

«Noñalguas del mito»

Una introducción a la filosofía de Albert Camus.

Antonio Fernández Díez¹

Resumen: La tesis principal que trato de defender aquí es que el mito es la clave de la obra filosófica de Albert Camus. Por un lado, argumento que Camus presenta el mito de un modo directo —en libros como *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*— o indirecto —en el resto de su obra— como una renovación para la tragedia de la existencia humana o la superación del nihilismo. Por otro lado, muestro que la teoría del mito de Camus se basa en la recepción del mito entendida como la propia estructura del mito que lo redime de la realidad física y lo eleva en cierto modo a una categoría espiritual. Mi propuesta es que la filosofía de Camus, en realidad toda filosofía que se precia de serlo, remite al origen del mito como el mito del origen del propio pensamiento. En conclusión, el mito es irreductible al pensamiento y configura la existencia en un orden práctico y concreto de redención de la realidad física que trasciende las condiciones de posibilidad de la razón.

Palabras clave: Blumenberg, Camus, existencia, filosofía, mito, nihilismo, Sísifo, Prometeo.

Abstract: The main thesis that I would like to defend in this text is that myth is the key to the philosophical work of Albert Camus. On the one hand, I argue that Camus presents the myth both directly —*The myth of Sisyphus* and *The Rebel*— as indirectly —the rest of his work— as a renewal for the tragedy of human existence or the definitive overcoming of nihilism. On the other hand, I show that the theory of Camus myth is based on the reception of the myth understood as the very structure of the myth that redeems it from physical reality and elevates it in a certain way to a spiritual category. My proposal is that the philosophy of Camus, in fact any philosophy that prides itself on being so, refers to the origin of myth as the myth of the origin of thought. In conclusion, the myth is irreducible to thought and configures the existence in a practical and concrete order of redemption of physical reality that transcends the conditions of possibility of reason.

Keywords: Blumenberg, Camus, existence, philosophy, myth, nihilism, Sisyphus, Prometheus.

1 Este texto se basa en mi conferencia, *Historia y recepción del mito. Una aproximación filosófica a la obra de Albert Camus*, pronunciada el día 24 de abril de 2018 durante el curso de “Filosofía, Literatura e Identidad” organizado por la Sociedad de Filosofía de la Provincia de Alicante (SFPA). Le estoy muy agradecido a Eduardo Martín Gutiérrez por la amable invitación a publicar dicha conferencia y a Manuel Vela Rodríguez tanto por la invitación a al curso como por una agradable muestra, como afortunadamente viene siendo cada vez más habitual, de lo que empieza a ser una *vetus amicitia*. (Antonio Fernández Díez es profesor de filosofía en la Enseñanza Secundaria. Ha traducido, entre otros autores, a Leo Strauss, Stanley Cavell y Charles Ives. En la actualidad prepara un libro sobre Ralph Waldo Emerson.)

La advertencia que aparece en la nota introductoria a *El mito de Sísifo* ya es clara y establece una pauta de lectura, a mi modo de ver, recurrente en la obra de Camus: lo absurdo es una cuestión de “sensibilidad” y, como cualquier cosa que tenga que ver con los sentimientos, se supone que es solo “un punto de partida”. Así que debemos ser cautos desde que comenzamos a leer a Camus. *El mito de Sísifo*, en el que se considera lo absurdo como el problema de la condición humana, trata lo absurdo como “algo provisional”. No es difícil llegar a la conclusión de que el “mal espiritual”, en palabras de Camus, que hay detrás de lo absurdo recuerda, en efecto, a la “moral provisional” cartesiana.² Resulta bastante significativo, en mi opinión, que el método de escritura y estudio de *El mito de Sísifo* sea el análisis, un tipo de análisis que según Camus no se fija en las consecuencias porque cree que no se puede llegar al “verdadero conocimiento”. La verdad y la sabiduría, el verdadero conocimiento sería, por tanto, lo que hay en el fondo de la composición del mito. Ahora bien, al advertir que este punto de partida le sirve además a Camus para señalar el problema de su época que ha tomado lo absurdo por la finalidad de la vida, no tardamos en apreciar que el único sentido de lo específicamente absurdo es preguntar antes que nada qué es lo absurdo, es decir, lo absurdo debería plantear en la búsqueda de su sentido más íntimo sus propias condiciones de posibilidad. Se trataría de responder, en efecto, a la pregunta “más apremiante” de todas por el sentido de la vida, desde el punto de vista del significado del mito.³ Pero ¿qué es el mito? ¿Ha definido realmente Camus el mito? ¿Ha confundido el mito con lo absurdo? Lo absurdo, insiste Camus, solo tiene sentido como pregunta y como punto de partida, no como respuesta, esto es, como finalidad de la vida. Con esta perspectiva, *El mito de Sísifo* nos lleva de inmediato a preguntarnos qué es el mito, en concreto en la obra de Camus, y por qué atender a lo que el mito tiene que decir nos exige, en cierto modo, empezar a hablar de filosofía o de una aproximación filosófica a la obra de Camus.

Camus ha definido lo absurdo como “el estado metafísico del hombre cons-

2 La referencia a la moral provisional se encuentra en DESCARTES, *El discurso del método*, Editorial Diálogo, Valencia, 2003, p. 71.

3 *El mito de Sísifo*, p. 215. Para las citas de Camus sigo la edición de sus obras completas publicadas en cinco volúmenes: ALBERT CAMUS, *Obras*, Alianza Editorial, Madrid, 2005. Las referencias de *El mito de Sísifo* se citarán en adelante: MS y número de página. Para el resto de citas, se indicará el título del texto seguido del título de la obra a que pertenece y el número del volumen cuando no se encuentre en el vol. 1.

ciente”,⁴ un estado permanente e inseparable del individuo que articula una vez reconocido la totalidad de la experiencia. En todo momento, la cuestión es si “podemos vivir con nuestras pasiones”,⁵ y lo que está en el fondo tanto del mito como, por decirlo así, del mito de lo absurdo llevado a sus últimas consecuencias es lo que Camus llamaría, con razón, la “nostalgia de la unidad” que abarca la historia de la humanidad. Por ello o, si en las páginas de Camus hay una consideración justa sobre el mito o sobre una especie de mito de la nostalgia que recorre su obra, debería ser entendida como una nostalgia del mito. Lo absurdo, o lo que podría explicarse como la ausencia de todo romanticismo, es que estamos ante una realidad determinada en la que se ha producido un claro divorcio entre el hombre y el mundo. Lo absurdo niega la vida. Incluso cuando somos capaces de reconocer la ausencia de sentido en las cosas somos conscientes de que la acción no solo es inevitable, sino que es una condición indispensable para eludir la responsabilidad de elegir y, en consecuencia, la acción no agota nunca los términos de la vida, aun cuando empuje la vida al extremo o abismo. Así que Sísifo es ahora consciente tanto de la roca que se ha transformado en su carga como en la extensión de su cuerpo que le da forma, su eterno presente no por ello menos soportable que la falta de lucidez, un presente por el que el mito se haría cargo del resultado de la acción que se muestra en toda su sinceridad y crudeza, al mismo tiempo que esplendor, de modo que lo que el mito nos dice es todo lo que está en condiciones de decir y nada más.

El mito puede explicarse en referencia a lo que Camus denominaría con gran acierto “la ética de la cantidad”. Hace falta sumar todos los instantes en el presente inmediato para mantener vivo el fuego de Prometeo, es decir, la creación. El tiempo es una metáfora de la voluntad. En ese sentido, lo absurdo es todo lo contrario a un racionalismo extremo que trata de poner de manifiesto lo insoportable de las consecuencias de la acción. Lo absurdo no contempla la eternidad y, por eso, no soporta una consideración teleológica que encuentra en el tiempo el factor absoluto de la redención. El tiempo no nos salva. Prácticamente nada nos salva. Lo que nos guía es, en última instancia, la conciencia de Sísifo atado a la roca. Pero la conciencia se limita a señalar el camino de la propia conciencia, que no es más que el camino del hombre

4 *MS*, p. 247.

5 *MS*, p. 241.

consciente de que la vida es vivir en el abismo. Por ello, la misma voluntad que pone en movimiento la conciencia y a continuación la proyecta sirve para reconocer que la conciencia no cambia y siempre es idéntica a sí misma, que la conciencia es un trasunto de la convicción, la vieja ética de la convicción que trata de exponer al mundo el hombre visto como una potencialidad dotada de fe, confianza y expectativa, con el único propósito de conservar la necesidad como el principio del orden. Efectivamente, “ser necesario”, como diría un joven Thoreau, “es estar necesitado”.⁶ Por eso, Camus relativiza la existencia del hombre en el mundo o, mejor, en la historia y, de ese modo, le atribuye al hombre la verdadera importancia que tiene o merece. Por eso, la libertad es un pensamiento sobre el límite, y no sobre la historia, sino en todo caso sobre los límites de la historia. Por eso, los conceptos que emplea Camus están impregnados del simbolismo del mito, un mito irreductible y autoimpuesto que surge del olvido en respuesta a la reducción que ejerce la historia sobre la libertad del hombre. Los conceptos viven, en efecto, en las páginas de Camus al límite de sus posibilidades porque expresan una realidad que está más allá del presente y que trasciende con verdadero conocimiento de causa. Camus conoce perfectamente la ambivalencia del mito y juega con ella. Se trata del juego entre la esencia y la existencia, indistintas en el mito. Camus sabe bien desde el principio que las fuerzas de la naturaleza actúan sin mostrarse. Así que no se trata solo de la paradoja de la naturaleza, sino fundamentalmente de la paradoja del tiempo. La vida misma es también un símbolo y, por tanto, se encuentra en el origen del mito. Por eso, el mito y la vida convergen en la existencia del hombre que, dentro de su finitud, reconoce hasta cierto punto como una posición total, no totalizadora, ante el mundo: hasta cierto punto porque el carácter absoluto de la totalidad negaría precisamente el sentido de la vida y se convertiría en una apología del absurdo cuya última función destructiva se intenta rechazar y resolver en todo momento a través de la lectura del mito. Lo absurdo sirve al pensamiento, sí, pero en la medida en que va más allá del pensamiento acaba convirtiéndose en el pensamiento que condena la acción

6 Véase HENRY DAVID THOREAU, ‘El servicio’, *Escritos sobre la vida civilizada*, ed. de A. Lastra y trad. de A. Fernández Díez y J. M^a Jiménez Caballero, In Itinere, Seminario de Historia Constitucional “Martínez Marian”, Ediciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 2012. https://www.unioviedo.es/constitucional/seminario/editorial/crbst_6.html En el ensayo citado que encabeza la antología sobre sus escritos reformistas, Thoreau presentaría la poesía como el verdadero espíritu heroico que bebe tanto del mito como de la tragedia clásica —ambas fuentes de sabiduría dotadas de un efecto renovador o rejuvenecedor—, un espíritu extraordinariamente afín a las figuras del mito —Sísifo y Prometeo— que Camus elegiría con la misma deliberación y reserva poética.

y, en consecuencia, el propio pensamiento. Desde el punto de vista del mito, la existencia, así como la clave de la existencia que podemos encontrar en el mito, es un signo bajo el que todos estamos unidos para tratar de resolver las condiciones mismas de la existencia. El mito no ofrece, al menos de un modo explícito, un destino o una meta, sino que genera esperanza y configura expectativa. Y esto es así porque el mito solo puede cobrar vida específicamente en la existencia del hombre. En este sentido, podríamos decir que el mito es la escritura de la vida entendida como un símbolo de la existencia que él mismo trasciende. La vida tiene su expresión en las páginas de Camus no entre líneas, sino del modo más claro y transparente, a través de los caracteres de figuras simbólicas y no tan simbólicas como el sol y el mar, las auténticas omnipotencias de lo real, aunque también se expresa radicalmente en el absolutismo de la historia que, en efecto, Camus ha condenaría en su propia época como una señal de barbarie.⁷ El sol evoca la tragedia del viejo Mediterráneo, el espacio de libertad en el que sin duda la historia aún sin corromper ha permitido que surja el pensamiento y la belleza a la vez, una tragedia en el fondo inmemorial que se remonta como mínimo a la existencia de la forma o del cuerpo que busca la dominación o el poder. El mito solar de Camus inspira la tragedia de la vida y de la muerte. El sol es la omnipotencia de lo real, pero su poder aparente muestra un signo de debilidad y es que el mismo sol que se muestra no es el sol que vemos, sino que es solo un aspecto resplandeciente que oculta un fuego devorador que lo consume todo. La misma luz que alumbra la vida nos deslumbra, la misma luz que ilumina la realidad nos ciega, la misma luz que nos permite continuar en este mundo niega concretamente nuestra continuidad. Por eso, el hombre se reconoce a sí mismo, desde un principio, como el antagonista de la naturaleza, mientras que las omnipotencias del sol y del mar adquieren el papel protagonista de la existencia. Cualquiera que está dispuesto a caer en los encantos de la luz y sus reflejos, transparenta la claridad con la que se muestran las omnipotencias que escapan a la razón. Firmes ante el paso ligero del tiempo que nos engulle a todos sin remedio, reconocemos una

7 He tomado prestado el concepto de “omnipotencia de lo real” de Hans Blumenberg para ilustrar, con un peso específico, por decirlo así, las variaciones de la experiencia que Camus había de desarrollar en su trabajo del mito, y que me ha alegrado mucho bautizar, si me está permitido, en el título de este ensayo bajo el lema, “nostalgias del mito”. La mejor introducción que conozco a la obra de Blumenberg, y al trabajo sobre el mito en particular, es su libro, *El mito y el concepto de realidad*, trad. de Carlota Rubies, Herder, Barcelona, 2004. Su obra magna sobre el mito es, *Trabajo sobre el mito*, trad. de Pedro Madrigal, Paidós, Barcelona, 2003.

parte de la vida pendiente de la lucidez de la hora, el momento escogido para ser perfecto, como una última oportunidad para recordar que el horizonte nos rodea más allá del alcance de la mirada. La lucidez lo es de la tierra. La lucidez es la tierra. La lucidez es una sombra que va desvaneciéndose en apariencia dentro del mito. Es el hombre. Es la fuerza de la evidencia. Es el horizonte inalterado del cielo y del mar que apenas puede sobrevivir a la sombra inocua de la muerte. Ahora podemos imaginar un mar jovial y sempiterno como un dios sin pretensiones que se basta a sí mismo, al estilo de un desafiante Poseidón o Prometeo; un sol que rebosa un esplendor amargo tras la lucha vencida contra las oscuridades indivisibles de la existencia, los ancestrales dioses advenedizos, y que se manifiesta de manera reflexiva a través del cielo entreabierto que propicia su descenso eficaz. Es el momento exacto en que la lectura de Camus cobra vida tangible en el mito. Es el momento en que Prometeo le entrega el fuego a Sísifo y articula por vez primera el problema de la existencia, no como un atributo que conviene situar bien y proteger, sino en la necesidad de la salvación. Pero en medio de todo el espectador mira, padece y piensa como si lo ocurrido fuera solo el elemento parcial de su estrecha perspectiva sobre el mundo y sobre las cosas, en el fondo la vaga y profunda extensión de una conciencia universal que representa una de las diversas formas que el alma habría adquirido.

Camus ha fundado la consistencia de lo que llamaría de una manera maravillosa “pensamiento solar” en una verdad que trasciende el tiempo de la vida y sirve para configurar el tiempo del mundo, y que expresa rotundamente como sigue : “Dentro de un momento, cuando me tumbe entre los ajenos para que su perfume se me meta en el cuerpo, seré, contra todos los prejuicios, consciente de que estoy cumpliendo una verdad que es la del sol, y que acabará siendo también la de mi muerte”.⁸ Se trata del momento de la conciencia del hombre en el que se ve a sí mismo como queriendo llegar a ser quien es, como un sujeto potencial que siempre está a punto de ser. Ahora es completamente consciente de que el destino le impone un límite al tratar de comprender el lugar que el hombre debe ocupar en el mundo, si es que el mundo es verdaderamente una parte de lo que somos o habitamos en la medida en que participamos del mundo a fin de conocernos a nosotros mismos. El mito muestra así un orden y un concepto determinado de la realidad, en contraste con el núcleo

8 ‘Nupcias en Tipada’, *Nupcias*, p. 74.

fijo y permanente de la experiencia. Los mitos aparecen como los símbolos que ocultan el fondo que hay tras una experiencia limitada, única y personal, pero a la vez universal, mientras que la imposible experiencia total a la que aspiramos remite inconscientemente al mito originario y primitivo de la vida. Lo que significa, básicamente, que la experiencia que tenemos ha sido siempre la misma y que lo que ha cambiado es solo la representación que nos hacemos de ella. Camus ha escrito que “la experiencia es una derrota y que hay que perderlo todo para saber un poco”.⁹ Pero paradójicamente también admitiría, en el mismo tono, que “son pobres quienes necesitan mitos”¹⁰. Piensa que el abandono o el olvido de sí mismo, la ausencia o la distancia de nosotros mismos, es la condición de nuestra presencia en el mundo, de modo que somos parte del mundo al estar en el mundo fuera de nosotros mismos y entonces, solo entonces, podemos esperarlo todo. Camus el escritor asegura que siempre habla de lo que ve, del mundo que aparece diferente del espectador interesado que lo contempla, un sujeto que, a diferencia del crítico metafísico, necesita ser constituido, en definitiva, por la trascendencia que mana del mundo exterior, y no de una manera precisamente desinteresada. “A medida que me separo del mundo” —escribe Camus—, “tengo miedo de la muerte, a medida que, en vez de contemplar el cielo que permanece, ligo mi suerte a la de los hombres que viven”.¹¹ En el fondo, la autoconciencia de Sísifo es el conocimiento socrático de sí mismo, cuyo reconocimiento consiste en comprender la moral como responsabilidad, una conciencia volcada sobre sí misma que es la prueba real, como diría Sartre, de la trascendencia del ego.¹² Sin embargo, “para un hombre, tomar conciencia de su presente es no esperar nada más”.¹³ Esto es Sísifo y esto es también Prometeo. Condenado a vivir en un presente interminable, Sísifo conoce la ferocidad de un destino implacable en su voluntad para decidir el curso del tiempo, de la vida. El destino está escrito, pero el hecho de conocer el propio destino elimina toda expectativa, pues cualquier expectativa conlleva la posibilidad, el cambio. Sísifo, pero sobre todo Prometeo, no vacila al decir la verdad porque sabe que la eternidad no es algo que se pueda perder cuando no se puede tener, esto es, reconoce que el presente es una forma de la eternidad

9 ‘La ironía’, *El revés y el derecho*, p. 28.

10 ‘Nupcias en Tipasa’, *Nupcias*, p. 73.

11 ‘El viento de Djemila’, *Nupcias*, p. 84.

12 JEAN-PAUL SARTRE, *La trascendencia del Ego*, trad. de Miguel García-Baró, Síntesis, Madrid, 2003.

13 Ídem, p. 81.

y, por tanto, el tiempo no obra a favor ni en contra, sino que el tiempo es el tiempo en que uno vive de un modo eficaz, en que uno se encuentra como un ser inmanente a la tierra de un peso específico por la carga que conlleva el presente, por un sufrimiento que trasciende y que en realidad es la razón de cualquier compromiso con el presente. El compromiso con el presente puede ser la clave tanto de la obra como de la vida de Camus en cuyos márgenes alcanza cotas asombrosas que le llevan a considerar el presente como la única forma posible de salvación para el hombre, lejos, por paradójico que pueda parecer, de cualquier perspectiva trascendente, pero, sin embargo, envuelto en la fuerza omnipotente del instante en que la palabra tiene verdadero efecto. Lo que puede llamarse, si se me permite el atrevimiento, la certidumbre del presente sería el resultado de lo que Camus denominaría una “pasión pasiva”, el modo predominante como el presente se da a conocer y se mantiene sin esfuerzo, constante en un continuo.

Argelino de nacimiento, de inteligencia y moralidad francesa, y español por orgullo y pasión hacia la vieja tierra que guía inconscientemente los pasos del héroe trágico, o tal vez de un antihéroe como Sísifo iniciado de repente en los misterios sin resolver de la existencia, Camus ha asumido el espíritu del Mediterráneo y, en un ejercicio de extraordinaria sinceridad y coherencia como pocos, por lo demás afín al espíritu de la época, reivindicaría para Argel el lugar de una nueva Atenas. Pero esto es un tema aparte. En lo decisivo, se trata del trasfondo que no hay que olvidar al leer a Camus: “Argel”— escribió Camus—, “este pueblo arrojado por entero a su presente vive sin mitos, sin consuelo...” Camus ha dicho sobre los argelinos, por cierta semejanza con los antiguos griegos, que “se apresuran a vivir y, si aquí fuera a nacer un arte, obedecería a ese odio por lo duradero que llevó a los dorios a tallar en madera su primera columna”.¹⁴ Pero los mitos, aunque sean casi una terapia y oculten una promesa en su interior, “son a la religión lo que la poesía es a la verdad: máscaras ridículas puestas encima de la pasión de vivir”.¹⁵ El presente es, precisamente, ese tiempo para crear y, a la vez, para retener el tiempo, un tiempo que debe servir para llevar a término la voluntad y descubrir lo que en realidad es, la garantía de que el propio presente no deja de tener sentido en la medida en que lo que el presente crea para nosotros es fundamentalmente más tiempo.

14 Esta cita, y la anterior, se encuentra en ‘El verano en Argel’, *Nupcias*, p. 95.

15 Ídem, p. 105.

Sin tiempo para el presente, el presente es solo pasado. Pero Camus recuerda de una manera espléndida al lector que de lo que hay que hablar es de la “entrada del hombre en las fiestas de la tierra y la belleza”.¹⁶ He aquí el origen de todo mito, la voz de la naturaleza originaria. “La piedra que el sol ha calentado limita el único universo en el que tener razón adquiere un sentido: [se trata de] la naturaleza sin hombres”.¹⁷ Una naturaleza sin hombres sería así una naturaleza a salvo. Recordemos que, en *El extranjero*, Meursault reflexiona: “Todo el problema consistía, una vez más, en matar el tiempo. Terminé por no aburrirme en absoluto desde el momento en que aprendí a recordar”.¹⁸ El problema del aburrimiento ha determinado la cuestión del sinsentido o el absurdo. También es la búsqueda del tiempo perdido, conocida de sobra por cualquier francés del siglo XX, en el contexto de la Europa de entreguerras. Hay que dar un significado a las cosas si queremos verlas tal como son y dar un significado a las cosas exige que comencemos a verlas con la perspectiva de alguien que espera encontrar algo en ellas que no ha visto antes. La solución para el absurdo de un presente que mira el pasado con nostalgia y que piensa en el porvenir con esperanza, no puede ser, sin embargo, el recuerdo como tal, sino la nueva conciencia que suscita el recuerdo y a través de la que el pasado cobra significado cuando nos hace conscientes de la existencia real frente a la fuerza indiferente del azar. La única vida que Camus imagina es “una vida en la que pudiera acordarme de esta”.¹⁹ Originalmente la tierra era un poderoso vínculo que constituye el centro de gravedad de la vida. La exaltación de la tierra por parte de Camus equivale a la reivindicación de la condición limitada del hombre. El mito de la tierra, que se puede entender como el origen del mito y en cierto modo como un mito del origen, conlleva así la nostalgia de la escena originaria en que la vida es, por contradictorio que parezca, una promesa cumplida para el hombre, inseparable de la fuente de la misma vida. Por eso, el acto de la creación es también una omnipotencia de lo real, porque aspira a establecer el ideal de una vida eterna fuera de todo peligro, dentro de los límites que la tierra ha establecido para nosotros o que el hombre ha establecido para sí mismo con la condición de habitar la tierra o el mundo. Bastaría aquí recordar la plenitud de la naturaleza como la exigencia de la vida. Frente a la “pasión

16 ‘El desierto’, *Nupcias*, p. 107.

17 Ídem, p. 108.

18 *El extranjero*, p. 172.

19 Ídem, p. 203.

pasiva” que en realidad no hace más que confirmar la razón de ser de la voluntad, una pasión activa podría ser equivalente a un deseo que al fin es dueño de sí mismo y, por tanto, está en condiciones de dar vida a la existencia al tiempo que ejerce un control exhaustivo sobre el modo como se manifiesta el deseo mismo. Pues, deseo es exageración. Acotar el deseo sería otro modo de aspirar a un pensamiento solar, libre y a la vez trascendente, al menos dentro de su propia magnitud. Entonces la pasión pasiva no deja de ser autorreferencial en su forma. Es la tierra, el mito, el cuerpo delimitado por su contorno mínimo, un cuerpo hermético, exclusivo, mientras que la pasión activa mostraría, por decirlo así, la trascendencia del bien. Lo que la filosofía de Camus propone es, en última instancia, una perspectiva teleológica inmanente, es decir, asume el punto de vista de la mortalidad como la experiencia humana en que la “tierna indiferencia del mundo” se muestra como una profunda conciencia del límite con claros rasgos de trascendencia salvífica. Pues el presente puede ser liberador cuando es una constatación del porvenir. Una vez más es la evidencia del mito. En la vida ordinaria se trataría de que buscar el significado.

La vocación o la aspiración del mito es la eternidad. Lo que implica que las fuerzas inefablemente convergentes en el mito como un solo destino tienen el poder para liberar las reacciones y los contrapesos necesarios a fin de establecer la realidad del mito como una construcción de sentido a semejanza con la realidad, aunque bajo la pretensión o el pretexto de iluminar la vida más allá de la omnipotente realidad del mito, más allá del modo como el mito, y esto es lo decisivo, se da a conocer a sí mismo y se integra en la existencia del hombre como parte de la realidad de que habla y que lo determina. Así que, no solo en la obra de Camus, el mito trasciende la realidad en su aspecto de eternidad. Por eso, el mito permanece dentro de la tragedia, algo que por ejemplo el psicoanálisis ha aprovechado con creces, porque oculta los vínculos mágicos que el presente nos impide ver. A diferencia de Sísifo, Prometeo es entonces “el primero de los conquistadores modernos” porque es la prueba evidente de la “reivindicación del hombre contra su destino”.²⁰ Prometeo se consuela, si se puede hablar de consuelo, a través de la exaltación del hombre. El hombre no es un ser divino, pero la resistencia a la omnipotencia de la divinidad lo convierte en un heredero legítimo de lo divino cuya “revolución permanente” se nutre con razón de la historia conocida, de la necesidad de reconocer una y

20 MS, p. 291.

otra vez aquello que pertenece de suyo al hombre. No sin cierta ironía, la recepción del mito puede ser lo único que obtenemos del mito. El mito nos enseña a la fuerza una hermenéutica propia en respuesta a la posición ontológica que hunde su raíz en la fría y escatológica responsabilidad de vivir. Por eso, la lección del mito es esperanzadora, porque depende de nuestro valor para resistir. Una de las conclusiones a las que querría llegar aquí es que el mito muestra un intento por recuperar la existencia para que el hombre pueda reconocerse en ella y seguir adelante. El mito constituye así una categoría del pensamiento cuya estructura proyecta las condiciones no solo para la creación, sino para que la creación se repita como el sustrato de la verdad en el tiempo, incluso como una forma sensible de la eternidad y, como una gran ventaja, sin lo eterno que es también una circunstancia, esto es, dentro de la historia humana. De ese modo, el mito se alimenta de una manera extraordinaria de una elección de vida inapreciable, se fortalece en cada aliento y perdura al arriesgar la existencia. Por eso, el mito es una representación de la omnipotencia de lo real cuya potencialidad ni siquiera estamos en condiciones de conocer, al menos no por completo, y explorar con libertad. Por eso, la existencia se presenta a sí misma como una carga, porque no podemos evitar la angustia que ejercen el pasado y el porvenir. En otras palabras, el pasado y el futuro determinan nuestra existencia porque todo lo que no pertenece al presente constituye precisamente lo ideal. Sin embargo, la lección decisiva es la que nos lleva a reconocer conscientemente que lo que realmente nos mantiene con vida configura lo ideal en la medida en que reconocemos lo ideal como lo imposible. Pero lo ideal se dice siempre en presente.

El presente, como les sucede a Sísifo y Prometeo, no se puede elegir, al menos no del todo. Cuando eligen el porvenir, el porvenir se transforma en su único presente ante la resistencia del tiempo. Igual que el destino tampoco se puede elegir. El destino es algo así como el mito a través del que los dioses hablan al hombre, así como la propia vida humana mimetizada en el mito. El mito nos ha elegido a cada uno de nosotros y la virtud que promete ahora es el principio de la sabiduría, la verdad de que “lo esencial es comprender”. Pero podemos decidir no elegir, aunque no podemos elegir no comprender. La lucidez del mito arroja constantemente nueva luz sobre el teatro del mundo donde lo que se representa no puede ser en realidad representado, donde la presencia de lo que no es se nos impone como la ausencia de lo que es, donde uno ve

lo que piensa sin ser consciente de que todo ha sucedido. El mito, entendido sin prejuicios y de acuerdo con su verdad decisiva, colmado maravillosamente de los dones de la vida, nos cura del egocentrismo de una manera más que elocuente. Nos salva de nosotros mismos, de la corriente del tiempo que nos sumerge en la condición humana paradójicamente sin darnos tiempo para preguntar dónde vamos, con tal de no menoscabar nuestro interés, apurando la eterna juventud de la conciencia. Es verdad que el destino no nos deja elegir, pero no en el sentido de que el hombre está determinado por la historia, sino porque somos conscientes de que hemos llegado a comprender el dilema de la existencia o, más bien, la falsa apariencia del dilema. El mismo espíritu que nos mantiene vivos pone fin a nuestra existencia. El odio que nos iguala a los dioses en realidad los niega. Los dioses son lo que son y, al mismo tiempo, lo que han llegado a ser. Al reconocer la impotencia humana ante la omnipotencia de lo real, el hombre es un dios, un fin en sí mismo llevado a sus últimas consecuencias, una omnipotencia reconocible a priori en su potencialidad intrínseca y, por tanto, la única omnipotencia relativa con conciencia de su propia existencia o, mejor, precisamente por ello. Por eso, el hombre es su propio destino, y no el dios. Desde el principio el mito se muestra considerablemente recurrente en tanto que deja entrever la cualidad por la que cualquier mito se remite en el fondo al mito de la creación o, como decía un mito del origen sobre el origen del mito. El mito, como el hombre, crea. Y es así porque, por un lado, el mito es la creación que el propio mito muestra y, por otro, la creación en que consiste el mito remite a la propia creación del universo, de todas las cosas. Con esta perspectiva, la creación se torna un símbolo de la eternidad de tal modo que solo tiene sentido porque, a diferencia de la destrucción y hasta cierto punto el cambio, la creación ha sido concebida para permanecer, por lo que representa un aspecto que se repite en el tiempo y que en el fondo no tolera la interpretación debido a que, siendo sinceros, nada ha cambiado. Precisamente el mito no contiene un elemento destructivo o absoluto porque no es susceptible de ser leído desde un punto de vista capaz de agotar la diversidad o la infinidad de perspectivas que él mismo ofrece. El mito es, en efecto, inagotable porque está fundado en la eterna paradoja de la existencia que expresa la angustia o el desconuelo literal del hombre, nada imaginativo, cuyo origen se encuentra en el conocimiento de la verdad. Por eso, el mito dice siempre la verdad y, visto como una superstición de la imaginación, en la verdad nos

reconocemos extrañados de nosotros mismos sin respuesta ante la presencia del mito. Por eso, el mito se enriquece por la variedad de interpretaciones sin fin que ofrece en la medida en que advertimos que su lectura nos libra de la condición de escribir o reescribir el destino. Cuando el destino ha sido escrito, no tenemos otro remedio que cumplir con el destino de la mejor manera posible, esto es, sin resistirnos a su trazo misterioso. Sísifo conoce la verdad porque conoce y no porque ha descubierto la razón de ser de todo. Inevitablemente, la verdad oculta el sufrimiento. Estas son, por decirlo así, casi todas las nostalgias del mito que debemos afrontar excepcionalmente, casi divinamente. El conocimiento o la sabiduría no es capaz de librarnos de la repetición y de ese modo nos condena a repetirnos infinitamente, como Sísifo y Prometeo, como un mecanismo de defensa que nos obliga a la prudencia cuando ya es tarde para ser prudentes. Sísifo no había sido prudente al elegir su destino —su pueblo— antes que al dios supremo y Prometeo no había sido prudente al enfrentarse al dios de todos los dioses con alevosía y sin reconocimiento. La verdad es que el sufrimiento nos hace prudentes. Por eso, la condena del hombre es un castigo a la falta de prudencia. La inapreciable lección del mito nos enseñaría a ser prudentes a la hora de decidir, cuando lo que está en juego es el valor de nuestra existencia. Aunque, buscando un nuevo comienzo, el anhelo de destrucción, y en mayor medida el cambio, no resulte tan reparador como se cree ni haya sido concebido para permanecer debido a la cualidad perturbadora que nos invita al caos a veces como un modo falso o no de renacimiento, la entropía es consustancial al mito y tiene su expresión en la homogeneidad de todas sus partes con respecto al todo de modo que la estructura narrativa del relato mítico se sustenta en un núcleo de pensamiento racional que trata de evolucionar a partir de la lectura infinita o de la interpretación constante o de la continuidad del mito en el tiempo fuera del propio mito que pertenece a la historia humana. En conclusión, hay un elemento de desorden intrínseco en la creación del que surge la necesidad de la elaboración del mito, y que desde el momento en que se deja percibir por los sentidos organiza con asombro y resignación la existencia del hombre. Entonces la existencia es la manifestación meditada de la creación.

La incertidumbre o la duda surge cuando el hombre se reconoce como mortal frente a las ideas que son eternas. Así que la decisión del hombre reside entre la fuerza centrípeta y la fuerza centrífuga de la tierra. Lo que Camus ha

llamado “la espesura de la tierra” —la gravedad, el equilibrio insostenible en que se mantiene la vida— atrae a Sísifo hacia la roca y felizmente, creemos, no puede separarse de ella. En el fondo nos gustaría imaginar que Sísifo es agradecido hasta el final. La vida obliga no solo para las cosas buenas. La vida nunca decepciona. El individuo es la causa de decepción cuando solo es la forma —la roca— en la que vive y no la vida que debe vivir. Afortunadamente la inversión figurada de la lógica nos indica que Sísifo se apoya en la roca que soportan sus brazos. La fuerza centrífuga se agota ahora inevitablemente en la idea de lo divino, por lo que la omnipotencia del mundo nos recuerda que la espesura que no deja ver el fondo nos abre camino a través de un relato paradójicamente contenido e infinito en que lo que se espera que suceda ya ha sucedido y nunca dejará de suceder, como un poder que ordena el destino sin advertir que la última palabra siempre nos pertenece. Esta es la lección magistral de Camus y la lección más valiosa del hombre. Pero la causalidad en el mito es engañosa y se confunde con el principio de incertidumbre, una especie de espera inquietante, angustiada, prolífica. Al fin y al cabo, el mito tiene a la fuerza que limitar el deseo para que el flujo de interpretación pueda seguir a través de la nostalgia por el conocimiento o por la verdad que esconde. Es una lección de honestidad. La honestidad o la sinceridad que caracteriza el mito nos salva así de caer en la autocompasión. Dicho más con sencillez, en el relato mítico encontramos un modelo original para vivir de acuerdo con la verdad preestablecida de que lo bueno siempre se hace esperar, esto es, el sentido común de que lo mejor siempre está por llegar. Pero el elemento hostil que gobierna esa desafiante actitud mítica, desafiante porque la sencillez se vuelve compleja en mundo demasiado complicado que gira libremente, se muestra en la elevada responsabilidad con la que el lector carga al enfrentarse al trabajo de discernir entre la realidad y la esperanza o la certeza de lo real. Entendida, por el contrario, como una suerte de principio de certidumbre, la esperanza no podría ser una omnipotencia de lo mítico o lo divino, sino que es una potencia humana porque el dios que se muestra inaccesible todo el tiempo aparece en realidad como una fuerza incontenible que interviene de una manera interesada en el ámbito del ser humano a fin de decantar las partes hacia el todo. Por eso, el dios que se ve a sí mismo en su propio reflejo —recordemos el principio y el final del Calígula de Camus— desafía conscientemente o no su condición divina, el privilegio de la ley universal que determina la naturaleza frente a la

naturaleza incompleta del hombre, la verdadera paradoja de la existencia. Por eso, el hombre sin dios que anhela desesperadamente, inconscientemente, la omnipotencia de lo divino — tal vez el lector asiduo del mito—, dominado por el deseo que solo puede ser saciado por el conocimiento de sí mismo, debe rendir cuentas ante la propia soledad como una tentación que lo impulsa a trascender los límites de la realidad bajo un rostro irreconocible como el de un dios infinito, como parte de un mito inagotable.

Si la salvación o la redención para el hombre está presente en el mito, no es como respuesta a las pasiones que nos someten. El valor del mito reside en su capacidad para recordarnos que la existencia es una potencia inteligible, que estamos en condiciones de aprender a conocernos mejor de lo que podemos conocernos a nosotros mismos. Lo que nos garantiza el pathos de la distancia para interpretar la realidad como una inmensidad lo suficientemente inexplorada, algo que la filosofía comparte, sin embargo, de un modo restrictivo como la necesidad de comprender el presente. El mito nos señala dónde está el cambio, así como el medio para cambiar, intensificando el modo como el mundo se presenta inestable ante nosotros y, por tanto, ofreciendo la solución a esa inestabilidad en nosotros mismos. El cambio es la solidez oculta tras la apariencia. De ahí que la nada fuera, sobre todo para Camus, el signo de la impotencia. La nada es lo impercedero de lo ideal. Es la sombra del presente reflejada en el alma del hombre. La nada es la permanencia del destino, un mundo sin salvación. La nada es la conciencia incorruptible del destino, el vuelo contradictorio de la sinrazón. La nada es la mirada trasnochada de la esfinge ante la grandeza del alma petrificada de Edipo, la roca de Sísifo. Es también el todo, el mundo al revés y al derecho. Camus ha puesto de manifiesto la virtud de la nada en que se alimenta de la vida y, sin embargo, no puede reconocer el valor de la vida porque, para hacerlo, debería morir a sí misma. Solo si no estuviera viva, la nada tendría sentido y una existencia verdadera. Así que hablar de la nada es hablar de la vida, pero la nada no es la negación de la vida o la muerte, sino que, como decía, la nada es una confirmación de que se necesita la vida para existir. En el mito, por decirlo así, la omnipotencia de lo real no se confunde con la experiencia o con lo real entendido como la nada. El mito no es un símbolo de lo absurdo, sino que comprende lo absurdo de la realidad como el peso de la existencia humana.

Precisamente en *El mito de Sísifo* Camus construye lo absurdo como el

modo más humano de interpretar el mito en que la recepción del mito depende de nuestra atención al deseo o la esperanza —hoy lamentablemente la experiencia de una nostalgia desconocida— como figuras de una adhesión consciente a una realidad irrefutable de la que no podemos o debemos huir. Por eso, la recepción del mito es lo que mantiene vivo el mito, mientras que nuestra interpretación del mito conserva la esperanza en que el mito habría depositado la redención espiritual, no física, de la realidad. Eso es lo decisivo. La esperanza leída entre líneas consiste en la posibilidad de corregir nuestros errores a través de nuevas interpretaciones, interpretaciones que incluyen tanto modificaciones como ampliaciones, al modo de *El mito de Sísifo*, que arrojan luz sobre la determinación de nuestra existencia. “El hombre —escribe con rotundidad Camus— es esa fuerza que acaba siempre expulsando a los tiranos y a los dioses. Es la fuerza de la evidencia. La evidencia humana es lo que debemos preservar y nuestra certeza reside ahora en que su destino y el de nuestro país van unidos”.²¹ Por ello, organizar el mito implica establecer la recepción del mito, pero una recepción histórica o contextualizada de él supone un punto de vista excluyente en tanto que la condición humana no participa de la eternidad del mundo—del mundo del mito y del universo—, lo que convierte el mito en protohistoria, una protohistoria que para Blumenberg comienza paradójicamente en la historia del pensamiento con la aparición y declive de Tales de Mileto.²² Por tanto, al abordar con rigor el mito tratando de establecer un orden de comprensión tanto como una pauta de interpretación del relato mítico, lo que podemos olvidar es más importante que lo que estamos obligados a recordar. Por eso, el mito genera una expectativa que se mantiene al margen de toda consideración como una especie de profecía que tiende a repetirse para verse cumplida. Camus diría que el porvenir es “la única trascendencia de los hombres sin dios”. Así, Sísifo está condenado a repetir el presente, a

21 *Cartas a un amigo alemán. Vol. 2*, p. 595.

22 BLUMENBERG, *La risa de la muchacha tracia*, trad. de T. Rocha e I. Reguera, Pre-Textos, Valencia, 2000. Lo que el mundo considera como la realidad física fundada en la ignorancia de la realidad humana, algo que podría definir perfectamente el mito de acuerdo con la experiencia de la caída de Tales de Mileto en un hoyo al prestar toda su atención a la observación del cielo aparentemente mucho más firme y estable para él, y no por casualidad reconocido como firmamento, que la tierra bajo sus pies, Blumenberg lo consideraría el nacimiento de la teoría y, en consecuencia, la protohistoria de la ciencia y el origen de la filosofía. En ese sentido, la visión de Tales de Mileto no solo ha sido literal. Desde ese momento el filósofo debe rendir cuentas de su visión tanto como del contexto en que surge la visión. Kierkegaard se referiría a ello con el generoso concepto de recordar hacia delante. Véase KIERKEGAARD, *La repetición*, trad. de J. del Palacio, Alianza, Madrid, 2018.

atribuir con esfuerzo un significado verdadero a un presente que se caracteriza por que solo puede ser vivido y no pensado, un presente llevado a sus últimas consecuencias por la repetición de un solo acto que al mismo tiempo lo salva y lo condena. Sísifo sabe que su destino es él mismo. En última instancia, la fuerza de la evidencia es la fuerza del destino. El destino no es sino el conocimiento de uno mismo, la propia verdad. De ese modo, el auténtico eterno retorno es el propio destino, representado ahora por el carácter inagotable del mito donde el presente es, en efecto, supone el contexto en que solo tiene lugar el mito, la escritura o la estructura interna del relato mítico. Entonces el presente es la forma en que se repite el destino, la repetición dentro del tiempo, el mismo acto de recordar hacia delante. El presente habla sobre el destino como una omnipotencia de lo real que ha de ser trascendida por las somnolientas potencialidades humanas. El destino de Sísifo, a diferencia de Prometeo, reside en el propio Sísifo, en la autoconciencia de cada cual que solo puede ser realizada plenamente cuando el tiempo se ha detenido para volver a comenzar en ese preciso momento. Ahora el destino pone en evidencia la vida o, mejor, los restos de vida que queda. El destino de Sísifo no es más que el resultado del trabajo bien hecho, un último esfuerzo por aceptar la realidad que se muestra en el hecho inexorable de que Sísifo conoce su propio destino en la medida en que contempla su destino ya realizado una y otra vez en la figura de la eterna presencia de un pasado inmediato potencialmente, casi violentamente unido a un presente demasiado fugaz que se confunde tanto con el pasado como el porvenir. Así es como el mito permanece, o aspira a permanecer, de un modo inconsciente en nuestra memoria. Así es como el mito trata con sutileza de transformarse en la memoria de lo real. En el mito reconocemos nuestra percepción limitada y, como sucede con la naturaleza, el mito, más próximo a la naturaleza que el significado del presente, aparece como un anhelo de realidad. Así que tal vez no resulta tan difícil, como Camus nos propone, imaginar a Sísifo dichoso, porque Sísifo se reconoce a sí mismo en su destino a través de una acción eterna o con rasgos de eternidad que lo eleva del dolor al significado, de la desesperación a la grandeza, de la incertidumbre a la esperanza. En ese sentido, Sísifo es también el hombre rebelde de Camus. Camus ha sido capaz de presentar a Sísifo, aun cuando no sea tan evidente como la trascendencia del mito como tal, como la transformación de la esperanza o la vida en el momento presente. Sísifo se convierte cada día, cada hora, cada instante,

al acordarse de lo que él mismo es. Se trata del hombre rebelde con una connotación de Superhombre que sin embargo niega la voluntad de poder para asumir el valor de la totalidad como la verdadera expresión de la existencia. Una de las principales virtudes de Sísifo es, en mi opinión, que Camus no descarta nada. Sísifo muestra la unidad en la totalidad en respuesta al nihilismo más eficaz. Mientras que Prometeo es en realidad el primer sofista aún sin corromper, porque conoce la verdad antes de llegar a conocer su destino, siendo totalmente consciente de que el destino de los dioses tiene una dimensión mítica incluso inalcanzable para sí mismo, a diferencia de los hombres en última instancia instintivos, condenadamente autorreferenciales. Así que la experiencia del hombre se reduce al destino que contempla. El carácter no es más el destino. Pero la experiencia, que es hija del dolor, no renuncia a la vida porque reconoce que la misma existencia es también una omnipotencia de lo real, y la existencia abarca todo lo que hay como un continuum. El mito trata así de reconstruir la existencia porque la existencia es precisamente la solución de continuidad para el mito, lo que significa que la ruptura con la realidad es impuesta por fuerzas invisibles que actúan sobre nosotros como una exigencia sobre el modo de llevar nuestra vida. La vida se abre paso inevitablemente. Aunque la realidad no lo necesita. Afortunadamente, la vida no se detiene en y para Camus, sino que se impulsa para sostener la creación de cuanto hay, especialmente la creación filosófica. El lector de Camus es, por tanto, feliz porque es capaz de reconocer que la vida pervive en el mito de la obra de Camus ante la destrucción literal de la existencia a través de la creación de una nueva existencia sin abandonar su necesario destino trágico, su mundo invisible e irrefutable, su fascinante origen mítico y a la vez humano, absorto en la ilusión que colma la ansiedad de la imaginación. En la medida en que Sísifo y Prometeo están condenados a no morir nunca, su imagen perdura en nosotros como la prueba de que la salvación es posible.

En efecto, el mito de Camus es el mito de la condición humana, no divina. Ahora nosotros los lectores tenemos la obligación de detenernos a pensar si Sísifo, si el hombre, merece ser dichoso, y no si puede serlo. *El hombre rebelde* nos da la clave de la naturaleza humana: “A aquellos cuyo presente es miserable y no hallan consuelo en el cielo, se les asegura que el futuro, por lo menos, les pertenece”. Es el motivo del “asalto al cielo” de Prometeo. Lo que muestra la elocuente impertinencia del destino que se nos impone en cada paso que

lo negamos, y que nos negamos a nosotros mismos sin saberlo. Se trata de la oscura verdad que habita en el corazón del hombre como la formidable águila que devora incesantemente las entrañas de Prometeo con el consuelo de que no le faltará el alimento. Si debemos imaginar a Sísifo dichoso, entonces también debemos imaginar el águila de Prometeo en actitud piadosa y a Prometeo indignado en la figura de una piedad natural que recuerda el devenir de una historia común en la que el hombre se reconoce al fin como su propio porvenir, como la imagen fiel de quien quiere llegar a ser. Pero “el porvenir —sentencia Camus— es la única clase de propiedad que los amos conceden de buen grado a los esclavos”.²³ Prometeo no es dueño de su libertad. Nunca lo ha sido. Sísifo podía serlo solo si estaba en condiciones de disponer por completo de su voluntad ante la gravedad de la roca, ante la gravedad de la esfinge eterna, en definitiva, ante la gravedad de la culpa del mundo. Pero Prometeo debe esperar. Si Prometeo pudiera estar a salvo, y ser libre, no es porque conocería su destino, sino porque conoce el destino del dios en sí mismo, porque Prometeo es el creador del mito eterno del destino o, mejor, del mito del eterno destino, un destino que nunca se agota salvo cuando el hombre niega la voluntad divina y encuentra así en su propia naturaleza, a la vez creadora y destructora, el poder de salvación y entonces el destino se vuelve humano, demasiado humano. La cima solitaria que habita para siempre aquel que ha sido condenado a vivir, muestra la proximidad a los dioses a la que el hombre no ha dejado nunca de aspirar de algún modo. La moral del hombre rebelde consiste precisamente en vivir de acuerdo con la paradoja de ser capaz de organizar una vida que, a diferencia del mito, va extinguiéndose poco a poco: “Los principios que se dan los hombres terminan imponiéndose a sus intenciones más nobles... Pero los hombres son débiles o cobardes; hay que organizarlos”.²⁴ Además, “solo Prometeo se ha hecho dios y reina sobre la soledad de los hombres. Pero solo ha conquistado la crueldad y la soledad de Zeus; no es ya Prometeo; es César. El verdadero, el eterno Prometeo ha tomado ahora el rostro de una de sus víctimas. El mismo grito, salido del fondo de las edades, sigue resonando en el fondo del desierto de Escitia”.²⁵

Ni Sísifo ni Prometeo pueden ser juzgados por parte de la historia de que

23 *MS*, p. 231.

24 *Ídem*, p. 281.

25 *Ídem*, p. 286.

somos parte. El mito encierra una promesa. Sorprendentemente, el mito no queda resuelto ni siquiera a través de las potencias divinas que configuran la realidad y cuestionan la existencia del hombre, sino que el poder del mito proporciona una estructura para el desarrollo de la omnipotencia de lo real que se puede encontrar en todas partes a fin de enseñarnos a pensar en lo que es como debe ser. El cambio o el devenir en el mito se caracteriza por que no es una cualidad absoluta, es decir, todo cambia y nada cambia al mismo tiempo en el gélido día a día de Sísifo absorto en su lucha incesante por conquistar la vida en un último aliento que no llega nunca a ser definitivo. La realidad de Sísifo es que está congelado, tanto como la imagen que nos hacemos del presente y que rehúye nuestra presencia cuando tratamos de apropiarnos de ella. El presente que en el mito significa lo eterno debido a que trasciende el momento en que nos suceden las cosas significa la experiencia decisiva de Sísifo, porque el presente es irreversible. Pero el pasado y el futuro cambian constantemente. Una lectura del mito que aspirara a ser definitiva es la que sugeriría que tanto Sísifo como Prometeo son idénticos en la medida en que cuanto es susceptible de cambio en nosotros es aquello que no cambia nunca para Sísifo y Prometeo, es decir, la realidad, valga la paradoja. Un porvenir sin dios es lo mismo que una historia sin hombre o que una historia no hecha por el hombre, y en la medida en que hemos aceptado una teodicea o una justificación del sentido de la historia por parte del dios, hemos de aceptar también la imposibilidad de emitir un juicio definitivo sobre la historia, un juicio que nos condenaría sin dudar. “Privados de nuestras mediaciones, desterrados de la belleza natural, nos hallamos de nuevo en el mundo del Antiguo Testamento” —Jerusalén por oposición a Atenas, la obediencia de la ley por oposición a la verdad—, “arrinconados entre unos faraones crueles y un cielo implacable. ...En la miseria común renace la vieja exigencia; la naturaleza vuelve a alzarse ante la historia”.²⁶ “Este contrapeso, este espíritu que mide la vida —añade Camus— es el mismo que anima la larga tradición de lo que se puede llamar pensamiento solar y en el que, desde los griegos, la naturaleza se ha equilibrado siempre con el devenir”. Pero lamentablemente “la naturaleza que deja de ser objeto de contemplación y admiración no puede ser ya luego sino la materia de una acción que aspira a transformarla”.²⁷ Por eso, el origen en ocasiones no tan mítico del pensamiento solar de Camus se encuentra en

26 Para esta cita, y la siguiente, véase *El hombre rebelde*. Vol. 3, p. 350.

27 Ídem, p. 349.

el hecho intempestivo de que, por decirlo así, las prestaciones naturales de la naturaleza son propias de una naturaleza sin explotar, mientras que el hombre que hace la historia trataría de agotar incesantemente la fuente de la naturaleza. En el fondo, la historia humana es la naturaleza modificada. En otras palabras, la cuna de la civilización remitiría a la naturaleza porque precisamente la vida se ha creado del sol y el agua, que para Camus son los conceptos más amplios de la mitología porque no solo señalan el límite de nuestra existencia, sino que ponen de manifiesto la garantía de la vida. La distancia entre Argel y París —los polos o las residencias habituales en que transcurre tanto la vida como la obra de Camus— a través del Mediterráneo explicaría el avance de una historia sin progreso en Europa que ha limitado el desarrollo del espíritu de Occidente. La vieja exigencia de la naturaleza consistía precisamente en la necesidad de regresar a la naturaleza cuando la ceguera histórica nos impidiera distinguir entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio, entre el hombre y el dios. La naturaleza se yergue así como la auténtica moral y la moral no es más que necesidad. Efectivamente, “el absolutismo histórico, a pesar de sus triunfos” —escribe Camus— “nunca ha dejado de tropezar con una exigencia invencible de la naturaleza humana, cuyo secreto guarda el Mediterráneo, donde la inteligencia es hermana de la dura luz”. Con esta perspectiva, “si el tiempo de la historia no está hecho con el tiempo de la cosecha, la historia no es, en efecto, más que una sombra fugaz y cruel en la que ya no interviene el hombre... Pero quien se entrega al tiempo de su vida, a la casa que defiende, a la dignidad de los vivos, se entrega a la tierra, y recibe de ella la cosecha que siembra y alimenta de nuevo”.²⁸ Por eso, el lector fiel y agradecido de Camus no debe olvidar en todo momento que “la verdadera generosidad con el porvenir consiste en dar todo al presente”, siguiendo la estela de Prometeo y de Sísifo.²⁹ Solo así es como nos hacemos responsables de nuestra existencia. Como “los mitos no tienen vida por sí mismos”, “tenemos que preservarlos y hacer que su sueño no muera del todo, para que la resurrección sea posible”.³⁰

Sísifo se vuelve sublime como un reflejo de la voluntad del dios y se sobrepone a su condición humana llevado al extremo del dolor y del sacrificio, completamente consciente del tiempo que le toca vivir. Su lucha es ejemplar,

28 Ídem, p. 353.

29 Ídem, p. 355.

30 ‘Prometeo en los infiernos’, *El verano*. Vol. 3, p. 562.

no absurda. Sin embargo, “no acabar nada”, con el trasfondo de la imagen de Sísifo en nuestra mente empujando la roca de la que ya no se distingue, “es el precio que hay que pagar por las pasiones de esta tierra”. Es “la hora de la conciencia”. Pero Sísifo habría de terminar con todo antes de empezar. Por eso, Sísifo desborda una “alegría silenciosa”. Recordemos que, como si se tratara de una prueba de lectura del mito de Camus, tenemos que imaginarnos a Sísifo dichoso. Camus el pensador, el investigador de mitos, incluso el gran historiador de la belleza que a mi juicio es, aparecería prefigurado en el mito, específicamente en la condición elevada y al mismo tiempo sumisa de Prometeo, así como en el sentido de que tener conciencia del hombre implica tener conciencia de la realidad del dios que habita en el mismo silencio oportuno que nos invita a imaginar a Sísifo dichoso en lo que ahora sabe. Igual que Prometeo, Sísifo muere y resucita cada día a lo largo de su existencia cruelmente prolongada en un enfrentamiento siempre nuevo con el dios refulgente que lo consume todo con levantar un solo brazo. Es el fuego de la vida. “En cada uno de los instantes en que abandona las cimas y se hunde poco a poco en las guaridas de los dioses —concluye Camus—, [Sísifo] es superior a su destino. Es más fuerte que su roca”.³¹ Pero “cuando las imágenes de la tierra se aferran demasiado fuertemente al recuerdo, cuando el llamamiento de la felicidad se hace demasiado apremiante, sucede que la tristeza surge en el corazón del hombre: es la victoria de la roca, la roca misma”. “Afortunadamente —hay que admitir—, quedan los idealistas para arreglar las cosas”.

31 Esta cita y las siguientes se encuentran en *MS*, p. 326.