida, se afirma que:

Todo contribuye aquí a sembrar la confusión. No en vano se ha jugado con las palabras hasta ahora y se ha fingido creer que negarle un sentido a la vida conduce por fuerza a declarar que no vale la pena de ser vivida. No hay, en verdad, ninguna equivalencia forzosa entre esos dos juicios. (Camus, 1999, p. 19)

En efecto, hay una negación de principio, en el pensamiento existencialista, acerca de un sentido metafísico de la existencia; pero esa negación no proviene de una evidencia, imposible de lograr, o de una constatación derivada de la razón. Pues esto implicaría que el pensamiento es capaz de trascender su condición finita. Justamente esa imposibilidad explica la fe, la certeza absoluta en lo que no se ve. La necesidad angustiada de aferrarse a *eso* de lo que no se tiene evidencia, ni experiencia más que subjetiva, electiva y voluntaria, sustentada en la pura determinación propia; o en la creencia, en la tradición, en la convención social, familiar, heredada, con que la religión —que se confunde tanto con el sentimiento religioso y la fe originada en la angustia del ser mortal— resuelve el problema del sentido. La negación de este sentido, o de cualquiera otro, fundado en cualquier otro sistema de certezas, no consiste en una constatación de la razón. Consiste, según la filosofía existencialista, solo en la imposibilidad de trascender la experiencia de lo concreto. La condición absurda no niega ni anula la trascendencia, pero la descarta en función de su incognoscibilidad esencial. Por eso

mismo, no se atribuye la facultad de desvalorizar la vida. Según Camus:

Pero ¿es que ese insulto a la existencia, ese mentís en que se la hunde, proviene de que carece de sentido? ¿Es que su absurdidad exige escapar de ella, por la esperanza o el suicidio? Eso es lo que hay que poner en claro, que perseguir o ilustrar descartando todo el resto. Lo absurdo impone la muerte, es preciso dar a ese problema prioridad sobre los otros, al margen de todos los métodos de pensamiento y de los juegos del espíritu desinteresado. (Camus, 1999, p. 19)

Es, precisamente, esa radical carencia de un sentido explicable mediante un *método* de pensamiento —ese *absurdo*—, lo que le otorga el único sentido posible: la oportunidad de vivir, a la que incluso Dios hubo de acceder, haciéndose criatura sufriente; o la que Aquiles, en el Hades, añora y quiere recuperar aun a costa de toda su gloria (*Odisea*, XI. 490). Lo que esto implica es que *no hay experiencias banales en sí mismas, sino pensamientos banales*. Que el pensamiento y el sentimiento otorgan a la realidad su único significado posible. Si la vida vale la pena de ser vivida, es una cuestión que no resuelve el pensar metódico por sí: es, ante todo, una *decisión*.

El empeño de los filósofos ha buscado ese camino, intentado esa respuesta, a veces —y quizá no pueda ser de otra forma— planteando *lo absoluto a cambio de lo absurdo*. La alternativa a una radical carencia de sentido será, acaso, un sentido *total*; en eso se parece la filosofía a la rebelión, en eso es rebelde la filosofía; en el empeño por dotar de sentido a una realidad que parece presentar todas las evidencias en contra del sentido, afirma nuevamente este autor que:

De Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov, de los fenomenólogos a Scheller, en el plano lógico y en el plano moral, toda una familia de ingenios emparentados por la nostalgia, opuestos por sus métodos o por sus fines, se han empeñado en cerrar el camino real de la razón y en volver a encontrar las rectas sendas de la verdad. (Camus, 1999, p. 36)

A diferencia de la ciencia natural y positiva, de su pretensión de iluminar cada ámbito de la realidad con la luz de la necesidad lógica, la filosofía y el arte, un tanto como la mística y la religión, plantean una rebeldía esencial, de principio, a la absurdidad de la experiencia entera. No es posible en este breve esbozo detenernos a contrastar las visiones que acerca de cada uno de estos pensamientos expone Camus. Pero sí queda dicho, que los caminos propuestos para llegar al sentido de la vida son diversos y, casi siempre, contradictorios entre sí; y tienen, sin embargo, algo en común: la filosofía más abstracta y totalizadora, o la más relativista y menos pretenciosa de absolutos, tienen su comienzo en experiencias concretas: en seres concretos, con su precariedad y finitud; sus vidas pueden ser aparentemente menos anodinas que las del hombre del tranvía y, sin embargo, respondieron al orden del tiempo y a la inminencia de la muerte, para los que todas las vidas son igualmente indiferentes.

Sin desconocer las gradaciones posibles del pensamiento, que nos alejan, en planos metafísicos, de la experiencia de la realidad accesible a un Aristóteles, a un Kant, Heidegger, Nietzsche o Husserl, sí es necesario reconocer que, lo que ha hecho posible la *Metafísica*, la *Crítica de la razón pura*, *Ser y tiempo* o *Zaratustra*, no es un cuestionar tan distinto, en el fondo, del que haya enfrentado todo hombre ante la evidencia del absurdo, frente a la inminencia de la muerte o la evidencia de la soledad. En el sistema más impersonal y metódico, subyace una experiencia concreta de la carencia, la finitud y el asombro.

### **De la filosofía como *narración***

En lo que respecta a la ficción, toda gran novela es, en su esencia, filosófica, pues indaga por el sentido. Como la obra filosófica, la novela asume esa búsqueda del único modo que el novelista —cuando es auténticamente creador, es decir, cuando no concibe otra forma de afrontar su búsqueda— conoce. Esto tiene una implicación en el plano total de la vida, si se entiende que el camino del creador es el camino del pensar, y el hombre comprometido con el pensar es el único que concibe el absurdo, y al pensarlo, lo asume. Una existencia banal lo es, precisamente, porque no sabe de su banalidad. La condición absurda no es tanto el origen del pensar, como su conclusión; pero es, una vez alcanzada la conclusión, que se asume la



vida desde el pensamiento, y en eso se emparentan la filosofía y la novela, es por esto por lo que:

Pensar es ante todo querer crear un mundo (o limitar el propio, lo cual viene a ser lo mismo). Es parte del desacuerdo fundamental que separa al hombre de su experiencia para encontrar un terreno de entendimiento conforme a su nostalgia, un universo encorsetado con razones o aclarado con analogías que permite resolver el insoportable divorcio. El filósofo, aunque sea Kant, es creador. Tiene sus personajes, sus símbolos y su acción secreta. Tiene sus desenlaces. A la inversa, la preeminencia lograda por la novela sobre la poesía y el ensayo representa solamente, pese a las apariencias, una mayor intelectualización del arte [...] Los grandes novelistas son novelistas filósofos, es decir lo contrario de escritores de tesis. (Camus, 1999, pp. 130-131)

En otra obra, *El hombre rebelde* (*L'homme revolté*, 1951), Camus señala también los caminos de Dostoyevski, Proust, Kafka o Goethe; es la rebelión de la creación en el arte de la novela (Cfr. Camus, 2008, p. 336). Creación y rebelión se identifican en cuanto no aceptan la condición de la realidad tal como se le impone al creador. El acto de crear es el acto de la rebelión esencial, porque obedece a un inconformismo esencial hacia la vida, hacia el mundo, hacia los otros. No hay libertad posible en el conformismo, y, así como el filósofo se rebela ante la ausencia de sentido, o ante la pretendida verdad, el novelista se rebela ante la realidad y considera que necesita embellecerla, ordenarla, conferirle la unidad que es esquiva a la simple contemplación. Limitarse a *contemplar* es conformismo; describir, observar, narrar y conferir sentido donde a vistas no lo hay, es rebeldía, por lo cual:

El corazón aprende así que la emoción que nos transporta ante los rostros del mundo no proviene de su profundidad, sino de su diversidad. La explicación es vana, pero la sensación perdura y, con ella, los incesantes llamamientos de un universo inagotable en cantidad. Ahora se comprende el lugar que ocupa la obra de arte. (Camus, 1999, 125)

Aunque la creación novelesca comparta con la filosofía la necesidad radical de comprender y ordenar el mundo, difieren en el grado de su ambición: puede que el filósofo haya pretendido explicar el mundo en su completitud; el novelista se conforma con atisbar, desde una trama particular, por intrincada que sea, al universo en uno de sus posibles sentidos. Ambos entienden que la vulgar evidencia de lo cotidiano y lo concreto es sobrepasada, siempre, por una realidad mayor. Pienso, por ejemplo, en Leopold Bloom, el Ulises de Joyce, sorteando, a siglos de distancia, una odisea como la del Ulises de Homero, ahora en parajes aparentemente familiares, menos peligrosos y desconocidos. Una odisea prosaica, vulgar sin duda por la calidad de sus protagonistas o de sus escenarios, y, sin embargo, inagotable en el horizonte del pensamiento de este Ulises anodino: colmada de referencias, de reminiscencias, de concatenaciones y alusiones, que no son puramente retóricas o eruditas; pues la cultura lo es, plenamente, cuando de ella se embebe la vida y la transfigura.

En la pretensión de sistema absoluto de Hegel, en la minuciosa rememoración del tiempo perdido emprendida por Proust, hay una ambición: la de acceder a la trascendencia, con la certeza de la muerte de fondo (Cfr. Camus, 2008, p. 348). Ambición análoga por establecer un orden de sentido en el universo, en la historia: la *hybris* del narrador que pretende escamotear el olvido, rememorando detalles perdidos para siempre como los aromas, las melodías o los gestos, no es tan distinta de la *hybris* del filósofo que pretende demostrar cómo cada contingencia, cada miseria incluso, de la historia, está explicada y justificada desde siempre. Que el olvido sobrepasa a la memoria es la evidencia fundacional de toda racionalización, de toda historia, que es en lo que consiste todo intento de comprender; no hay claridad en el mundo, básicamente porque el olvido recubre toda experiencia: “Si el mundo fuese claro no existiría el arte” (Camus, 1999, p. 129). El arte de la gran novela aspira, así, a alcanzar las mismas cumbres que el sistema filosófico más ambicioso; y conoce también abismos y simas así de profundos. Lo anterior plantea la cuestión, en sí misma banal, de si puede o no considerarse a Camus como filósofo; y también la cuestión, esta sí relevante, del carácter de lo filosófico presente en otras manifestaciones del pensamiento, como el cine, o particularmente, la novela, por tanto:

Nunca se insistirá demasiado en lo arbitrario de la antigua oposición entre arte y filosofía. Si se pretende entenderla en un sentido demasiado preciso, con toda seguridad es falsa. Si se pretende únicamente decir que cada una de las dos disciplinas tiene su clima particular, sin duda es cierto, pero vago. La única argumentación aceptable residía en la contradicción planteada entre el filósofo encerrado en medio de su sistema y el artista situado ante su obra. (Camus, 1999, p. 127)

La posibilidad del pensamiento filosófico en otros ámbitos, diferentes a la “filosofía profesional”, está suficientemente expuesta en la propia obra de Camus: cuando hace alusión a los novelistas filósofos (Dostoyevski, Kafka, Proust); en su confrontación permanente con Nietzsche, quien no era precisamente un “filósofo profesional”, y, en últimas, en su propia obra. Esta diferenciación obedece en primer término al destino actual de la filosofía, condenada en cierta forma a la discusión entre las cuatro paredes de la academia: al discurso filosófico, circulante en *papers* y artículos de investigación; a su tratamiento como *ciencia* o como discurso científico; a la obligación de la tecnicidad y especialización, ante el peligro del diletantismo o la ausencia de rigor. En este sentido, es llamativa la cada vez mayor ausencia de las voces reconocidas por la filosofía académica o profesional, resonantes en la vida pública y en la discusión de los problemas de la cotidianidad, la política, la economía.

Un planteamiento del presente trabajo es que *no hay experiencias banales, sino pensamientos banales*. Es decir, que una experiencia concreta de la vida porta en sí misma la posibilidad de ser pensada; esto es, contiene en sí la estructura de antecedentes, implicaciones e interpretaciones propia de toda experiencia humana: así es como, en la novela, un personaje aparentemente anodino, inmerso en una experiencia en sí misma no extraordinaria, posee el potencial de convertirse en sujeto de trascendentales dimensiones estéticas, poéticas, discursivas o metafísicas. En la experiencia de Mersault, protagonista de *El extranjero*, se evidencian las resonancias de sus actos, en sí mismos banales, frente a las reflexiones o, mejor, frente a la experiencia del absurdo. La experiencia misma del crimen se ha hecho banal en nuestra época, y ¿no lo ha sido siempre? ¿No es esa la propia condición trágica de la vida? ¿Su escaso valor y fragilidad inherente, pendiente en cualquier momento del crimen o del

azar? Plantear la cuestión es poner, al lado de la razón, ese carácter que termina por adueñarse de toda experiencia, cuando es la conciencia la que encuentra absurda a la experiencia, por lo tanto:

En el plano de la inteligencia puedo decir, por tanto, que lo absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora tiene un sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común. Es por el momento el único lazo que los une. No necesito ahondar más. Una sola certidumbre basta para quien busca. Se trata solamente de sacar de ella todas las consecuencias. (Camus, 1999, p. 45)

Las narraciones en la época moderna cumplen, así, el papel del mito en la antigüedad; convierten lo absurdo en historias con sentido, aunque ese sentido parece circunscribirse al orden de la narración en sí misma. Por eso en la novela, lo anodino e insignificante cobra sentido; como en el mito, la narración, la historia contenida en ella y el simbolismo que encierra, adquieren sentido solo dentro del universo de la novela, aunque, para el lector, ese sentido trascienda a su propio universo y lo dote, a su vez, de sentido. Pues las narraciones, personajes, metáforas o símbolos de la novela sustituyen hoy a los del mito, por lo tanto, al propio universo de lo mítico, sagrado, misterioso —de *lo absurdo*— que confiere sentido al otro universo, al supuestamente *racional*; al de la vida cotidiana y su absurda lógica de las leyes, costumbres, obligaciones y preocupaciones diarias.

En la novela de Joyce, decíamos, Ulises no ha de recorrer la senda de los prodigios que va de las costas de Troya a la esquivada Ítaca. Lo prodigioso no forma parte de la experiencia del hombre en la ciudad del siglo XX, al menos en apariencia. Ahora sabemos, gracias a Nietzsche, Weber, Freud o Heidegger, que en esa carencia de magia radica su desgracia. Todo, en dicha experiencia, pasa por el filtro de la razón instrumental, que la despoja del contacto directo con cualquier experiencia originaria; cada relación humana, cada mediación entre el hombre concreto y el mundo, supone la presencia de estructuras que superan su comprensión de este. El narrador posee los privilegios reservados otrora al mago, el oráculo o el aedo: podemos suponer, tanto que los prodigios de la Odisea efectivamente fueron reales en su

tiempo, del mismo modo en que podemos suponer que son la transfiguración de la fantasía, intentando explicar la propia existencia banal y cotidiana, sumergida en su propia incompreensión. *No hay otro misterio que la realidad.* Entonces, como ahora, la narración de historias permite la transfiguración de situaciones y hombres corrientes en historias y héroes trágicos, astutos, dementes o lúcidos, haciendo frente al incomprensible destino. El oficio del narrador de ficciones sigue siendo, nada más —o nada menos—, que permitir al otro vislumbrar algo del misterio que es, en esencia, toda realidad. Para salvarlo de la banalidad aparente, del inevitable absurdo, y no dejarle a solas, enloquecer por ausencia de sentido; para permitirle entrever el incomprensible, inconmensurable sentido que lo desborda, siempre hostil, y, sobre todo, indiferente.

### **De la narración y el sentido**

La ciencia aborda el problema de la correspondencia entre la teoría y la vida, entre los fenómenos teóricamente determinados y lo fáctico inagotable del universo; hay comprensión, anticipación, medición y, en general, abstracción de los hechos, porque de otra forma no le es posible al hombre habérselas con los hechos mismos. En realidad, hay hechos para la conciencia, para el hombre en su propia existencia dentro del mundo, del cual es parte; porque él mismo es mundo. Y lo es en la medida y en un grado tal, que su propia subsistencia y existencia está determinada, depende de la forma en que confronta esos hechos que ha creado para su misma conciencia. En esa determinabilidad de la vida, no encuentra solamente la posibilidad de su subsistencia, sino el sentido de su existencia. Si la vida se ha cosificado, es una consecuencia y, a la vez, una causa de que el hombre se sabe ente entre otros entes. Se sabe parte integrante del ente total y, por eso, su vida es una entidad, objetiva y medible, anticipable, mensurable. De este modo se pone de manifiesto una esencial incongruencia, un hiato insalvable entre la realidad y la experiencia, que el saber humano en su carácter conjunto de indagación y creación pretende salvar, es por esto que:

Nunca se colmará el foso entre la certeza que de mi existencia tengo y el contenido que intento dar a esa seguridad. Seré, por siempre, extraño para mí mismo. En

psicología, como en lógica, hay verdades, pero no verdad. El “conócete a ti mismo” de Sócrates tiene tanto valor como el “sé virtuoso” de nuestros confesionarios. Ambos revelan una nostalgia al mismo tiempo que una ignorancia. Son juegos estériles en torno a grandes temas. No son legítimos, sino en la medida exacta en que son aproximativos. (Camus, 1999, p. 32)

Por otra parte, en ese proceso de hacer de su vida una posibilidad determinada, la cosificación implica, a su vez, la permanente necesidad de preguntar por el sentido del proceso mismo, de aquello que hace y de lo que le ocurre: de su *historia*. La historia, esa forma de ficción, opera, otro tanto, como lo hace la objetivación y la cosificación de la vida, estableciendo hitos y contando a partir de ellos un relato. Lo que tienen en común, sin embargo, todos los relatos y las historias, es que tienen siempre, incluso a su pesar, incluso en su pretensión de negarlo, un sentido. Tanto la ciencia objetiva, como la filosofía, como la narrativa propiamente literaria, se comportan según esta estructura esencial de la creación de historias. Ella explica el fenómeno de la memoria, pues todo sentido posible se basa en la explicación de un origen, en el presentimiento o seguridad de un destino, y en las vicisitudes del recorrido. Cuando Husserl, por ejemplo, narra el proceso de matematización y abstracción de los hechos del mundo, en la forma de fenómenos físicos-científicos, cuenta una historia; pero cuenta, a su vez, la historia de una historia. Narra el origen y desarrollo de una narración que no termina aún de contarse.

Este hecho, el de la narración como estructura fundante del sentido, ha sido constatado por la filosofía en su vertiente hermenéutica: todo proceso de objetivación de la vida es, en el fondo, la narración de una historia; posee un lenguaje, un origen, un desarrollo, un desenlace —o en todo caso, desenlaces sucesivos y parciales— e inevitablemente, un sentido. La hermenéutica no se limita ya a la interpretación de los textos sagrados, de los mitos, de las narraciones históricas y literarias, sino que constata el carácter historizante y narrativo de la experiencia humana entera. De este modo se evidencia también, que el problema de la comprensión y el de la interpretación responden a una estructura única, a un esencial impulso unificador de la realidad, que es, siempre, *antropologización*: la vieja sentencia según la cual “... Cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es” (Platón, *Teeteto*, 167a) obedece,

tal vez, a la vanidad del hombre; solo que esa inherente vanidad le es esencial; la *hybris* es, en el fondo, su razón de ser y su única posibilidad, por lo tanto:

Sean cuales sean los juegos de palabras y las acrobacias de la lógica, comprender es ante todo unificar. 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. (Camus, 1999, p. 30)

Decíamos antes, que *no hay otro misterio que la realidad*. Es en la línea de este razonamiento, donde se enmarca toda actividad narrativa del hombre histórico, que, según vemos, no se limita o circunscribe al término *narración*, en su acepción literaria o ficcional. O podríamos decir, mejor, que todo intento de dar sentido a la realidad opera en ese plano de lo ficcional. Las teorías científicas y las leyes que estas terminan por establecer poseen, en último término, ese carácter de lo ficcional: por muy ajustadas a los hechos, por constatables y apegadas a la experiencia que resulten, las mediciones, las predicciones, los hechos, corresponden siempre a un refinado mecanismo propio de la conciencia humana, que narra historias. Del mismo modo, en que una novela debe obedecer a su lógica interna para ser verosímil, para tener valor literario y cumplir con su función simbólica, las teorías científicas y las leyes, derivadas de ellas, establecen un marco verificable, al que deben corresponder para cumplir con su función. Esta función es, también, una función simbólica, en tanto fundan un sentido y se lo otorgan a la realidad.

Hemos seguido el razonamiento de Camus, en la medida en que aceptamos esa tarea inagotable de la conciencia, que consiste en narrar, en crear y contar historias que establecen sentidos. La búsqueda de sentido es la primera condición para la creación, sea esta artística, literaria, científica, filosófica. Otra cosa es la distinción en el propósito de cada una de estas formas de creación: mientras la ciencia pretende esclarecer el sentido de los fenómenos regulares de la naturaleza, y en esa tarea establece conceptos y abstracciones, plantea hipótesis y fija leyes; la literatura —concretamente, la novela— crea universos que solamente resultan

posibles a partir del propio universo imaginado, que no es nunca más que un ejercicio de *variaciones sobre un tema* del universo conocido, pues la imaginación no sobrepasa la realidad. Mientras el arte crea sentidos nuevos —cuyo valor depende de su significado dentro del universo estético que le es propio— la filosofía edifica estructuras racionales con las que intenta, también, hallar sentidos dentro de una realidad, que entiende inconmensurable. Incluso, las filosofías que pretenden ser absolutas o totalizantes, se rinden ante la evidencia de su propia inferioridad frente a lo real; el filósofo puede resultar un ser más soberbio, más infectado de *hybris*, que el poeta, el novelista, incluso que el científico —aun si la soberbia de este último resulta, al final, más peligrosa que toda otra, porque en su determinación de sentidos de la realidad no sólo la explora, la interroga o pretende explicarla, sino que la transforma, la explota, impone ante ella una *voluntad de poder*—.

Hay una rebeldía esencial al pensamiento, al hombre que piensa: es la rebeldía frente a lo banal de la vida (Cfr. Camus, 2008, p. 329). El hombre que no se encuentra *interesante* a sí mismo, de un modo auténticamente curioso —esto es, de un modo tal que su curiosidad se transforme en honda desazón, en continuo desasosiego y angustia ante la incomprendible *realidad*— busca y le sobran ocupaciones, que le bastan para existir de ese modo. En el fondo, en el curso de la vida, cada conciencia particular puede ser indiferente incluso *para sí misma*; pero no es posible que sea una experiencia con significado, en primer lugar, más que *para sí misma*. La angustia, la desazón y el filosofar son solamente un modo distinto de existir, un temple y un substrato propios de la conciencia y, por esto mismo, una distinta materia para la conciencia, con la que no se nutre de significado —más que *a sí misma*. Que la conciencia emprenda un ejercicio de sublimación de la experiencia no es una condición necesaria de la existencia, pero sí es una posibilidad, ante la cual, la simple indiferencia resalta el carácter degradante de lo banal, de la experiencia empobrecida por un banal empeño. En la experiencia banal hay siempre una degradación de la experiencia en tanto auténtica, es decir, significativa para la conciencia y, con ella, para toda posibilidad de entendimiento del existir; o mejor: del *vivir*; esta palabra —vivir— resuena más familiar; menos *trascendente* si se quiere, y esto, justamente, la hace más precisa.



## Conclusiones

En este punto tenemos que volver la mirada al problema inicial de este artículo, al problema fundacional y esencial de la filosofía, según nos advirtió Camus en las primeras líneas de su trabajo: el del sentido de vivir, de seguir con vida o elegir voluntariamente la muerte. Que la muerte es el horizonte final de todo empeño, es un lugar común; pero es el lugar común a toda experiencia, es por esto por lo que:

Llego por fin a la muerte y al sentimiento que de ella tenemos. Sobre este punto se ha dicho todo y lo decente es abstenerse de patetismos. Sin embargo, nunca nos asombrará lo bastante que todo el mundo viva como si nadie “supiera”. Y es que, en realidad, no existe experiencia de la muerte. En sentido propio, sólo experimentamos lo que hemos vivido y asimilado conscientemente. Aquí a lo sumo cabe hablar de la experiencia de la muerte ajena. Ésta es un sucedáneo, una mera opinión, y nunca nos convence del todo. Esta convención melancólica no puede ser persuasiva. (Camus, 1999, p. 28)

En última instancia, hay que decir que todo excursus acerca del arte de crear, de su necesidad o posibilidad; de su forma, científica, literaria, filosófica, es más que nada un recurso ante la muerte. Es la muerte de los individuos concretos, su esencial finitud; la muerte de las civilizaciones, de las culturas y de toda manifestación del ser —la máxima posibilidad, la de la total ausencia del ser, diría Heidegger— la única justificación ante tanto empeño. Lo absurdo consiste, justamente, en esto: la evidencia de la muerte ajena y la certeza de la propia, despojan de sentido a cualquier empeño. Frente a la muerte, todo esfuerzo y logro es sucedáneo, así como fuera de la historia concreta e inmediata, todo es *metafísica*. En esta línea de pensamiento, cabe decir entonces que, frente a la imposibilidad de escapar a la muerte, no hay alternativas de evasión; todo intento de evasión significa evadir la vida, no la muerte. El suicidio la precipita solamente porque la vida se hace insoportable: incluso los creadores de arte y de belleza se han visto abocados a la supresión de su propio ser, y esto indica que el crear, en el fondo, no representa tampoco una salida. Toda posibilidad de crear implica el intento por asumir la vida en lo que tiene de contrario a la muerte, la posibilidad misma. El

pensamiento absurdo comprende este carácter radical de la ausencia de sentido, y lo asume con todas sus consecuencias; la vida es una decisión, para la que ninguna explicación o justificación son superiores al único sentido posible, el que el viviente concreto le confiere. Arte y filosofía no confieren, a un pensamiento serio y honesto ante sí mismo, otro sentido: la búsqueda y no el hallazgo, la pregunta y no la respuesta, el intento y no la victoria, el eterno retornar que, sin embargo, cesa, son el único posible sentido, por lo tanto:

Todo el gozo silencioso de Sísifo está en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su casa. De la misma manera, el hombre absurdo, cuando contempla su tormento, manda callar a todos los ídolos. En el universo que de pronto ha recobrado su silencio se alzan las mil vocecitas maravilladas de la tierra. Llamadas inconscientes y secretas, invitaciones de todos los rostros, son el reverso necesario y el precio de la victoria. No hay sol sin sombra, y es menester conocer la noche. El hombre absurdo dice sí y su esfuerzo no cesará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior o al menos no hay sino uno, que juzga fatal y despreciable. En lo demás, sabe que es dueño de sus días. (Camus, 1999, p. 159)

La reflexión y el pensamiento son el ejercicio de la búsqueda permanente y originaria de respuestas a preguntas propias de la conciencia que piensa. La filosofía, entendida de esta forma, no es sólo exégesis de autores e ideas consignadas en sus obras. Es un comprender que, en la medida de nuestras propias posibilidades, del horizonte que habitamos, no tiene la obligación de ser *original*, aunque sí el compromiso de ser *auténtico* y, en todo caso, *originario*. Lo importante aquí es el entendimiento de que la ejercitación en el pensamiento filosófico es a su vez y principalmente una ejercitación en el *vivir* filosóficamente. *Enseñar* filosofía supone, por lo mismo, *aprender* filosofía, lo que no puede significar menos que un interrogar permanente: a los textos, a los problemas de la vida y de la ciencia, a los estudiantes que deberían ser interlocutores; implica permanente apertura, y sobre todo, perenne convicción de una radical ausencia de sentido último. Una aceptación del absurdo necesario. En eso radica su esencial rebeldía y su auténtica posibilidad.

## Referencias

- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones* (J. Ibáñez, Ed.). Taurus.
- Camus, A. (1999). *El mito de Sísifo* (E. Benítez, Trad.). Alianza Editorial.
- Camus, A. (2008). *El hombre rebelde* (L. Echávarri, Trad.). Editorial Losada.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta.
- Homero. (2019). *Odisea* (J. Pabón, Trad.). Gredos.
- Joyce, J. (2001). *Ulises* (J. Salas Subirat, Trad.). Planeta.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas* (Volumen I). Tecnos.
- Platón. (2021). *Teeteto. Diálogos V* (A. Vallejo Campos, Trad.). Gredos.