

Absurdo y rebeldía en los límites de la
razón: Albert Camus e Immanuel Kant

Trabajo de Fin de Master

Master de Estudios Avanzados en Filosofía

Curso 16/17

David Álvarez García

Tutor: Fernando Longás Uranga

Índice

1. Introducción: una nueva lectura

2. Kant y Camus en sus contextos

2.1. Kant en su contexto

2.2. Camus en su contexto

3. El sistema de la filosofía crítica

3.1. Sobre la necesidad de la metafísica en el conocimiento

3.2. Los usos de la razón y sus objetos

3.3. Los límites del conocimiento científico

3.3.1. Más allá de los límites: la metafísica natural y la verdad como proceso histórico

3.4. La total unidad sintética como condición del conocimiento: el último límite

4. Albert Camus: arte, filosofía y vida

4.1. Sobre la precariedad de los sentidos vitales

4.1.1. Polémicas acerca del absurdo

4.2. Aproximaciones emocionales e intelectuales al absurdo

4.2.1. Breve crítica al existencialismo en Kierkegaard y Chestov

4.2.2. Relación entre la fenomenología y la sensibilidad absurda

4.3. El hombre absurdo: la protesta frente al renunciamento

4.4. La idea de límite como equilibrio: la posibilidad de una existencia auténtica

5. Conclusión: la confluencia entre Kant y Camus

6. Bibliografía

1. Introducción: una nueva lectura

En las próximas páginas tratamos de ofrecer un ensayo motivado por una sola idea que habrá de acudir a muchas otras para probar su legitimidad. Esta idea es que los filósofos Immanuel Kant (1724-1804) y Albert Camus (1913-1960), están más cerca de lo que a primera vista puede parecer. Resulta evidente que para defender esta similitud tendremos que acudir a diversos momentos de la filosofía de ambos pensadores para localizar esa afinidad que creemos haber encontrado. Expresada en pocas palabras esta similitud consiste en considerar a ambos filósofos desde la perspectiva de “pensadores de los límites”.

Lo que más nos ha extrañado a este respecto es no haber encontrado ningún atisbo de bibliografía que se ocupase de esta similitud. Si bien es cierto que entre ambos pensadores transcurre todo un siglo de agitaciones –filosóficas e históricas- en Europa, eso no parece ser motivo suficiente para esta ausencia. Las publicaciones acerca de la noción de límite en la filosofía kantiana son prácticamente incontables, y de Camus, sin ser tan numerosas, podemos encontrar algunos artículos y libros aquí y allá. Sin embargo, no parece habersele ocurrido a nadie una comparación directa pese a la importancia que ambos pensadores le conceden a ese concepto.

Nuestra propuesta consiste, pues, en presentar una lectura de ambos pensadores que los reúna alrededor de un mismo espíritu filosófico. Con ello no pretendemos, como podría pensarse, desentrañar el verdadero espíritu que animó las plumas de Camus y de Kant, lo cual sería de una vanidad intolerable. Compréndase, pues, la metáfora de la expresión: la idea radica en investigar el papel que desempeña la noción de límite en ambos pensadores, mostrando sus puntos en común, así como sus desavenencias para descubrir si efectivamente puede hablarse de estos pensadores conjuntamente o es más bien un despropósito.

Nosotros creemos que es posible la apertura de un ámbito de diálogo entre los pensamientos de Kant y los de Camus. Nos gustaría, en la medida de las posibilidades del presente trabajo, aportar, si no un enfoque original de este diálogo, al menos si la perspectiva general desde la que este diálogo podría orientarse. Sin renunciar a las distinciones importantísimas que median entre nuestros pensadores, intentaremos mostrar un criterio para una lectura compartida.

Tanto Camus como Kant son reconocidos pensadores de la libertad. En el centro de su actividad filosófica vive latiendo con fuerza la idea de que la acción humana si es libre eso no significa que sea arbitraria. También ambos comprenden que la razón tiene un ámbito en el que puede, efectivamente, conocer, mientras que hay parcelas de lo real que se escapan incluso de la más atenta de las miradas racionales. Son, en fin, pensadores que no renuncian a los problemas que les plantea la naturaleza de la razón o las contradicciones de la vida y de la historia. En vez de eso comparten un mismo esfuerzo, a saber: presentar batalla, aunque todo índice que no hay posibilidad de victoria y en el centro mismo de la lucha levantar la mirada y encontrar una nueva esperanza auténtica.

2. Kant y Camus en sus contextos

Antes de comenzar propiamente con este punto, hemos de introducir un par de indicaciones para aclarar el por qué del mismo. En primer lugar, decir simplemente que a todas luces sería excesivo y pretencioso querer ocuparnos con la rigurosidad propia del estudio histórico de las circunstancias vitales de nuestros pensadores. Dadas las limitaciones del actual trabajo, pretender exponer en condiciones los contextos de Kant y Camus solo puede conducirnos a reducciones o exageraciones que nos apartarían de la realidad. En cuanto a la segunda aclaración, en consonancia con la primera, decir que, como se verá, no se trata de un contexto histórico “al uso”, en el sentido de un resumen del periplo vital y de las circunstancias históricas que influyeron de un modo u otro en los pensadores de los que nos ocupamos. Nuestra intención es trazar una imagen más amplia y general que muestre sumariamente la distancia histórica que dista entre Kant y Camus. Pensarán que para hacer esto bien podríamos limitarnos a indicar las fechas de nacimiento y defunción de ambos autores. Pero entonces caeríamos, según pensamos, en un empirismo vacío que no indicaría idea alguna más allá de nuestra propia miopía. La historia, al menos desde un punto de vista filosófico, no puede reducirse a una acumulación de datos y esperar que de ellos surja como por combustión espontánea un sentido objetivo. Si pensamos –con Nietzsche, entre otros- que ya en la afirmación de un hecho histórico se encuentra implícita una interpretación, no podemos sino rastrear las fuentes de dicha interpretación para ser lo más transparentes posibles. Y esta tarea ya basta por sí sola para ocupar todo el espacio de que disponemos aquí. Es por esta intuición, y por la limitación antes mencionada, que hemos preferido resaltar las actitudes de nuestros pensadores ante algunos problemas importantes de sus respectivos contextos. Es precisamente en esta actitud dónde bosquejaremos el primer punto de confluencia entre Kant y Camus, como hombres comprometidos con las vicisitudes de su tiempo. La idea que justifica este apartado es, por tanto, que incluso con la distancia histórica que los separa nos es posible pensar un diálogo entre ellos, apoyado en una cierta afinidad vital.

2.1. Kant en su contexto

Si pensamos en la filosofía de Immanuel Kant, por poco que de él sepamos, se nos viene inmediatamente a la cabeza la palabra “crítica”. ¿Crítica de qué? –podemos preguntarnos. Esta pregunta ya nos dirige en cierto modo hacia dos grandes preocupaciones que circulaban en el tiempo y lugar de nuestro pensador: por un lado, la fundamentación y el rol de las ciencias modernas, que desde el Renacimiento comienzan a acumular logros que fascinan a la mente humana; y, por otro, la legitimidad para que unos hombres ejerzan poder sobre otros, según plantean genialmente pensadores como Maquiavelo y Hobbes, entre muchos otros. Así pues, la

palabra “crítica”, unida a la figura de Kant¹, la comprendemos siempre a la luz de un afán muy concreto por fundamentar el conocimiento y las condiciones de la existencia de los seres humanos. Este espíritu, paradigma de la modernidad desde Descartes, encuentra en Kant su máximo exponente.

Casi justo tres años después del nacimiento de Kant muere Isaac Newton, el artífice final de la revolución científica de la modernidad. Es su trabajo el que aporta el sistema mejor elaborado de la comprensión mecánica del universo. Esta comprensión es, sin lugar a dudas, el paradigma de una racionalidad que a menudo va acompañada con el título de “ilustrada”. Éste es el concepto de razón de Kant, así como la ciencia que Kant tiene en mente no será otra que la de Newton. Y podemos decir con confianza que esta racionalidad científica que culmina con Newton supone un suceso histórico esencial de la modernidad. No sin motivos se la denomina revolución. Pero la cuestión a destacar aquí no es exclusivamente el cambio a nivel interno de la ciencia, sino su alcance más allá de lo estrictamente científico. En una palabra: cambia la forma de ver y de pensar el mundo. Este es el gran acontecimiento del que tuvo que ocuparse Kant. Sin caer en un reduccionismo pueril, hemos de decir que muchos otros sucesos de otras esferas de la vida despertaron el interés de nuestro pensador –reinado de Federico II, revoluciones burguesa e industrial, etc.–, pero sin entrar en más detalles, parece legítimo aceptar como punto de referencia válido para nuestro propósito la revolución científica moderna.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos con que el alcance de esta revolución va más allá de lo estrictamente científico? Para responder es necesario acudir, primero, a una idea que late en el centro del kantismo y que se remonta a la Antigua Grecia, a saber: que el *telos* del saber teórico no es otro que la virtud práctica, el buen vivir, es decir, el vivir con sentido. Dicho en un lenguaje más moderno: conocemos el mundo para poder desarrollar en él nuestra existencia –una existencia con sentido-. Cuando Kant escribe que “El interés lógico de la razón (por aumentar sus conocimientos) nunca es inmediato, sino que supone siempre propósitos de su uso.”², se expresa justo esa

[...] profunda inquietud metafísica que ilumina, no sólo el sentido real de su original perspectiva crítica, sino también sus conclusiones que parecen augurar una verdadera filosofía del porvenir.³

La razón tiene un interés en conocer el mundo, pero este interés epistémico está siempre comprendido en un marco de sentido de mayor alcance. Si decíamos, con razón, que la revolución científica cambia radicalmente el modo en que conocemos, no es exagerado afirmar que el modo en que damos sentido a la vida cambia con igual radicalidad. Y Kant, en efecto, comprendió esta verdad y dedicó el trabajo de toda su vida a justificarla, clarificarla y a extraer sus consecuencias y posibilidades. El alcance

¹ Es importante destacar que la concepción de la crítica que aquí exponemos está siempre unida a Kant, puesto que esta misma palabra en boca de otros autores toma un cariz muy distinto. Valga recordar a este respecto la descripción que hace Jonathan Swift de la “diosa Crítica” en su genial sátira *“Relato completo y verídico de la batalla librada el viernes último entre los libros antiguos y los libros modernos en la biblioteca de Saint-James”*.

² Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Austral, 2009. Pág. 154. Nota al pie de Kant.

³ Longás, Fernando. *La moderna condición humana*. Santiago de Chile: UMCE, 2003. Pág. 103.

efectivo de la revolución científica es difícil de determinar en la medida en que la vida no se deja aprehender en una determinación cerrada. Sin embargo, lo cierto es que “con la física de Newton la ciencia comienza a ejercer un fuerte influjo sobre la sociedad humana, del que el hombre no volverá a sentirse libre.”⁴ Luego, su gran compromiso no es otro que dedicar el trabajo de su vida al provecho de esa ciencia que entra como un terremoto en las sociedades humanas haciendo tambalear sus fundamentos. No es esto para Kant una cuestión de popularidad académica, de triunfar con un sistema apetecible a la sensibilidad metafísica de la época, sino de proponerse con honestidad la inmensa tarea de contribuir a esta revolución que cambiará para siempre la perspectiva del hombre ante el mundo. Sus palabras son reveladoras de este compromiso:

[...] yo bien habría podido (como me lisonjeo) darle popularidad a mi exposición, si sólo me hubiese propuesto trazar un plan y encomendar a otros su ejecución, y si no me hubiera importado tanto el provecho de la ciencia, que tan largo tiempo me tuvo ocupado; porque, por otra parte, se necesitó mucha perseverancia, e inclusive no poca abnegación, para posponer la seducción de una acogida temprana y favorable a la perspectiva de una aprobación posterior, ciertamente, pero duradera.⁵

En efecto, desde 1770 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*) hasta 1781, Kant guarda silencio públicamente y se recluye con celo en una frenética actividad intelectual. Desoye las recriminaciones por parte de amigos y compañeros que le increpan para que publique artículos de metafísica, por los que ya había recibido elogios en el pasado. Está más de diez años trabajando en la *Crítica de la Razón Pura*, con seriedad y rigor, preocupado, no por el éxito que pudiera reportarle su publicación, sino por la perfecta ejecución de su tarea. Cuesta imaginarse a un hombre ilustrado dispuesto a encerrarse durante diez años en su gabinete, sin apenas contacto con las amistades burguesas de su juventud, únicamente por vanidad, pensando en el aplauso del público. La pasión que animó a Kant, a nuestro juicio, fue una convicción honesta y reflexionada, sobre lo necesario que era su trabajo para el porvenir de la filosofía y de la ciencia –y, por consiguiente, para el porvenir de la humanidad-. De hecho, comprende con lucidez los primeros pasos a que está condenado el libro que le ha ocupado diez años de vida.

Se lo juzgará mal, porque no se lo entiende; no se lo entenderá, porque se estará dispuesto, sí, a hojear el libro, pero no a leerlo reflexivamente; y no se querrá dedicarle semejante esfuerzo, porque la obra es árida, porque es oscura, porque está reñida con todos los conceptos habituales y porque además es extensa.⁶

No es entonces de extrañar que, incluso en el contexto del optimismo manifiesto por el que se caracteriza la racionalidad ilustrada, Kant se distinga por no hacer gala de la ingenuidad que suele acompañar a todo optimismo. En las palabras de nuestro filósofo podemos encontrar testimonios de una fuerte conciencia de las miserias y mezquindades del hombre. Para él los avances de la ciencia moderna son motivo de esperanza pues abren nuevas posibilidades, pero en ningún caso le llevan a creer que el hombre está cerca de algún horizonte utópico, como sí creyeron muchos otros. La

⁴ *Ibíd.* Pág. 8.

⁵ Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (*Prolegómenos* en adelante). Madrid: Istmo, 1999. Edición bilingüe. Pág. 35.

⁶ *Ibíd.* Pág. 31.

pregunta obvia aquí es: ¿por qué la ciencia moderna le trae esperanza al hombre, y no desesperación? Ciertamente, no sería justo decir que todo fueron luces en este siglo, pero la confianza en la modernidad se ancla precisamente en la esperanza del hombre ilustrado en encontrar una nueva luz en la razón que le permite conducirse en la vida hacia un estado de cosas más humano y justo. Toda esta esperanza encuentra su punto de fuga, precisamente, en el cambio de paradigma en el modo de representación del mundo que aporta la ciencia moderna. Frente a lo que podemos denominar esquema clásico de la verdad, según el cual el conocimiento consiste en penetrar en las cosas mismas para encontrar la verdad que se halla en ellas, el moderno modo de comprender la verdad parte del llamado “giro copernicano”, esto es: la verdad deja de ser un *factum* que hemos de descubrir para ser un edificio que hemos de construir. El hombre lucha por conquistar su destino y moldearlo con sus manos y su razón. He aquí las palabras que mejor testimonian esta revolución:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto [...] desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo.⁷

Pero, para terminar de aproximarnos a la actitud que Kant demostró con relación a este gran suceso histórico, hemos de reconocer aún su consecuencia más fundamental. Además del valor de comprometerse con su tiempo prestando su trabajo e inteligencia al estudio de la fundamentación de la nueva ciencia para garantizar que ésta está en el “camino seguro”, así como contribuyendo a la clasificación de las ciencias con vistas a su autonomía para un mejor funcionamiento de la ciencia en general, Kant es reconocido con todos los méritos como un pensador de la libertad. Esta consecuencia, por otro lado, encaja a la perfección con la totalidad de su sistema. Reconocer que la ciencia ha revolucionado el conocimiento humano implica reconocer que ha modificado el marco de interpretación de la praxis humana, de la vida. Entra en juego aquí otra idea que hemos de agradecer, una vez más, al formidable pueblo griego de la remota Antigüedad, a saber: que el modo de vida de un hombre o de una sociedad, su manera de actuar en el mundo, es el mejor criterio para conocer el sentido que se tiene del mismo. Se relacionan así tres conceptos que van a ser centrales en este trabajo: racionalidad, acción y sentido.

A Kant también suele asociársele otra palabra que hemos desatendido deliberadamente al inicio: el deber. Esta es la otra palabra que inmediatamente se nos viene a la cabeza al pensar en él. Quizás, debido a la impopularidad de este concepto, comprendido como algo ajeno, obligatorio, contrario a la libertad negativa, así como por el desarrollo de ciertas corrientes neokantianas, exista aun hoy un prejuicio que pesa sobre Kant. Este prejuicio no es otro que el considerarle un conservador. No vamos a

⁷ Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. (CRP en adelante). Madrid: Alfaguara, 1978. Pág. 20. B XVI.

desmentirlo aquí, pues, en cierta medida, consideramos que no es una afirmación del todo equivocada. Sin embargo, puede llevar a interpretaciones excesivas que lleguen a eclipsar la luz inmensa que emana de su pensamiento. Como todo gran pensador, su obra está irremediablemente sometida a un sinfín de interpretaciones. Queremos tan sólo exponer la nuestra que, como se verá, trata de comprenderlo desde la perspectiva de “filósofo del límite”. Precisamente ahí coincidirá con Albert Camus, lejos de los excesos tanto de una razón desatada en el vacío como de un pensamiento que se niega a sí mismo, sujetado por cadenas invisibles pero muy reales.

Pero, en fin, ¿en qué nos apoyamos para barrer la excesiva capa de polvo que se acumula sobre nuestro pensador? En tres cosas: la primera, la idea de que todo gran pensamiento está vivo siempre que alguien lo piense. Todo sujeto está inmerso en un contexto con una serie de posibilidades a su alcance. La filosofía de Kant, podemos decir, está a nuestro alcance y al ocuparnos de ella la hacemos vivir, lo que en gran parte significa, hacerla cambiar. Aprender a Kant como un manual de instrucciones, como se verá, es justo lo opuesto a nuestra intención. Nuestro segundo apoyo, aprehendido tras una lectura atenta de Camus, insiste en la necesidad de considerar provisional cualquier corriente moral, mantenerla siempre en el campo de la acción enfrentada al ideal que la sustenta, para que, de este modo, no caiga en contradicciones que la nieguen de raíz. Convertir en absoluto un valor o costumbre cualquiera es el primer paso hacia la muerte de todo valor humano. Porque, como recuerda una y otra vez Camus a lo largo de toda su obra, el hombre es un ser finito, pero es lo único que tenemos. Esta conciencia de finitud es una piedra de toque de la condición humana. Y en Kant esta conciencia de la muerte está muy presente, siendo, quizás, el primero en tomarla realmente en serio. En esto anticipa ya las corrientes existencialistas contra las que escribirá Camus.

Cuando en su texto *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* bosqueja los nueve principios que relacionan naturaleza e historia a través de relaciones políticas de carácter antagonista, siempre a la luz de las asíntotas morales de la razón, está siendo muy consciente del sin fin de generaciones que serían necesarias para llevar al mundo a un estado moralizado. De hecho, en el sexto principio, llega a reconocer el peso de su duda acerca de la posibilidad real de este feliz término de la historia:

El jefe supremo debe ser justo por sí mismo y, sin embargo, hombre. Por eso, ésta es la tarea más difícil de todas. Inclusive su perfecta solución es imposible: tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto.⁸

Y en esta duda se hermana también con Camus, enemigo declarado de todo historicismo exagerado. Kant, aun siendo un importante iniciador de la filosofía de la historia, no llega a los excesos historicistas que Camus atribuye a pensadores como Hegel o Marx. Observamos en sus opúsculos sobre filosofía de la historia, el esfuerzo de Kant por conciliar naturaleza e historia, lo material con lo espiritual (lo que acontece en Hegel y en Marx, entiende Camus, es una radicalización de o bien el espíritu, o bien la materia; y esta actitud filosófica es para Camus desmesurada). En definitiva, este

⁸ Kant, Immanuel. *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* en *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964. Pág. 47.

segundo apoyo, defiende una interpretación de la moralidad kantiana, como un proceso en continua actualización, sin estar nunca realizado por completo en la realidad; entiéndase esto en el sentido de que el imperativo categórico, como representación puramente formal de la ley moral, al darse siempre en una mente concreta, acompañada de la capacidad de juzgar situaciones concretas y contextos morales, no puede interpretarse como una ley absoluta sino en la medida en que está absolutamente indeterminada. Se la aceptará, pues, como un vector guía para la acción individual⁹, pero en ningún caso como un determinante decisivo de la misma. También Camus tiene su vector guía: el sentimiento de justicia que le mueve a oponerse una y otra vez contra los excesos de cualquier sistema moral que se quiera definitivo. Y ese sentimiento es tan indeterminado, como la realidad del imperativo moral. Esto, por confuso que resulte, puede resumirse del siguiente modo: el imperativo categórico y su absoluta obligatoriedad no está determinado *a priori* más que por la necesidad de universalizar las máximas concretas. Ahora bien, el infinito número de circunstancias imaginables hacen que cualquier máxima, por perfecta que pueda parecer a la luz del imperativo categórico, no sea sino una aproximación al mismo. En este sentido decimos que está indeterminado.

En último lugar, el tercer apoyo no es otro que, precisamente el contexto histórico. No queremos decir que el contexto lo justifique todo, eso sería pueril. Sin embargo, sabemos acerca del pietismo estricto en el que fue educado Kant, así como de su relación con Guillermo II, una suerte de rey ilustrado, pero también rey guerrero (Las Guerras de Silesia, La Guerra de los Siete Años, etc.). A nuestros ojos parece que la frase “di cuanto quieras, pero obedece”, síntesis de su genial escrito *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, es un lema ya no conservador, sino reaccionario. Pero eso es porque nosotros hemos heredado una historia bien distinta que la heredada por Kant y tenemos tendencia a juzgar la historia desde nuestra escala de valores. En su contexto la distinción entre uso público y privado de la razón es un progreso hacia la libertad del hombre; de hecho, si estuviésemos dispuestos a hacer una comparación histórica, diríamos incluso que ese avance es de una magnitud que nuestro contexto no conoce. En cualquier caso, a este respecto nos remitimos al apoyo anterior e insistimos en la necesidad de considerar provisional toda *máxima*, en función de las circunstancias concretas de cada momento y lugar. Kant, sin duda, fue un hombre de su tiempo, pero también nos legó un pensamiento cuya actualidad no podemos olvidar ni poner en duda. No creemos estar cometiendo traición alguna y tenemos la esperanza de que en el desarrollo de este trabajo quede clara nuestra intención de no vestir a Kant con ropas ajenas. Nada más lejos de nuestra intención trampear la filosofía kantiana para que apoye un pensamiento con el que ella no podría siquiera entablar diálogo. Es justo esta intención dialogante la que queremos proponer en estas páginas.

Hemos dibujado la figura de un Kant cuya preocupación por las consecuencias de la revolución científica denota una inquietud a un nivel más profundo, acerca del sentido de la acción y de la vida humana. También hemos subrayado una idea esencial que está en el núcleo de la actividad filosófica kantiana y que hunde sus raíces en la Antigua Grecia: la relación entre saber teórico y virtud práctica, siendo ésta la finalidad fundamental de aquel. Esta idea es común a Kant y a Camus. Pero antes que nada

⁹ Su correlato empírico a nivel social lo encontramos en la noción del Derecho.

hemos de ocuparnos de nuestro pensador argelino-francés, pues en él nace la idea de estas reflexiones.

2.2. Camus en su contexto

Dentro del mundo de la filosofía –al menos de su ámbito académico-, la presencia de Camus ha sido hasta ahora más bien escasa. Sin embargo, prácticamente desde la prematura y accidental muerte de nuestro escritor se han alzado voces aquí y allá reivindicando el valor de su vida y su pensamiento. Eclipsado en lo filosófico por la figura de Sartre, y a menudo encerrado en el papel de escritor de novelas y teatro, la intensidad de su pensamiento filosófico-vital (dos conceptos que en Camus no pueden entenderse el uno sin el otro) nunca ha sido plenamente reconocida. Si bien es cierto que en los últimos años parece haber aumentado el volumen de publicaciones en castellano sobre este pensador, si hiciésemos el mismo ejercicio que hemos hecho arriba con Kant, seguramente daríamos más rodeos hasta encontrar alguna palabra que realmente encajase con Camus. Tanto por propia experiencia como por lo que el mismo autor nos cuenta, pensar en él parece suponer pensar en algo así como “el filósofo del absurdo”.

En la medida en que es posible, a mí me hubiese gustado ser, por el contrario, un escritor objetivo. Llamo objetivo a un autor que se propone temas sin tomarse jamás a sí mismo como objeto. Pero el furor contemporáneo de confundir al escritor con su tema sería incapaz de admitir esa relativa libertad del autor. Así se convierte uno en profeta del absurdo. Y, sin embargo, ¿he hecho yo otra cosa que razonar sobre una idea que he encontrado en las calles de mi tiempo? [...] Pero es más cómodo explotar una fórmula que un matiz. Se ha elegido la fórmula: aquí estoy, igual de absurdo que antes.¹⁰

Si le somos fieles habremos de decir que, de existir una filosofía del absurdo, no es sino un desarrollo transitorio –si bien, necesario- de una reflexión de más largo alcance. Él mismo lo dice abiertamente: “Pero es útil advertir, al mismo tiempo, que lo absurdo, tomado hasta ahora como conclusión, es considerado en este ensayo como un punto de partida.”¹¹ En este trabajo cuando nos ocupemos de lo absurdo será siempre atendiendo a esta precisión.

Se ha de considerar también aquí que el uso de la palabra filosofía, referida a Camus, ha de ser atendido con especial cuidado. No queremos reabrir la cuestión de si Camus es o no es filósofo¹² lo que nos llevaría por otro sendero. Se trata más bien,

¹⁰ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 3: El Enigma en El Verano*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 585.

¹¹ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 1: El Mito de Sísifo (Sísifo en adelante)*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 213.

¹² En este punto nos remitimos al lúcido artículo de Maurice Weyembergh, *¿Camus Filósofo?* en: *Scientia Helmántica*. Revista Internacional de Filosofía. Monográfico Albert Camus. Nº3 (2014); también la nota editorial de la misma publicación: *Albert Camus: inactual, actual e intempestivo*. <http://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/Scientia-Helmantica.-2014.-N%C3%BAmero-3.-Albert-Camus1.pdf> También encontramos palabras interesantes a este respecto en el artículo de Bernard-Henry Lévy, *Los dos siglos de Camus en El País*. España, 05/01/2010; y en las pocas páginas que este mismo autor le dedica a Camus en su obra *Las aventuras de la libertad. Una historia subjetiva de los intelectuales*. Barcelona: Anagrama, 1992

como decíamos, de mostrar algunos acontecimientos que nos permitan observar la actitud filosófico-vital de Camus frente a ellos. Cabe destacar que la agitación de la época y la situación en que Camus vive le impulsan a una mayor movilidad que a Kant. Pero, aun así, lo cierto es que Kant no salió de Königsberg en toda su vida salvo en el corto periodo en que trabajó como profesor particular, y Camus no paró de moverse por una “Europa húmeda y negra”¹³ asolada no solo por el nihilismo y el absurdo, como condiciones iniciales, sino por todas sus tremendas consecuencias: guerras mundiales, terrorismo de Estado, explotación colonial, campos de exterminio, etc. Evidentemente estos sucesos históricos le rodean, erosionando su sensibilidad mediterránea a la que dedicó sus páginas más hermosas. Pero no podemos tomar cada uno de ellos y comprobar con mirada clínica cada reacción y cada artículo que Camus dedica aquí y allá –esta tarea podría hacerse y sería de gran interés para ahondar más en la personalidad de Camus, pero habrá de ser en otro lugar-. Tenemos la suerte de contar tanto con los *Carnets*, como con las *Crónicas*, dónde se recogen tanto las notas más personales del autor, como sus artículos de prensa y editoriales de dominio público, respectivamente. En ellos se dejan sentir las grandezas de su carácter, así como sus más hondas miserias; en pocas palabras: son el mapa perfecto para rastrear la actitud que buscamos. Para establecer el marco general desde el cual acceder a la relación de Camus con su tiempo baste con citar algunas de sus palabras más claras a este respecto:

Nada me autoriza a juzgar desde lo alto a una época de la que soy totalmente solidario. La juzgo desde el interior, confundíendome con ella. Pero estoy en mi derecho de decir lo que ahora sé sobre mí y sobre los otros, con la única condición de que no sea para sumarse a la insoportable desgracia del mundo, sino sólo para designar, en los muros oscuros contra los que andamos a tientas, los lugares aún invisibles donde abrir algunas puertas.¹⁴

Ahora bien, como decimos, no podemos dedicarnos a todos los acontecimientos históricos de su época, de los cuales es “totalmente solidario”. Hay que elegir. Si en el caso de Kant la elección estaba más clara, en Camus se nos plantean serios problemas. Optaremos, pues, por elegir según el criterio de la magnitud de los acontecimientos. Eso nos lleva a la segunda Guerra Mundial. Nos cuenta Herbert R. Lottman en su conocida biografía sobre Camus, que en el mes de julio de 1939 nuestro escritor preparaba un viaje “mochilero” a Grecia con la que sería su segunda mujer, Francine Faure. En aquellos días del verano del 39 Camus estaba sumido en su ciclo del absurdo, cuyas obras son *El Extranjero*, *Calígula* y *El Mito de Sísifo*. Por entonces ya trabajaba como corresponsal en Argelia para el *Alger républicain*, periódico “marcado por la ideología de izquierda y que abría sus columnas al punto de vista socialista (incluso comunista) sobre los asuntos franceses e internacionales”¹⁵. Esto le permitió estar en contacto con la Europa previa al estallido de la guerra; sin embargo, como también nos cuenta Lottman, desde la colonia argelina todo cuanto sucedía en el continente se veía tras una capa de niebla¹⁶. Con todo, pese a la información privilegiada de Camus, su papel en el periódico, así como la conciencia que él mismo tenía sobre su trabajo, le hacían centrar la atención ante todo en asuntos locales de Argelia que no atravesaban el Mediterráneo. Pero el caso es que mientras Camus trabaja como periodista, planea su viaje a Grecia

¹³ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 3: Prometeo en los Infiernos en El Verano*. óp. Cit. Pág. 560.

¹⁴ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 3: Crónicas 1948-1953*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 406.

¹⁵ Lottman, Herbert R. *Albert Camus*. Madrid: Taurus, 1994. Pág. 233.

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 253.

con Francine, y edifica el primer estadio de su obra, estalla la guerra y se cierne sobre él la amenaza muy real de perderlo todo. Conmueven estas palabras en *Retorno a Tipasa*:

Y yo, en efecto, no podía remontar el curso del tiempo, volver a darle al mundo el rostro que había amado y que había desaparecido en un día, mucho tiempo atrás. En efecto, el 2 de septiembre de 1939 yo no fui a Grecia, como tenía previsto. A cambio, la guerra vino hasta nosotros y luego cubrió la propia Grecia.¹⁷

Cubrió Grecia no sólo geográficamente, sino también en espíritu al arrogarse el nacionalsocialismo el papel de culminador del espíritu occidental. Al poco de empezar la guerra Camus comienza a trabajar para otro periódico hermanado con el anterior, como redactor jefe, *Le Soir républicain*. Esto lo acerca más al conflicto al ser París la principal fuente de información, pero, aun así, como nos dice Olivier Todd, el otro gran biógrafo de Camus, la desinformación sigue siendo la norma:

Los soviéticos atacan Polonia. El periódico no escapa a las patrañas. Anuncia que Hitler estaría pensando en abdicar en favor de Goering: el Führer se dedicaría a la literatura y a las bellas artes; [...] *Le Soir républicain* acepta los comunicados franceses: treinta aviones alemanes derribados en un día, y otras invenciones. La prensa se contenta a veces con detalles grotescos que corresponden a la inmovilidad de los beligerantes: “Las patrullas alemanas han atacado nuestras líneas con granadas”. Una guerra larvada, con informaciones más bien insustanciales.¹⁸

Si bien es cierto que podríamos hablar de algunas rebeliones previas a la que Camus demuestra ante el conflicto mundial, éstas son personales y limitadas –cabe destacar como excepción la serie de artículos reunidos en *La miseria de Cabilia*, redactados entre el 5 y el 15 de junio de 1939, en los cuales Camus expone las injusticias a que está sometida la mayoría de la población musulmana de Argelia por parte del gobierno colonialista francés-. La 2ª Guerra Mundial supondrá el primer gran grito de rebeldía de Albert Camus frente a un estado de cosas de una absurdidad manifiesta. Tras ser rechazado en el ejército francés debido a su tuberculosis, vendrían las negras noches de París, el miedo por su familia y amigos, Jean-Paul Sartre, Malraux, *Combat*, el periódico clandestino que terminaría por ser célebre entre la resistencia francesa. En fin, que Camus no cesó, mientras duró la ocupación de Francia y la guerra, en su empeño de oponerse a la lógica criminal del nazismo. En *Cartas a un Amigo Alemán* podemos leer la obstinación acompañada de una admirable lucidez en mantenerse fiel a su ideal de justicia, en considerar los matices y sutilezas que separan al nihilismo criminal de ese otro nihilismo nietzscheano –activo- que es el gran inspirador de Camus.

Hermanos míos, ¿qué falta hace el león en el espíritu? [...] Para crearse libertad y oponer un sagrado *no* al deber, hace falta ser león. Crearse el derecho para nuevos valores es la más terrible conquista para un espíritu sufrido y reverente.¹⁹

Efectivamente, no podemos pasar esta sección sin mencionar la influencia de Nietzsche en nuestro escritor. En ningún momento se separó de esta lectura –en el momento de su prematura muerte, según dice Lottman, llevaba en su cartera *La Gaya*

¹⁷ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 3: Retorno a Tipasa en El Verano*. óp. Cit. Págs. 592-593.

¹⁸ Todd, Olivier. *Albert Camus: una vida*. Barcelona: Tusquets, 1997. Pág. 211.

¹⁹ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Planeta De Agostini, 1992. Pág. 43.

*Ciencia*²⁰-, citándole más que a ningún otro y reconociendo siempre cuanto le debe. Hemos pensado que este era el momento de hablar de Nietzsche, porque precisamente en *Cartas a un Amigo Alemán* creemos encontrar la indignación de Camus ante la idea de que, partiendo de una afinidad, su “amigo” alemán, nazi, haya llegado a la justificación del crimen absoluto. Esta afinidad, queremos interpretarla aquí, como una de las semillas que Nietzsche deja en Europa, a saber, la muerte de Dios. La ruptura entre Camus y su “amigo” se produce por la interpretación nihilista y sesgada que los nazis –además de otros muchos- hacen de la filosofía nietzscheana, que termina conduciendo a una guerra absurda y a una segregación racial sin precedentes. Hay que decir que la interpretación que Camus hace de Nietzsche²¹, mucho más justificada y leal que la de los nazis, a nuestro juicio adolece de cierta parcialidad. En cualquier caso, en este fragmento se hace patente la irritación de Camus a este respecto:

Nunca ha creído usted en el sentido de este mundo y de ello ha extraído la idea de que todo era equivalente y de que el bien y el mal se definían a nuestro antojo. [...] Y a decir verdad, a mí que creía pensar como usted, no se me ocurrían argumentos que oponerle, como no fuera un profundo amor a la justicia que, en definitiva, me parecía tan poco racional como la más súbita de las pasiones. ¿Dónde estriba la diferencia? En que usted aceptaba frívolamente desesperar, cosa que yo jamás consentí. En que usted admitía lo bastante la injusticia de nuestra condición como para resolver acrecentarla, en tanto que a mí me parecía, por el contrario, que el hombre debía afirmar la justicia para luchar contra la injusticia eterna, crear felicidad para protestar contra el universo de la desdicha.²²

Camus elegirá el nihilismo afirmativo, creador y liberador, elegirá luchar por la tercera transformación, la del niño, en vez de conformarse con ser un león que siempre niega en tanto expresa su “yo quiero”. Esta elección no es fácil, pues no puede ampararse en ningún historicismo extendido de la época, para justificar el fin deseado. No se trata ni de una esperanza metafísica en un devenir racional del espíritu que olvide el peso de lo concreto, ni de una voluntad ciega de afirmar el poder del hombre en la historia como realidad última, frente a una naturaleza injusta. Se trata de arte, se trata de, en palabras del propio Camus, un desgarrar, es decir, rebeldía.

El arte no es *ni la negación total ni el consentimiento total a lo que es*. Es al mismo tiempo negación y consentimiento, y por eso no puede ser sino un desgarramiento perpetuamente renovado. El artista se encuentra siempre en esta ambigüedad, incapaz de negar lo real y, sin embargo, eternamente dedicado a negarlo en lo que tiene de eternamente inacabado.²³

²⁰ Lottman, H. R. *Albert Camus*. Óp. Cit. Pág. 683.

²¹ Siendo tan justos como podemos, hemos de advertir también que la relación de Camus con Nietzsche cambia de unos a otros textos. Así por ejemplo en *El Hombre Rebelde*, en las páginas que le dedica a Nietzsche encontramos una crítica a la ontología de fondo del “sí absoluto” en orden a las consecuencias para el hombre; sin embargo, creemos ver en otros textos, como en *El Exilio de Helena* o *El Enigma*, una coincidencia con puntos con los que anteriormente se ha mostrado conflictivo. Pero, en fin, no podemos detenernos aquí por una sencilla razón: ambos pensadores se encuentran demasiado próximos a la poesía –en sentido amplio- como para llegar a una conclusión definitiva acerca de sus afinidades y puntos de disensión; de hecho, tomar ese camino, a nuestro juicio, sería un despropósito y una traición a su comprensión de la filosofía y del arte.

²² Camus, Albert. *Obras completas, tomo 2: Cartas a un Amigo Alemán*. Madrid: Alianza, 2013. Págs. 608.

²³ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 5: Discurso de Suecia*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 185. (*Cursiva nuestra*)

Pero, en fin, según lo que venimos viendo, tenemos ya un apoyo para acercar a Camus a ese punto de confluencia con Kant, y que ambos comparten con el espíritu griego: la teoría por sí sola es vana, cuando no nociva para la vida de los hombres; es esencial contemplarla siempre a la luz de la praxis, dejándonos guiar a su vez por un cierto ideal del buen vivir, que en Kant lo encontramos en la capacidad del hombre de actuar moralmente de acuerdo con una ley racional (práctica), y en Camus en ese amor pasional a la justicia que es siempre su punto de referencia. Es evidente que Camus considera que las ideas deben contrastarse con los hechos que de ellas se siguen. Si bajo el lema de justicia se cometen crímenes, se ha de revisar la constitución de la idea. Para él, puesto que lo evidente es lo concreto, lo abstracto ha de comparecer ante esa evidencia. En cuanto a Kant, su esfuerzo en filosofía de la historia se centra en tratar de bosquejar un plan de la naturaleza que otorgue un sentido a las intrigas, matanzas y mezquindades que componen la historia humana y, en este sentido, trata de valorar los hechos a la luz de la idea –que en este caso es la idea de una teleología racional de la naturaleza en lo que al hombre concierne-. Sin embargo, en el noveno principio de la obra citada arriba, expone la motivación principal de su proyecto:

Querer concebir *una historia* según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales constituye, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante: semejante intención sólo produciría una novela. Sin embargo, esa idea podría ser perfectamente utilizable, si admitimos la posibilidad de que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, inclusive en el juego de la libertad humana. Y aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esa organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como *sistema*, lo que de otro modo no sería más que un *agregado* sin plan de las acciones humanas.²⁴

Luego, como vemos, Kant no quiere con esta idea sino aportar un apoyo necesario para mantener a los hombres hermanados en una empresa justa que los reúna en una comunidad moral y, por lo tanto, alejados tanto como sea posible de causarse daños entre sí. Los hechos concretos serán al final los jueces que premien o condenen la idea que los contenía en abstracto. La idea del límite se deja ya sentir; Camus y Kant se dan la mano.

Es mucho lo que queda sin comentar respecto a la vida de Camus: la fama tras la 2ª G. M., la polémica de 1952 con Sartre, el posterior silencio, el galardón del premio Nobel, etc. Sin embargo, este punto no quedaría cerrado sin recordar una última evidencia ya adelantada al inicio: nuestro propósito en estas páginas es, esencialmente, mostrar en qué medida están Camus y Kant hermanados bajo la etiqueta que hemos elegido aquí de “pensadores de los límites de la razón humana”. Kant es un filósofo sistemático, mientras que Camus jamás confió lo suficiente en la razón como para confiar en cualquiera de sus sistemas. Todd rescata estas palabras de una entrevista realizada a Camus:

²⁴ Kant, Immanuel. *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Óp. Cit. Pág. 55.

«No soy un filósofo. No creo suficientemente en la razón para creer en un sistema. Lo que me interesa es saber cómo hay que comportarse. Y más exactamente, cómo puede uno comportarse cuando no se cree ni en Dios ni en la razón»²⁵

Decíamos que queríamos mostrar la distancia que media entre Kant y Camus, a la vez que proponer una cierta afinidad. Estas palabras dan suficiente cuenta de ambas cosas. Kant cree en Dios y en la razón, Camus se esfuerza por mantener abierta la posibilidad de ese enigma frente a la expansión del absurdo, pero no puede aceptar sin más, no puede creer sin sentir ni sin saber. En sus propias palabras, no puede “dar el salto”. Pero en ambos hombres pesa, por encima de todo, la pregunta de “cómo hay que comportarse”; y ambas respuestas, pese a todas las diferencias –que no negamos ni ignoramos-, comparten la noción de límite a modo de fundamento.

²⁵ Olivier Todd, *Albert Camus: una vida*. Óp. Cit. Pág. 747. Entrevista en *Servier*, 20 de diciembre de 1945.

3. El sistema de la filosofía crítica

Expondremos a continuación un esbozo rápido pero preciso de los que juzgamos son los puntos del sistema crítico kantiano en que se manifiesta la necesidad de pensar los límites de la razón y que encontramos, ante todo, en la *Crítica de la razón pura*. Se comprenderá que esta exposición no pueda alargarse hasta abarcar un estudio exhaustivo de dicho sistema, sino que, se la incluye como un apoyo para la comparación que nos ocupa. La intención es, pues, buscar en la obra de Kant el pensamiento de los límites al que nos venimos refiriendo y, a través de él, mostrar que el motor esencial de su filosofía es una preocupación práctica. Asimismo, trataremos de dejar la “puerta abierta” para el diálogo con el pensamiento camusiano, que es, propiamente, el tema de este trabajo. A este respecto bien podemos encontrar en las siguientes palabras de Ortega y Gasset, el sentir que da vida a nuestras reflexiones:

Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación, pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas –κτήσις εἰς αἰεί- que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá.²⁶

Indiciar también, movidos por una honestidad básica, que el ya citado estudio de Longás, *La moderna condición humana*, ha supuesto para nosotros un importante vector guía en la interpretación de algunos puntos de la filosofía de Kant. Hemos tratado de no ceñirnos a él y, siguiendo su propio consejo, hemos acudido al texto capital de Kant, buscando aquello que nos interesa en la reflexión sobre los límites de la razón.

3.1. Sobre la necesidad de la metafísica en el conocimiento

Como hemos visto en el apartado anterior, la filosofía crítica de Kant se enlaza con la ciencia moderna que ha encontrado su expresión en Newton. Es de rigor decir, en primer lugar, que, en este sentido, Kant parte de un optimismo: el conocimiento existe, la ciencia está en posición de establecer verdades acerca del mundo. En efecto, con la nueva ciencia se da un cambio de paradigma respecto a la comprensión clásica del conocimiento, tal vez inconsciente en su fundamento, pero muy real en sus consecuencias. Kant será el encargado de traer a la conciencia la comprensión del nuevo fundamento; éste es el giro copernicano: no es el conocimiento el que se ajusta a los objetos, sino que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento. Los objetos del conocimiento, es decir, los fenómenos, son tal sólo en la medida en que están determinados *a priori* por nuestro aparato epistémico. Lo que las cosas mismas sean, fuera de su relación con nuestro conocimiento, no es problema de la ciencia. Sin embargo, sigue siendo un problema para el conocimiento humano.

²⁶ Ortega y Gasset, José. *Kant (1724-1924). –Reflexiones de centenario*. Madrid: Revista de Occidente, 1936. Pág. 84.

De este modo, el optimismo inicial no es ingenuo, en la medida en que reconoce la existencia del “campo de batalla de estas inacabables disputas” que, “se llama *metafísica*.”²⁷ La antigua “reina de todas las ciencias”²⁸, con el cambio de paradigma, pierde su reinado, siendo la moda en la época “manifestar ante ella todo su desprecio.”²⁹ Ante semejante estado de cosas, Kant ve una oportunidad, incluso una llamada desesperada de la razón humana para emprender “la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento”³⁰. Sí, se parte de que efectivamente *hay* conocimiento. Pero, como culminador del espíritu de la modernidad, su pregunta ante esta evidencia no es acerca de la realidad aprehendida en el conocimiento, es decir, acerca de la verdad, sino sobre cómo éste es posible –luego, acerca de las condiciones para poder hablar de “verdad”-. Es una preocupación por no ser engañado y, para evitar el error, lo primero es saber qué se puede y qué no se puede conocer. Es una filosofía del método:

El deber de la filosofía consiste en *eliminar la ilusión* producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean.³¹

Ahora bien, no debe entenderse por esta filosofía del método, un procedimiento hostil por principio a la metafísica. A menudo se sigue hablando de Kant como del “verdugo de la metafísica”, o, por otro lado, se le tacha de metafísico, según convenga al orador que pone en su boca tales palabras, acompañándolas generalmente con un mal velado desprecio. En cualquier caso, si se quiere entender que el hecho de preguntarse, “si algo así como la metafísica es, en general, al menos, posible”³², implica intenciones homicidas o dogmáticas, nada podremos decir sin incurrir en la inmodestia que supone invitar a una nueva y detenida lectura de los textos de Kant. Pero dejando a un lado ese tipo de interpretaciones, la cuestión reside, pues, en tratar de comprender en qué medida y por qué razones la tan necesaria crítica de la razón pura es metafísica. Si se muestra que, de hecho, la crítica es un quehacer metafísico, se mostrará simultáneamente la necesidad de la metafísica (entendida como crítica) en el conocimiento. En primer lugar, atendamos a una definición clara y precisa que encontramos en las primeras páginas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

Puede llamarse *empírica* a toda filosofía que se apoya en fundamentos de la experiencia, pero la que presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios *a priori* se llama filosofía *pura*. Esta última cuando es meramente formal, se llama *lógica*; pero si se limita a ciertos objetos del entendimiento, entonces se llama *metafísica*.³³

Tradicionalmente la metafísica, es decir, esa filosofía pura sobre ciertos objetos del entendimiento, se ha relacionado con una particular forma de ejercitarse, a saber, aquella que utiliza “principios que sobrepasan todo posible uso empírico”³⁴, y presenta

²⁷ Kant, Immanuel. *CRP*. Óp. Cit. Pág. 7. A VIII.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ib.*, pág. 8.

³⁰ *Ib.*, pág. 9. A XI.

³¹ *Ib.*, pág. 10. A XIII.

³² Kant, I. *Prolegómenos*. Óp. Cit. Pág. 21.

³³ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Fundamentación en adelante)*. Madrid: Espasa Calpe, 2009. Pág. 44.

³⁴ Kant, Immanuel. *CRP*. Óp. Cit. Pág. 7. A VIII.

sus resultados de forma dogmática³⁵, acudiendo a algún subterfugio que los legitime y los aparte de todo examen por parte del tribunal de la experiencia. Cuando Kant reconoce que “todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”³⁶, le concede a ésta la última palabra en los asuntos del conocimiento humano. No obstante, al apostillar “Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”³⁷, está admitiendo la existencia de un conocimiento no empírico, que es independiente de la experiencia. De hecho, y aquí radica una de las geniales intuiciones de Kant, si el conocimiento científico se caracteriza por la universalidad y la necesidad de sus proposiciones y juicios, y, con Hume, se entiende que estos criterios no puede aportarlos la experiencia misma –pues no aporta certeza, sino probabilidad-, deben buscarse en otra parte. Y Kant nos dice que es el uso puro de la razón el que aporta tales criterios³⁸, que son comunes en los juicios de la matemática pura y de la física pura. Luego si se comprueba que existen en el conocimiento humano proposiciones con tales características, se invita a la razón a rastrear las fuentes de las mismas. Y eso es precisamente lo que Kant pretende que sea la *Crítica de la Razón Pura*: la *idea* de un conocimiento científico que se ocupe, no de los objetos del conocimiento, sino de nuestros conceptos *a priori* de los objetos en general o, en otras palabras, del modo en que conocemos en la medida en que tal modo ha de ser enteramente posible según principios *a priori*.³⁹ La crítica es, pues, el intento de encontrar, exponer y determinar en sus límites y extensión tales principios como condiciones de posibilidad del conocimiento en general. A este tipo de filosofar Kant lo denomina *trascendental*.

Nos queda, pues, comparar lo que Kant entiende por trascendental –lo cual sin duda es necesario para el conocimiento-, con lo que denomina metafísica y, a continuación, juzgar la verosimilitud de introducir aquel concepto en el “redil” de éste. Este análisis podría complejizarse si atendiésemos a las muchas palabras que Kant dedica, aquí y allá –y sólo en la *Crítica de la Razón Pura*-, a estos conceptos. No obstante, creemos adecuado simplificar la cuestión atendiendo tan solo al planteamiento inicial de la *Crítica de la Razón Pura*, lo cual nos dará una idea suficiente de lo que venimos planteando en este punto.

En términos kantianos, la metafísica, como pretendida ciencia, es el intento de un conocimiento completo y apodíctico acerca del “Ser supremo y de un mundo futuro, demostrado a partir de principios de la razón pura.”⁴⁰ Este singular intento de alcanzar semejante conocimiento se ha caracterizado hasta Kant, según él mismo entiende, entre otras cosas, por no preguntarse acerca de las condiciones de su posibilidad en relación a los principios de la razón pura de los que se valía. Por eso, nos dice, ha procedido dogmáticamente. Y resulta tanto más curioso, cuanto que es posible comprobar sin dificultad las constantes controversias y contradicciones en que caen los sistemas

³⁵ “[La metafísica] procede inicialmente de forma *dogmática*, es decir, emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo.” *Ibíd.* Pág. 45. B 7.

³⁶ *Ibíd.* Pág. 41. B 1.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.* B 4 y B 5.

³⁹ *Ibíd.* Pág. 58. A 11, B 25.

⁴⁰ Kant, Immanuel. *Prolegómenos*. Óp. Cit. Pág. 55.

metafísicos al compararse unos con otros –o, incluso, dentro de un mismo sistema-. Ahora bien, la razón humana siempre ha comprendido como la más elevada e importante de sus ocupaciones el quehacer metafísico y Kant entenderá que no sin razón: “Es inútil la pretensión de fingir *indiferencia* frente a investigaciones cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana.”⁴¹ Y a propósito de la labor de la crítica de la razón pura, entendida como institución para juzgar los límites de lo que la razón puede efectivamente conocer prescindiendo de toda experiencia, Kant dice:

Este camino –el único que quedaba- es el que yo he seguido y me halaga que, gracias a haberlo hecho, haya encontrado el modo de acabar con todos los errores que hasta ahora habían dividido la razón consigo misma en su uso no empírico.⁴²

El uso no empírico, como hemos visto arriba, es el llamado uso puro, que puede dividirse en lógica y metafísica. Y el camino de Kant –el “único que quedaba”- no es sino el método crítico-trascendental, a saber, la investigación acerca de las condiciones de posibilidad de todo el conocimiento puro enteramente *a priori*. No hace falta citar aquí, pues sobre este punto no hay debate alguno. En consecuencia, la crítica de la razón pura, como propedéutica para una filosofía trascendental, es el camino que le queda a la metafísica por ensayar para entrar en el camino seguro de la ciencia. Sin embargo, la crítica trascendental no amplía el conocimiento metafísico propiamente, pues no se da en ella una ampliación mediante proposiciones sintéticas *a priori*. Pero, como análisis deductivo trascendental (tanto la estética como la analítica trascendental son deducciones trascendentales, esto es, explicaciones “de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos”⁴³), la crítica se inicia y se termina en el ámbito de la metafísica. La idea, entonces, de que un análisis crítico acerca de las condiciones de posibilidad, de los límites y la extensión de este o aquel conocimiento, está presente por completo en el pensamiento kantiano. La metafísica, como crítica, es necesaria para el conocimiento: al delimitar los límites de aquello que puede ser ciencia, inmediatamente, esta metafísica, crítica para consigo misma, descubrirá el amplio campo de batalla del uso puro práctico de la razón, trasladando allí sus “inacabables disputas”. Estas palabras de Kant manifiestan el pensamiento que aquí hemos desarrollado:

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada.⁴⁴

⁴¹ Kant, Immanuel. *CRP*. Óp. Cit. Pág. 8. A X.

⁴² *Ibíd.* Págs. 10-11. A XII.

⁴³ *Ibíd.* Pág. 121. A 85. Hemos de añadir, que, en el caso de la estética trascendental, la deducción del espacio y el tiempo, siendo trascendental en el sentido recién citado, no se ocupa de cómo conceptos *a priori* pueden referirse a objetos, dado que espacio y tiempo no son conceptos puros, sino intuiciones puras. Esta aclaración, pensamos, mantiene por completo el significado que Kant le da a la deducción trascendental.

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 21. B XVIII.

3.2. Los usos de la razón

Tal vez no sea exagerado afirmar que la aportación de Kant que más ha calado en la filosofía posterior a él, es la distinción en los usos de la razón. La *Crítica de la Razón Pura* no es meramente un análisis de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento teórico, sino que merced a dicho análisis, se abre un nuevo universo filosófico, a saber: el del uso práctico de la razón. Hay un nexo, pues, entre la reflexión propiamente epistemológica (uso especulativo), y la teoría moral (uso práctico). Evidentemente la llamada “utilidad negativa” de la crítica, es, quizá, la parte que mejor se adapta a la sensibilidad post-ilustrada. Dicha utilidad “nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa.”⁴⁵, lo cual, por sí solo es una vía directa al nihilismo. Esto se comprende a la luz de la idea que está en el centro de este trabajo acerca de la finalidad del conocimiento, es decir, la necesidad de una praxis –una vida- con sentido. Los hechos por sí mismos, como materiales de una supuesta experiencia neutra y objetiva no pueden aportar al hombre más que meros datos disgregados, simple enumeración vacía. Si son todo a cuanto podemos aspirar, hay que renunciar al sentido, esto es, aceptar el nihilismo como la única vía verosímil.

Pero esta idea acerca de la experiencia no es la idea de Kant, quien, de hecho, la juzgaría por entero equivocada. Los hechos –o fenómenos-, como ya hemos dicho, sólo son tal en la medida en que están determinados *a priori* por nuestra razón. En ellos ya hay algo de nosotros. Pero, por ahora, todo cuanto “hay de nosotros” son intuiciones y categorías teóricas. Por decirlo metafóricamente, nos hermanamos con el mundo en la lógica, pero en nada más. Este hermanamiento, claro, no ha de entenderse en sentido estricto, lo cual equivaldría a aceptar aquel supuesto base del racionalismo: que el lenguaje lógico-matemático de la razón es el lenguaje esencial de la realidad⁴⁶. Kant, precisamente, en su síntesis de empirismo y racionalismo, al comprender la experiencia como la piedra de toque de todo conocimiento seguro, se aleja de esta hipótesis. Por lo tanto, con nuestra metáfora tan sólo llamamos la atención sobre un punto de conexión de la razón humana con el mundo, que no es sino la determinación *a priori* de los objetos del conocimiento por parte de la razón. No hace falta ser un gran conocedor del espíritu humano para comprender que esto no es suficiente para desarrollar una existencia plena con sentido. Pero no conviene por el momento adelantarse sin haber puesto en claro la distinción en los usos que la razón hace de sus objetos.

El reconocimiento de la diferencia entre una razón teórica y una razón práctica se remonta a la Antigüedad, particularmente a Aristóteles:

Distingamos ahora, sobre la dotada de razón, de la misma manera: quede supuesto que son dos las partes dotadas de razón: una con la que consideramos, entre las-cosas-que-son, aquellas cuyos principios no pueden ser de otra manera; y la otra, con la que consideramos aquellas que pueden serlo.⁴⁷

⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 24. B XXIV.

⁴⁶ Longás, Fernando. *La moderna condición humana*. Óp. Cit. Pág. 32.

⁴⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza, 2011. Pág. 182. 1139a.

En efecto, Aristóteles reconoce dos “partes intelectuales”⁴⁸ en el hombre, compartiendo ambas la función de alcanzar la verdad, pero siendo en cada caso la verdad a alcanzar de distinto tipo. La parte racional del alma, la más elevada para Aristóteles, tiene una potencia científica de orden teórico, y otra potencia deliberativa de orden práctico; a ésta le corresponde deliberar la recta tendencia de la acción, y a aquella el discernimiento entre lo verdadero y lo falso. En este punto cabría precisar más, pero no es este lugar para ello. Baste con decir que el método de proceder aristotélico, como explorador y taxidermista del alma, puede ser, con razón, comprendido como mera investigación psicológica –al menos, desde el sistema kantiano-. En Kant, en cambio, el enfoque es del todo distinto, puesto que el estudio crítico de la facultad de la razón pura en general, se propone a sí mismo, de forma explícita, distinto de toda psicología. La psicología es una disciplina empírica, mientras que la crítica se presenta como un estudio de filosofía trascendental, cuya investigación prescinde por principio de toda determinación o condición empírica. Para Aristóteles hay, efectivamente, partes del alma humana, que se pueden estudiar como partes de una naturaleza humana eterna y accesible a una indagación científica. En Kant, como acabamos de decir, se trata de investigar la razón pura con independencia de todo lo empírico, incluida cualquier posible psicología o naturaleza humana. Sin embargo, parece inevitable reconocer en la distinción planteada por Kant, la inspiración aristotélica, y más sabiendo el profundo conocimiento de Kant sobre la filosofía clásica.

Pues bien, habiendo comprobado Kant que la ciencia moderna limita las posibilidades del conocimiento humano a lo fenoménico, desechando aquellas cuestiones metafísicas que, realmente, no pueden ser indiferentes al pensamiento humano, es natural que la crítica de la razón pura tenga una profunda preocupación filosófica. La *Crítica de la Razón Pura*, decíamos, no se ocupa únicamente de los límites del conocimiento que aspire a convertirse en ciencia (en sentido moderno), sino que, en su origen mismo, se pregunta por ese “destino singular” de la razón, es decir, por la legitimidad de la razón para traspasar el límite de la experiencia. El punto de partida es que, mientras que la ciencia moderna ha encontrado el camino seguro del conocimiento, la metafísica sigue anclada en un esquema tradicional que cae en contradicciones, precisamente por hacer un uso especulativo de sus conceptos más allá de la experiencia. ¿Significa esto que, al fundamentar la nueva ciencia, Kant “acaba con la metafísica”? Ya hemos visto en el apartado anterior que no es así; antes bien, la preocupación esencial de Kant revitaliza la metafísica comprendiéndola de un nuevo modo. Y la revitaliza, antes que nada, con la distinción que nos ocupa y que en pocos lugares queda mejor expresada que en las siguientes palabras:

Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias [las que se ocupan de objetos], tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto; o bien para *determinar* simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*.⁴⁹

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 184. 1139b.

⁴⁹ Kant, Immanuel. *CRP*. Óp. Cit. Pág. 16. B IX, BX.

Y, mucho más adelante, hacia el final de la dialéctica trascendental, dice lo siguiente, adelantando ya la naturaleza de esta importante distinción:

Me limitaré a definir aquí los conocimientos teórico y práctico del modo siguiente: el teórico es aquel en virtud del cual conozco lo que *es*; el práctico es aquel en virtud del cual me represento lo que *debe ser*.⁵⁰

Estos dos modos de relacionarse la razón con objetos, responden a dos usos que la razón hace de los mismos. No hay, como se ha interpretado en más de una ocasión, dos razones, o dos partes racionales –como podría pensarse, tal vez, en Aristóteles–, sino una única razón, que actúa de diversos modos según la intención que tenga en cada momento. Tampoco hay algo así como una especie de desdoblamiento de nuestro psiquismo en dos “yoes”, uno de los cuales actuaría según las leyes de la naturaleza, siendo el otro libre y autónomo respecto de éstas. Estas interpretaciones a menudo se sostienen, más como asertos que como argumentos, mostrando generalmente la falta de seriedad en la reflexión de la lectura de nuestro pensador. Aquellos que defienden que la *Crítica de la Razón Pura* es una mera fundamentación de la ciencia de Newton, una limitación de la razón cuyas consecuencias lógicas son el positivismo y el materialismo mecanicista, que, en fin, no ven más utilidad en la crítica que la muerte de la metafísica y, tal vez, una postrera pedagogía secular, son los que se empeñan en hablar del uso práctico de la razón como un ensueño de Kant, o como un añadido arbitrario “metido con calzador”. No podemos ocuparnos aquí por completo de subsanar tales interpretaciones, sino tan solo en la medida en que exponemos nuestra lectura. Sin embargo, no podemos dejar de decir que, quede o no quede uno convencido por el sistema de Kant, no se puede aceptar esta interpretación sin aceptar a su vez un sesgo, ahora sí, arbitrario, naciente en el gusto o la opinión particular del interprete. No hay más que atender a la primera página de la *Crítica de la Razón Práctica* para entender a lo que nos referimos:

Ahora bien; el concepto de la libertad, una vez establecida su realidad por una ley apodíctica de la razón práctica, forma la clave de la bóveda de todo el edificio del sistema de la razón pura, aun comprendiendo en ella la especulativa y todos los demás conceptos (los de Dios y de la inmortalidad) que están sin apoyo en ella, en cuanto puras ideas, que hallan su lazo de unión en este concepto y reciben con él y por él la consistencia y la realidad objetiva que les faltaba; es decir, que su *posibilidad* se prueba por la realidad de la libertad y por la manifestación, por la ley moral de esta idea.⁵¹

Esta cita nos dice, antes de nada, que la conexión existente entre la crítica de la razón pura especulativa y la teoría moral a que da lugar la crítica de la razón pura práctica, es una conexión que no puede obviarse sin que pierda sentido todo el conjunto. Esto no significa, ni mucho menos, que haya que quedar automáticamente convencido, como si el entendimiento fuese una pendiente, del todo, por la aceptación de los primeros pasos. Es verosímil y legítimo quedar convencido por la intuición genial del “giro copernicano” en la filosofía y, por otra parte, poner en duda el desarrollo de la teoría moral. Lo que queremos indicar no es más que una precaución sin la cual, como dice Ortega y Gasset, se corre el riesgo de ser kantiano sin saberlo. Esta precaución consiste, sencillamente, en tomarse la molestia de reflexionar con sinceridad y

⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 525. A 633, B 661.

⁵¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. (CRPr en adelante). Barcelona: RBA, 2002. Págs. 7-8.

rigurosidad sobre la conexión de la que venimos hablando entre los usos de la razón, en vez de aceptar fácilmente la limitación del uso especulativo, y olvidar, con igual facilidad, que, si Kant realizó tal limitación, fue con vistas a la liberación del uso práctico-filosófico. También es importante señalar que el uso práctico-filosófico recibe este nombre por una buena razón: lo práctico hace referencia a la acción fundamentada en la idea de la libertad, mientras que lo filosófico se refiere a aquello que aun no pudiendo ser conocido en sentido especulativo, sí que puede ser pensado y representado fuera de los límites de la experiencia. Esto no es que sean dos usos distintos del uso práctico, sino que la posibilidad de pensar algo aún sin determinarlo *a priori* dentro de los límites de la experiencia es una condición para representarnos la libertad, que a su vez es el fundamento de la acción moral.

Para decirlo con palabras sencillas, el uso teórico es el uso científico y el uso práctico es el uso filosófico-moral. Existe, pues, una doble perspectiva de una misma razón. Por poner un ejemplo simple, pero que a menudo se utiliza confusamente, pensemos en un hombre que va conduciendo y se encuentra con una señal de tráfico redonda con el número “50” en fondo blanco, rodeado por un círculo rojo. En ese momento, el conductor usa su razón teóricamente para conocer el significado de esa señal –que habría aprendido previamente- y, al mismo tiempo, juzga si debería o no debería hacer caso de la misma, empleando su capacidad práctica.⁵²

Ya hemos especificado concisamente la diferencia entre los dos usos de la razón, en cuanto al tratamiento que hacen de sus objetos. El uso teórico hace de sus objetos, objetos de conocimiento –fenómenos-, determinándolos *a priori*, de acuerdo a las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. En cambio, el uso práctico, se refiere a “todo lo que es posible mediante la libertad”⁵³, y se ocupa de “convertir en realidad” aquello que puede ser pensado por la razón sin contradicción, pero que no puede estar dado en la experiencia.⁵⁴

Si decíamos al principio que esta distinción entre los usos de la razón es, probablemente, la aportación del sistema kantiano que más ha calado en la filosofía posterior es porque ella ha abierto la puerta a la moderna filosofía de la historia –las verdades de la razón no están dadas de antemano en la naturaleza, sino que hay que perseguirlas en la historia-, y también al existencialismo –repensar y replantear aquellas preguntas de la razón que superan sus propias capacidades cognitivas-, y a muchos otros pensamientos. A menudo se ha querido ver en la moral kantiana un punto de apoyo para

⁵² El uso práctico de la razón es más complejo de lo que damos a entender este ejemplo. En la medida en que se ocupa de la determinación de la voluntad, del cálculo de medios-fines, del problema de la libertad, en fin, de la praxis, su exposición, aún muy resumida, en este momento nos alejaría de la cuestión que nos ocupa. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que el uso práctico de la razón no es un momento “separado” de la acción, sino que *constantemente* se desborda en ella.

⁵³ Kant, Immanuel. *CRP*. Pág. 627. A 800, B 828.

⁵⁴ En una cita esencial Kant dice lo siguiente: “El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere de algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico.” *Ibíd.* Pág. 25. B XXVII.

la defensa de los valores liberales –Berlin-, pero resultando también apta para una lectura comunitarista. En cualquier caso, es merced a esta distinción, más allá de cómo el mismo Kant la comprendió, que la filosofía pudo continuar sin estancarse definitivamente en las querellas entre empiristas escépticos y racionalistas dogmáticos.

3.3. Los límites del conocimiento científico

Ya hemos adelantado en los puntos anteriores, en gran medida, que el conocimiento para entrar en el camino seguro de la ciencia tiene que respetar ciertos límites, y que estos límites son, básicamente, los de la experiencia. Pero no puede, sin embargo, concederle a la experiencia toda la autoridad en el conocimiento, pues, tal como Hume comprendió, esto nos llevaría a un conocimiento meramente probabilístico, y las proposiciones universales y necesarias de la física de Newton no podrían explicarse. Kant toma la crítica de Hume a la noción de causalidad, pero la limita para no dejar los fundamentos de la ciencia por los suelos. En efecto, la noción de causalidad significa una conexión absolutamente necesaria en el conjunto de la experiencia empírica; conexión que esa misma experiencia no prueba. Hume concluye que la necesidad que pensamos en el concepto de causa, es una necesidad subjetiva, humana, pero que, por costumbre y conveniencia, hemos convertido en objetiva –sin fundamento real-. Pero Kant, ferviente defensor de las posibilidades reales de la ciencia para aportar un conocimiento seguro, en vez de quedarse en el planteamiento de Hume, ve en su crítica a la causalidad la ocasión⁵⁵ para plantear la siguiente pregunta: ¿cómo es posible pasar de la experiencia concreta y accidental al conocimiento universal y necesario? Y su respuesta, como hemos visto, es el giro copernicano. Hay dos fuentes de conocimiento: la experiencia y la razón pura; y de su confluencia resulta el objeto de conocimiento científico, el fenómeno. La experiencia no es, por lo tanto, objetiva en sí misma, ofreciéndonos directamente su verdad que nosotros tratamos de captar con neutralidad. Es una construcción de aquello que nos es dado en la experiencia y que recibimos mediante la afectación de nuestra sensibilidad, y lo que nuestra razón produce por sí misma *a priori* al ser afectada por eso que nos es dado –y de lo cual no sabemos nada sino en la medida en que nos afecta-. A eso es a lo que Kant llama fenómeno; lo opuesto al noúmeno: aquello que no es susceptible de conocimiento (al menos, teórico). Así la universalidad y necesidad de las proposiciones científicas viene dada por lo que la razón pura aporta y, sin embargo, no se extravía en dogmatismos, al tener que estar referida *siempre* a fenómenos –objetos de una experiencia posible-. Lo que nos viene dado por la experiencia nos permite ampliar nuestro conocimiento de forma sintética, pero es aquello que la razón pone *a priori* en dicha experiencia lo que aporta universalidad y necesidad, que, para Kant, son los criterios indiscutibles de un conocimiento seguro.

⁵⁵ “Lo confieso de buen grafo: la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente. [...] Si uno parte de un pensamiento fundado, aunque inconcluso, que algún otro nos ha legado, bien se puede esperar llegar más lejos, al continuar la meditación, de lo que llegó el hombre perspicaz a quien se debe la primera chispa de esa luz.” – Kant, Immanuel. *Prolegómenos*. Óp. Cit. Pág. 29.

Si la razón no pusiese nada por sí misma de modo enteramente *a priori*, la experiencia sería una pura sensación constante e indescriptible, de la que ni siquiera sería posible emitir juicios con un mínimo de sentido –luego, no existiría conocimiento alguno-. Si, por otra parte, la razón pura se identificase por completo con una realidad absolutamente racional, la experiencia de la multiplicidad sensible y los problemas que ello conlleva no podría explicarse, a no ser bajo el supuesto de una voluntad malvada que quisiera engañarnos (este sería, en esencia, el argumento del genio maligno de Descartes), lo que induce de inmediato una duda difícilmente superable acerca de la razón misma –sea la nuestra o la del mundo-. Luego, en definitiva, Kant propone un sistema que encaja en aquellas palabras de Camus: “[...] es la razón lúcida que comprueba sus límites.”⁵⁶

Este punto es el que a nosotros más nos interesa enfatizar para el presente trabajo. La razón no es, en ningún caso, impotente; hay un campo en el que efectivamente tiene su dominio y su poder, dónde se desenvuelve con soltura, legítimamente, aportando al ser humano una parcela de seguridad en un universo de ilimitadas posibilidades. Pero ese campo de validez está delimitado por la experiencia tal y como la hemos expuesto. Si aceptamos la idea camusiana de que “comprender es, ante todo, unificar”⁵⁷, los límites que señala Kant al conocimiento indican hasta dónde y de qué modo es posible unificar “los espejos cambiantes de los fenómenos”⁵⁸. Sin embargo, este ámbito de seguridad científica implica dejar fuera de sí aquellas preguntas que la razón se plantea como las más urgentes. Se limita a ser “una descripción que es cierta, pero que no me enseña nada”⁵⁹, entendido esto en el sentido de que la ciencia por sí sola no basta para hacer del mundo un lugar más apto para una vida humana, contradictoria, mezcla de lógica y pasión, de esperanza y ansiedad. Quedarse únicamente con este ámbito equivaldría a renunciar a una parte importante de lo que somos, aun cuando no acabemos de comprender el significado total de ese “somos”. Kant al liberar mediante la crítica el uso práctico de la razón, no está simplemente abriéndose un espacio para desarrollar su formalismo moral, sino que está plantando cara a este problema. Está estableciendo una relación temporal en la búsqueda y conquista de la verdad, luego está haciendo de la ciencia, pero también de la moral y la política, procesos históricos. Y todo ello sin renunciar al reconocimiento de toda la esfera de la naturaleza⁶⁰, en un esfuerzo por reunir sistemáticamente naturaleza e historia en una estructura armónica. Digamos que la utilidad negativa de la *Crítica de la Razón Pura* se ocupa de los límites del conocimiento, siendo su utilidad positiva la apertura hacia la comprensión de posibles sentidos para la vida.

3.3.1. Más allá de los límites: metafísica como disposición natural y la verdad como proceso histórico

⁵⁶ Camus, Albert. *Sísifo*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 254.

⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 226.

⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 227.

⁵⁹ *Ibíd.* Pág. 229.

⁶⁰ Muchos son los fragmentos de Kant que testimonian este reconocimiento, pero, a nuestro juicio, en ninguno como en las primeras páginas de su *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*.

Las preguntas que van más allá de los límites de la experiencia, hemos dicho, con Kant, que no pueden serle indiferentes a la razón humana. Tales preguntas insisten en mantenerse y cuanto más trate uno de ignorarlas, tanto más le acosan, aun a su pesar. Si no erramos en la idea que está en la base de nuestro trabajo a modo de hipótesis, a saber, que tanto Kant como Camus acuden a la noción del límite movidos por una profunda preocupación filosófico-práctica, habremos de poder mostrar, en cada uno de ellos, el alcance de lo que entienden por límite y, ante todo, sus consecuencias. Ya hemos visto la explicación de Kant acerca de los límites del conocimiento –experiencia de fenómenos-, pero quedan ahora por extraerse algunas de las implicaciones que nos interesan.

En primer lugar, hemos de hablar de la *metaphysica naturalis*: la metafísica como disposición natural. Hemos dejado a un lado este concepto deliberadamente hasta este momento para ocuparnos de él con precisión y esmero, en vez de incluirlo, como podría pensarse, en el punto que se ocupaba de la necesidad de la metafísica en el conocimiento. La pregunta acerca de la posibilidad de ciencias como la matemática o la física puras viene acompañada de su realidad efectiva. Tales ciencias existen y ya *han alcanzado* el camino seguro. Sin embargo, la metafísica como ciencia no existe realmente y en la pregunta por sus condiciones de posibilidad se encuentra implícita la duda acerca de su posible existencia. Así, la crítica de la razón pura conduce inevitablemente a la pregunta por el carácter científico antes que a la existencia fáctica del objeto de su crítica –la cual queda probada o refutada por la experiencia-.

No obstante, de alguna forma se puede considerar esa *especie de conocimiento* como dada y, si bien la metafísica no es real en cuanto ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural (*metaphysica naturalis*).⁶¹

La ya citada frase que abre el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* llama la atención sobre esto mismo cuando habla del destino singular de la razón. La pretensión de eliminar la metafísica del espectro humano es vana, en la medida en que quisiera renunciar a preguntas inmanentes a la existencia de la razón. El positivismo y neopositivismo, queriendo ser una mera epistemología de la ciencia, no pueden evitar recaer en planteamientos metafísicos de corte escéptico. Esta comprensión de la metafísica como disposición natural creemos que también es común a Kant y Camus. Éste último, nos dice, directamente que “los métodos implican metafísica”⁶² y algunas páginas más adelante en la misma obra, en una nota al pie dice:

Hasta las epistemologías más rigurosas suponen metafísica, hasta el punto de que la metafísica de una gran parte de los pensadores de la época consiste en no tener sino una epistemología.⁶³

El hombre no puede, pues, renunciar a la metafísica sin renunciar a sí mismo. La *Crítica de la Razón Pura* como filosofía del método, encuentra esta verdad ya en su primer momento. No hay más que lanzar una mirada a cualquier pueblo del mundo para comprobar que, efectivamente, en el entramado de la vida individual y social late, con

⁶¹ Kant, Immanuel. *CRP*. Óp. Cit. Pág. 55. B 21.

⁶² Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 222.

⁶³ *Ibíd.* Pág. 250.

mayor o menor presencia, una metafísica –o varias-. Kant al estudiar filosofía y formarse en la metafísica de Wolf toma contacto con la problemática de la metafísica al querer alcanzar el rango de ciencia. Pero, simultáneamente, comprende la necesidad de esta disciplina de la razón para la vida humana. Cuando decimos que el hombre quiere comprender el mundo para poder vivir una vida con sentido en él, el sentido de este “comprender” va más allá de lo fenoménico, adentrándose siempre en las aguas agitadas de la metafísica.

En efecto, la razón humana avanza inconteniblemente hacia esas cuestiones [metafísicas], sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo. [...] Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo.⁶⁴

No ha de entenderse que Kant al hablar de la metafísica como disposición natural esté diciendo que lo propio de la naturaleza humana es el cuestionar metafísico. Evidentemente estas preguntas son immanentes a cualquier conciencia racional, pero no son un rasgo distintivo y exclusivo de “lo humano”. De ahí la importancia que tiene el hecho de que el objeto de estudio para Kant no sea la razón humana sino la razón pura. El hombre, en tanto que ser dotado de razón, ha de tener contenidas las posibilidades de su pensamiento en general dentro de la razón pura, si bien, ésta ha de comprenderse, una vez sometida a crítica, dentro de lo humano. Esta cuestión queda sintetizada con claridad en las palabras de Longás: “Toda la filosofía de Kant versa sobre la subjetividad humana trascendentalmente considerada.”⁶⁵

Y un tema fundamental, si no el más fundamental, de la subjetividad humana es la conciencia de su finitud. El problema de la inmortalidad –una de las ideas de la razón pura- frente a la muerte del cuerpo ha sido uno de los ejes de toda la metafísica existente. Y no es de extrañar dada la angustia que le produce a la razón humana comparar lo elevado de sus aspiraciones con lo pobre de sus posibilidades físicas; lo que puede pensar con lo que puede efectivamente conocer y realizar. Esta conciencia de finitud es paradigmática de la modernidad occidental, pues en la Antigüedad la cosmovisión natural era de una eternidad immanente, y en el periodo cristiano la conciencia estaba volcada a una trascendencia religiosa. Solo al poner en duda la capacidad de la razón para afirmar por sí misma tales conclusiones, sin acudir a la fe o a la tradición, toma el hombre conciencia de la posibilidad de que tras la muerte del cuerpo no exista algo así como una permanencia. Ni Descartes, ni Spinoza, ni Kant llegarán a plantear tal problema en estos términos violentos, pero en todos ellos late la preocupación.

Particularmente en Kant encontramos una curiosa comprensión de la historia humana, tanto de la realidad de su conocimiento como de su realidad política, moral y religiosa. La matemática y la física son para Kant disciplinas que cuentan con su parte pura (racional-*a priori*) y que han alcanzado el camino seguro de la ciencia. Nótese el “han alcanzado”. El método de tales ciencias para procurarse verdades no siempre fue seguro, sino que es gracias al esfuerzo de generaciones de hombres que pudieron encontrar un suelo firme sobre el cual avanzar.

⁶⁴ Kant, Immanuel. *CRP*. Óp. Cit. Pág. 55. B 21.

⁶⁵ Longás, Fernando. *La moderna condición humana*. Óp. Cit. Pág. 118.

La *matemática* ha tomado el camino seguro de la ciencia desde los primeros tiempos a los que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Pero no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica –en la que la razón únicamente se ocupa de sí misma- el hallar, o más bien, el abrir por sí misma ese camino real. Creo, por el contrario, que ha permanecido mucho tiempo andando a tientas (especialmente entre los egipcios) [...] La ciencia natural tardó bastante más en encontrar la vía grande de la ciencia.⁶⁶

Ya hemos visto cómo la revolución científica y su explicación por parte de Kant suponen un nuevo modo de comprender la realidad. La verdad de lo real no está dada de antemano –no todo lo real es racional, ni todo lo racional real⁶⁷-, sino que, en lo fenoménico, la verdad se enriquece al comprenderse como un campo de ilimitadas posibilidades, puesto que se compone de la confluencia de nuestra capacidad de determinar *a priori*, por un lado, y un algo que nos es dado por otro. Al no poder determinar ese algo que nos es dado más allá de su mera existencia –pues si nada nos fuese dado, nada podría conocerse-, cabe esperar con verosimilitud una trayectoria científica cada vez más especializada que vaya abriendo parcelas de lo real al conocimiento humano, probablemente, sin llegar jamás a agotar lo real. Afirmar la existencia de la cosa en sí, aun siendo imposible conocerla, es una de las más importantes afirmaciones de Kant. Longás lo señala con estas palabras:

La distinción entre fenómeno y *noúmeno*, si bien subraya la imposibilidad de un conocimiento de las cosas en sí mismas, no obstante, dicha distinción acusa (función ostensiva) la realidad de ellas, toda vez que su función primordial es poner límites al uso especulativo de la razón; carecería de todo sentido la función de limitar, que de hecho posee esta distinción, si no existiera ese algo que se resiste a ser objeto de conocimiento.⁶⁸

En efecto, la noción misma de límite establece implícitamente un “fuera” y un “dentro”, por así decir, que propiamente se corresponden con la comprensión del objeto como cosa en sí, de un lado, y del objeto como fenómeno de otro⁶⁹. Si se negase alguno de los términos, lo fenómeno o la cosa en sí, la noción de límite resultaría vacía y estéril. Además, como ahora veremos, esta distinción es la condición no solo del sentido de la limitación del uso especulativo, sino de la posibilidad de la ampliación del uso práctico.

Cuando en la conclusión a la *Crítica de la Razón Práctica* nos habla Kant del cielo estrellado que llena su alma de admiración por “la contemplación de una multitud innumerable de los mundos” que “anonada mi importancia y casi la aniquila”⁷⁰, se hace patente de un modo explícito la inagotabilidad de la realidad y, por ende, la comprensión de la verdad siempre a la luz de este proceso progresivo de determinación-

⁶⁶ Kant, Immanuel. *CRP*. Óp. Cit. Pág. 17. BX-XII.

⁶⁷ Esta famosa frase de Hegel, nace, en cierta medida, como una crítica a la filosofía moral de Kant.

⁶⁸ Longás, Fernando. *La moderna condición humana*. Óp. Cit. Pág. 104.

⁶⁹ “Si queremos llamar nómeno a este objeto por no ser sensible su representación somos muy libres de hacerlo. Pero, como no podemos aplicarle ninguno de los conceptos de nuestro entendimiento, esa representación sigue estando vacía para nosotros. No sirve más que para *señalar los límites* de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierto un campo que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro.” Kant, Immanuel. *CRP*. Pág. 294. A 289, B 345. *Cursiva nuestra*.

⁷⁰ Kant, Immanuel. *CRPr*. Óp. Cit. Pág. 165.

descubrimiento-conocimiento. Este es el primer sentido según el cual la verdad es un proceso histórico.

Pero aún hay otro sentido que, como es fácil deducir, tendrá que ver con el uso práctico de la razón. Recordemos que este uso es el que nos garantiza la posibilidad de pensar aquello que no podemos conocer –siempre que sea un pensamiento posible, que no contradiga los principios lógicos del entendimiento-; que es posible reflexionar sobre ideas que nuestra razón se representa motivada por su disposición natural a pensar metafísicamente, y no solo que es posible, sino que es necesario. Pero ahora que, tras la crítica, sabemos que la razón pura no puede elevarse en su uso especulativo por sobre los límites de la experiencia, esta reflexión recae del lado del uso práctico. Estas representaciones cuyo objeto nos es desconocido por indeterminable, puesto que su objeto es, precisamente, la cosa en sí, lo *nouménico*, guardan una relación práctica con la razón, es decir, una relación que ha de ser comprendida siempre en el marco de la acción humana. Cuando leíamos la cita en la que Kant dice que el uso práctico trata de convertir en realidad el objeto que se representa se refería justo a esto.

El saber humano, entendido en sentido clásico, es decir, abarcando no solo el conocimiento científico, sino también todo aquello que los hombres creen, piensan, sienten, etc., en cada uno de sus campos siente la preocupación por la verdad, ya sea esta preocupación un ardid que oculta una función de supervivencia (Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), ya sea motivada por otros intereses más “nobles”. En cualquier caso, nuestra hipótesis extraída tanto de Kant como de Camus, repetimos, es que toda búsqueda de la verdad está orientada a darle a la vida un sentido. Acudiendo de nuevo a Albert Camus, éste nos dice que

Para un hombre, comprender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. [...] Del mismo modo, el espíritu que trata de comprender la realidad no puede considerarse satisfecho salvo si la reduce a términos de pensamiento. Si el hombre reconociese que también el universo puede amar y sufrir, se reconciliaría.⁷¹

La ciencia puede, efectivamente, adaptar una parte de la realidad al esquema racional. Pero el ser humano no es solo razón pura. Y aún si lo fuese, la ciencia no puede unificar toda la realidad bajo un solo y único principio que lo explique todo y le dé un sentido de una vez y para siempre. Y Kant es el primero en clarificar esta conciencia del límite, de la cual Camus es, a nuestro juicio, su más lúcido heredero. Sin embargo, Kant no solo se queda en esta limitación del conocimiento, sino que trata de dibujar un horizonte racional en el que sea posible la apertura a un sentido para la vida. Ya dijimos que a menudo se ha acusado a Camus de “profeta del absurdo”, como una etiqueta que designaría a un pensador que defiende la ausencia de todo posible sentido. Las citas que desmienten esta idea son tantas que ocuparían este trabajo por completo. Pero, de esto nos ocuparemos más adelante. Por ahora basta con indicar que nuestros dos pensadores coinciden, por un lado, en esforzarse en comprender y aceptar los límites de la razón y, por otro, en rastrear dentro del universo humano una actitud o una razón que permita edificar una vida con sentido.

En el caso de Kant, decíamos que la verdad como proceso histórico no solo tiene sentido en el ámbito especulativo, sino también en el práctico. Cuando la razón se eleva

⁷¹ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 227.

hasta pensar el mundo como una totalidad, o al sujeto como un ente sustancial, aun haciendo un uso indebido de las categorías del entendimiento, está manifestando una necesidad interna, a saber, la de la comprensión de la realidad que otorgue sentido a la vida. El progreso mismo de la ciencia –dogma de todo el positivismo- es una noción de orden metafísico o, en palabras del profesor Longás, una “aventura metafísica de la razón.”⁷² Las verdades prácticas, como por ejemplo, y ante todo, la libertad, si bien no pueden demostrarse en sentido especulativo, la acción humana, cuando se apoya en justificaciones morales o en discursos ético-jurídicos, está convirtiendo constantemente en real ese concepto. Kant trata de ser coherente y consecuente: en vez de negar la libertad por no poder deducirla como categoría del uso científico de la razón, se esfuerza por deducirla en otro orden racional diferente. La *Crítica de la Razón Práctica* se dedica por completo a esta tarea, así como también dan cuenta de ella la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Metafísica de las costumbres*, y todos sus opúsculos sobre filosofía de la historia. Negar la libertad sería absurdo cuando a cada momento actuamos como si fuéramos realmente libres. Sin embargo, hemos de reconocer que el problema de la libertad en Kant es complejo en demasía como para ocuparnos con propiedad aquí de él. Basta con decir que Kant no intenta traicionar el ejercicio de la razón, en ninguno de sus dos usos, sino que, como hemos dicho, trata de ser coherente y sistemático.

Entonces, para terminar, tenemos que el uso práctico, trata de encontrar sus verdades mediante la acción –y más concisamente, la acción moral-. Pero esta tarea, no solo no alcanzará nunca el camino seguro de la ciencia –pues nada tiene que ver con ella ni con su método-, sino que, probablemente nunca encuentra una sola de sus verdades en el mundo de la experiencia. Descansará siempre en la necesidad subjetiva de la razón de pensar ideas y conceptos de los que no puede demostrarse que tengan un objeto correspondiente en alguna experiencia posible. Sin embargo, ese es el “destino singular” de la razón: hacerse preguntas y tratar de responderlas como mejor pueda. Sólo que ahora sabemos, gracias a Kant, que para responder esas preguntas se ha de acudir a la acción y al conocimiento práctico en vez de al razonamiento especulativo. Esto nos conduce de nuevo a la historia. Este perpetuo perseguir los ideales de la razón a través de la acción, como búsqueda de la verdad y de un horizonte de sentido, solo puede comprenderse en el amplio terreno de la historia humana, siendo ésta el escenario privilegiado para la interpretación de la acción, y la corte idónea para juzgar los sistemas de ideas.

3.4. La originaria unidad sintética como condición del conocimiento: el último límite

Para terminar con la exposición de los puntos del criticismo kantiano que convienen al tema de nuestro trabajo –reflexión sobre los límites- hemos de ocuparnos de algunos de los pasajes más complejos de la *Crítica de la Razón Pura*, a saber, los que se ocupan del concepto de la *apercepción trascendental*. Hasta ahora hemos hablado de

⁷² Longás, Fernando. *La moderna condición humana*. Óp. Cit. Pág. 76.

un modo un tanto ambiguo de que la razón determina esto o aquello, de que la razón tiene este o aquel interés, o de que la razón tiene uno u otro uso. Este es el lenguaje que emplea Kant y, sin embargo, cuando queremos concretar y pensar en la razón humana, ese modo de expresión nos resulta a menudo incierto. Y precisamente el intento de evitar la ambigüedad de toda esta terminología se encuentra en la reflexión sobre el concepto de la apercepción pura que se ocupa, en palabras de Longás, “del estatuto ontológico del sujeto capaz de protagonizar toda la filosofía crítica kantiana”⁷³. En la última parte de su estudio sobre el pensar crítico de Kant, el profesor Longás investiga las posibles contradicciones y aporías presentes en el sistema crítico kantiano, centrando su análisis en la terminología que se ocupa de la posibilidad de pensar la cosa en sí, como lo absolutamente indeterminado y, sin embargo, como fundamento trascendental de los fenómenos. Trataremos de aportar nuestra particular lectura de estos problemas, pero no hay motivos para ocultar la influencia que las tesis de Longás han ejercido en nuestro estudio, como ya dijimos al inicio de esta exposición. En cualquier caso, la noción esencial de este último apartado es la de *apercepción trascendental*. Trataremos de ver si dicha noción mantiene la vigencia de los límites, manteniendo a su vez las contradicciones y paradojas en que cae la razón inevitablemente o si, por el contrario, da “el salto”, es decir, renuncia al “destino singular” de la razón tratando de resolverlo mediante la unificación de mundo y conciencia.

En primer lugar, recordemos que en la analítica trascendental, sección general que engloba la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, Kant trata de demostrar la validez objetiva de tales conceptos dentro de un análisis completo y exhaustivo del entendimiento puro. En efecto, el entendimiento, o facultad de los conceptos, en su parte pura, ha de poder mostrar la validez de sus conceptos, los cuales se refieren *a priori* a objetos de una experiencia posible. Si se puede demostrar que mediante el entendimiento por sí solo es posible pensar objetos de experiencia, se habría conseguido demostrar la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento o categorías. Decía Camus que comprender era unificar y, ciertamente, si entendemos en esa frase la necesidad de reunir lo diverso de la experiencia en una unidad cognoscible, coincide por completo con la idea que tiene Kant de lo que es el conocimiento. Camus irá más lejos que esto, pero lo veremos más adelante. Si mencionamos esta idea es porque es, tal vez, la idea fundamental para comprender en que consiste la deducción trascendental.

En la estética trascendental, al abstraer Kant de la intuición toda la materia, y quedarse con la pura forma, encuentra el espacio y el tiempo como intuiciones puras, o formas puras de la sensibilidad. Esa sección de la *Crítica de la Razón Pura* es una deducción trascendental pues explica cómo es posible que esas intuiciones puras estén dadas *a priori* en la afectación de la sensibilidad, es decir, en la percepción de toda posible experiencia y su infinita diversidad. En este sentido ya son una primera unificación o *síntesis*.

Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento. Semejante síntesis

⁷³ *Ibíd.* Pág. 106.

es *pura* si la variedad no está dada empíricamente, sino *a priori* (como la variedad en el espacio y en el tiempo).⁷⁴

No se podrían, ciertamente, desear unas palabras más precisas por parte de Kant sobre este punto. La síntesis es “una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes.”⁷⁵ La razón en su uso especulativo, es decir, epistémico, somete a la naturaleza a diversas síntesis hasta conseguir el objeto de conocimiento, el fenómeno. Ahora bien, la analítica trascendental, más concretamente, la deducción trascendental del entendimiento, se propone analizar el entendimiento puro, prescindiendo, pues, de todo contenido empírico, para comprobar cómo es posible que las categorías se refieran enteramente *a priori* a la experiencia, conformando así la posibilidad del conocimiento científico. Esto, en otras palabras, significa estudiar las distintas síntesis puras que produce el entendimiento con vistas a ordenar sus posibles contenidos. La idea es que, si no se produjesen tales síntesis, no habría forma de explicar la necesidad y universalidad en las proposiciones sintéticas *a priori* que componen las teorías científicas; más aún, no se podría explicar cómo es posible que los conceptos se refieran a objetos, que es, precisamente, lo que les confiere validez objetiva. Y si se producen estas síntesis, aunque sea inconscientemente, mediante un análisis de las facultades que están implicadas en ellas, así como de sus relaciones, ha de poder exponerse el funcionamiento de este proceso.

No podemos aquí exponerlas todas (la aprehensión en la intuición, la reproducción en la imaginación y el reconocimiento en la apercepción), sino que nos ocuparemos de la condición final del conocimiento que, como hemos dicho, es la apercepción. Somos conscientes de que dejamos a un lado una parte importante de la deducción trascendental, pero igualmente conscientes somos del espacio del que disponemos para este trabajo. De modo que, seleccionando en función de nuestra intención para estas páginas no estamos sesgando a Kant, puesto que, de ser necesario, podría exponerse en otro lugar lo que aquí se omite sin que en nada perturbase el desarrollo del presente texto. El único problema radica en que al presentar ciertas ideas podría recriminárseles que necesitan de más explicación de la que aquí ofrecemos (por ejemplo, no podemos ocuparnos de la distinción entre síntesis productiva y reproductiva de la imaginación, ni de su relación con la unidad de apercepción en el entendimiento).

Pues bien, si ha de ser posible el conocimiento como unificación sintética de la diversidad de nuestras representaciones surge la necesidad de un fundamento último que reúna toda esa diversidad, y que, además, lo haga *a priori* –ya sea diversidad en la intuición, en la imaginación o, finalmente, diversidad de conceptos-. Ahora bien, esta unidad no puede buscarse en la experiencia, pues ya no sería *a priori* lo que equivaldría a negar el carácter unitario y necesario de dicho fundamento. Entonces diremos, con Kant, que ha de concebirse un fundamento trascendental. Éste fundamento, nos dice, es la *apercepción trascendental*.

En virtud de nuestro estado, la conciencia del yo en la percepción interna es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en

⁷⁴ Immanuel, Kant. *CRP*. Pág. 111. B 103.

⁷⁵ *Ibíd.* Pág. 112. A 78.

medio de esa corriente de fenómenos internos. [...] Lo que *necesariamente* tiene que ser pensado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de los datos empíricos. Anteriormente a toda experiencia, ha de haber una condición que haga posible esa misma experiencia y que dé validez a tal suposición trascendental.

No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré *apercepción trascendental*.⁷⁶

Esta *apercepción trascendental* no sólo tiene la función epistemológica que se sigue de las palabras recién citadas, sino que abre la puerta a la pregunta por la realidad de la cosa en sí. Ya hemos expuesto que “nuestro pensamiento de la relación conocimiento-objeto conlleva siempre en sí cierta necesidad, ya que el primer elemento es considerado como algo que se opone al segundo.”⁷⁷ Entonces, ¿qué podemos decir acerca de nuestra propia conciencia comprendida dentro de la problemática relación conocimiento-objeto? La *apercepción trascendental* recién expuesta contiene la idea de una doble interpretación simultánea de nuestra subjetividad: por un lado, es fenómeno y como tal susceptible de conocimiento, entendido como sentido interno del psiquismo; pero por otro es noumeno, como un objeto indeterminado que nos es posible pensar, y que impone condiciones que obligan a la concordancia de todas sus posibles representaciones, las cuales surgen de la cópula de la afectación de este objeto trascendental y de las condiciones *a priori* de la razón, produciendo, pues, la *apercepción empírica*.

Pero esto puede llevar a equívocos, pues una vez más, Kant no está pensando en una disociación de la subjetividad, sino en una doble perspectiva en el estudio de una misma cosa. Este modo de dirigir el estudio de la subjetividad trascendental denota dos cosas importantes: la primera es una apuesta por la sutileza frente al dualismo clásico y radical que late en las venas de la filosofía occidental; la segunda es la preocupación por la diferencia existente entre el conocimiento y la comprensión. Ahora bien, la pregunta que nos interesa, amparándonos en Camus es la que sigue: ¿pretende resolver Kant la tensión entre la razón y la naturaleza? O también, ¿abandona la metafísica como problemática inherente a la razón para, efectivamente, solucionar ese problema mediante un “salto”, es decir, mediante una conclusión que no se sigue de un razonamiento lógico –necesario–, sino de una fe revestida de astucia argumentativa? Para responder hemos de acudir a la cita con la que Longás articula su última reflexión, haciendo nosotros lo propio partiendo de las mismas palabras.

El “Yo Pienso” constituye, según se ha dicho ya, una proposición empírica e incluye en sí la proposición “Yo existo”. Sin embargo, no podemos afirmar que todo lo que piensa exista, ya que, en tal caso, la propiedad del pensamiento convertiría todos los seres que las poseen en seres necesarios. No puedo, pues, considerar mi existencia como deducida de la proposición “Yo Pienso”, como sostenía Descartes (puesto que para ello debería presuponer esta mayor: “Todo lo que piensa existe”), sino que es idéntica respecto de ella. La proposición “Yo Pienso” expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción (consiguientemente, demuestra que hay ya una

⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 136. A 107.

⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 135. A 104.

sensación, la cual pertenece a la sensibilidad, que sirve de base a esta proposición existencial), pero precede a la experiencia que ha de determinar, por medio de la categoría, el objeto de la percepción con respecto al tiempo. [...] Una percepción indeterminada solo significa aquí algo real, algo dado al pensamiento en general, algo que, por consiguiente, no se da en cuanto fenómeno, ni tampoco como cosa en sí (noumenon), sino como algo que existe realmente y que es designado como tal en la proposición “Yo Pienso”.⁷⁸

Longás con motivo de la reflexión sobre este complejo pasaje nos conduce a una interesante interpretación, a saber, la *apercepción trascendental* no designa sino una conciencia que se afecta a sí misma y que, por consiguiente, es, simultáneamente, objeto y sujeto trascendental. En estas palabras encontramos pues, el “sentido existencial de la autoconciencia que nos obliga a reconocer en el Yo pienso un acceso privilegiado a la realidad en sí.”⁷⁹ Recordando los tres términos implicados en la aporía inherente al pensamiento existencial de la *apercepción trascendental* (razón pura, objeto trascendental y afección), podemos reflexionar lo siguiente: en tanto que la conciencia es afectada por sí misma al pensarse, estamos frente a una afección empírica, luego, frente a algo que existe; sin embargo esta intuición no está determinada por ninguna categoría del entendimiento, incluidas las de existencia y causalidad (al contrario que cualquier otra intuición empírica). Esto ya resulta paradójico, pero sigamos. Toda intuición empírica, nos ha dicho Kant hasta ahora, supone un objeto de experiencia. Pero en este caso la intuición expresada en la proposición “Yo pienso”, nos dice que “precede a la experiencia que ha de determinar”, es decir, “al objeto de la percepción respecto al tiempo”. Por eso dice que la intuición aun siendo empírica, está indeterminada. Pero también dice que existe realmente, aunque no esté vinculada con la categoría de existencia. Esto nos abre la puerta hacia un uso simbólico (analógico, en palabras de Longás), de las categorías que, sin ser objetivo, puede ser, no obstante, válido.

El objeto expresado en la proposición “Yo pienso” precede a la experiencia de pensar, y en este sentido no puede estar, por lo tanto, determinado por la categoría de la causalidad que establecería la necesidad de la relación *a priori* (pero sí por la temporalidad como condición del sentido interno). Este pensamiento no se puede corresponder con una experiencia fenoménica al no estar determinado por las categorías, pero tampoco con lo noumenon, puesto que a este pensamiento general le corresponde una intuición empírica. De este modo, creemos entender, la afirmación *simbólica* de la existencia del objeto-sujeto trascendental “Yo Pienso”, pero no su existencia necesaria. La razón pura se abre entonces a la idea de la existencia real contingente de este objeto trascendental, sujeta a la condición de la temporalidad. Es una intuición a la que le corresponde un objeto, pero cuyo concepto está absolutamente indeterminado. Decimos que existe, sí, pero no según la categoría de la existencia, y también decimos que antecede a la experiencia, pero no según la categoría de causalidad. El propio modo de expresarnos ya nos pone tras la pista del uso simbólico-analógico de las categorías. Si retrocedemos un par de páginas, cuando Kant se ocupa del primer paralogismo de la razón pura –según la segunda edición-, encontramos estas palabras:

⁷⁸ *Ibíd.* Pág. 376. B 423.

⁷⁹ Longás, Fernando. *La moderna condición humana*. Óp. Cit. Pág. 121.

El simple hecho de pensar no supone conocimiento de un objeto. [...], no me conozco por el hecho de ser consciente de mí mismo en cuanto pensante, sino cuando soy consciente de mi autointuición en cuanto determinada con respecto a la función del pensamiento. [...] El objeto no es la conciencia del yo *determinante*, sino la del yo *determinable*, es decir, la de mi intuición interna.

[...]

Así, pues, en lo que se refiere al conocimiento de mí mismo como objeto, no consigo absolutamente nada analizando mi autoconciencia en el pensamiento. Lo que hacemos es tomar, erróneamente, la exposición lógica del pensamiento por una determinación metafísica del objeto.⁸⁰

En efecto, el problema no está, ni mucho menos resuelto, sino solamente planteado, esperando, en el caso de Kant, a emprender una nueva marcha en la reflexión práctica, es decir, moral. Aquí solamente se ha puesto de relieve su planteamiento problemático en lo estrictamente filosófico. Pero atendiendo a la última cita, es sencillo entender la necesidad de afirmar la existencia del propio Yo, como condición última del conocimiento, y al mismo tiempo de problematizar su aspecto trascendental. La perspectiva dual en el planteamiento de la *apercepción o autoconciencia*, nos vale, ante todo, como la idea en que se plasma a la perfección la noción de límite, pues justamente en la reflexión sobre la condición ontológica del “Yo Pienso”, la razón crítica en su uso especulativo se descubre capaz de pensarse como existencia real, pero también absolutamente incapaz de determinarse. Si recordamos ahora a Camus cuando dice que, “Entre la certidumbre que tengo de mi existencia y el contenido que trato de dar a esta seguridad hay un foso que nunca será colmado”, bien podemos entenderle a la luz de la problemática recién expuesta. Salvo algunos iluminados que pretenden intuir la esencia de las cosas nadie puede negar la certeza que tiene de su propia existencia; ahora bien, nadie puede tampoco, determinar teóricamente el sentido o significado de esa existencia.

En las últimas páginas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, bajo el título “De los límites extremos de toda filosofía práctica”, Kant retomará este mismo problema, ahora en el seno de la reflexión práctica. Allí encontramos que el hombre al pensarse como parte de la naturaleza, es decir, como un objeto determinado por la intuición y las categorías, tiene conciencia de sí mismo como fenómeno, es decir, como *apercepción empírica* –en términos especulativos-; pero al pensarse como inteligencia se sitúa en el ámbito de las existencias en sí, encontrando fundamentos racionales para su acción, pese a la absoluta imposibilidad de determinar o demostrar ninguna cualidad o aspecto concreto de ese mundo de cosas en sí. En el primer caso el pensamiento se relaciona con un objeto –puesto que puede darse en una intuición-; en el segundo el pensamiento es considerado únicamente en relación con la autoconciencia, es decir, no se piensa con relación a ningún objeto, sino en relación consigo mismo en cuanto sujeto pensante. No vamos a desarrollar la reflexión moral de Kant, sin embargo, si hemos de hablar de un “salto” en Kant, éste ha de producirse en su filosofía práctica, en la medida en que, finalmente, concede validez objetiva a la ley moral en el contexto de una doctrina teleológica de la naturaleza y de la razón. Pero esto requeriría un análisis más detallado que dejamos para otra ocasión.

⁸⁰ Kant, Immanuel. *CRP*. Óp. Cit. Págs. 366-3667-368. B 407-409.

Con todo lo recién expuesto creemos haber dado cuenta suficiente de lo que nos propusimos, a saber, que en Kant la reflexión sobre los límites se encuentra en el centro mismo de toda su filosofía, comprendiéndolo como noción esencial para el conocimiento y la acción humanos. Es gracias al pensamiento de los límites –que, a nuestro juicio, encuentra su máxima expresión en la reflexión sobre la *apercepción trascendental*–, que la racionalidad se puede encontrar con el campo de la acción y, a través suyo, emprender la búsqueda de un sentido vital genuino.

4. Albert Camus: arte, filosofía y vida.

Habiendo expuesto una aproximación al pensamiento kantiano acerca de los límites, es hora de focalizar toda nuestra atención en la obra de Camus. A modo de indicación preliminar recordamos que nuestra intención es rastrear en la obra camusiana aquellas palabras que expresen la preocupación por los límites de la razón y la acción humanas, no ciñéndonos, pues, a una sola obra –aun así, la idea de esta búsqueda nos surgió durante la lectura de *El mito de Sísifo*, obra en la que nos centraremos en este trabajo-. Asimismo, en el seno de esta búsqueda plantearemos la necesidad de rescatar una lectura de Camus alejada de tópicos tales como el filósofo del absurdo, filósofo existencialista, o pensador burgués. Y, por último, siguiendo la estela planteada por Kant de una genuina filosofía del porvenir, trataremos de ofrecer una interpretación transversal que defienda el arte –en particular, la literatura- como vehículo filosófico privilegiado. No cabe duda de que cuando Kant pensaba en una filosofía del porvenir no tenía en mente los ensayos de tipos morales en la literatura, ni mucho menos la expresión poética.⁸¹

Pero, en fin, en el poco más de un siglo que transcurre entre la muerte de Kant y el nacimiento de nuestro escritor *pie-noir* (franco-argelino), la filosofía sufre inesperados giros, llevando a la razón, tal como explica Camus, al absolutismo o a la humillación, de manos de la fenomenología o del existencialismo, entre otras corrientes. Estas filosofías se apoyan, consciente o inconscientemente, en las bases planteadas por el pensador de Königsberg. No es de extrañar que la fe en la filosofía comprendida como sistema racional disminuya visiblemente. Esto no significa que desaparezcan los intentos de construir sistemas, pero según la expresión que Nietzsche escribió en alguna parte, esa filosofía ya no es adecuada a nuestro gusto. Esta idea que vincula fuertemente reflexión filosófica y obra artística, cuya imagen privilegiada es, una vez más, la Antigüedad remota, no es nada nuevo. Pensadores tan distantes como Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, además del propio Camus, albergan esta idea en el seno de su pensamiento. El vínculo que, a nuestros ojos, une a Kant con esta idea esencial de Camus, es que, para el alemán, la filosofía es análisis de las posibilidades de la propia razón, pero merced a este análisis se abre el campo de la acción, es decir, de la creación. Y el pensamiento camusiano pone una y otra vez el acento en la posibilidad del hombre para crear y para crearse. Si atendemos un instante a los textos de filosofía de la historia de Kant, comprobamos que su intención última es proponer un bosquejo para la progresiva reunión de los hombres en un estado de cosas moralizado. Luego, si la filosofía práctica de Kant tiene como finalidad esta reunión de los hombres bajo unos principios morales que hagan de las sociedades lugares regidos por la justicia, y de las vidas de los hombres existencias dignas, en un sentido análogo, no hay duda de que es

⁸¹ Sobre este punto son reveladoras las primeras palabras que le dedica Isaiah Berlin en su ensayo *Las raíces del romanticismo*: “Kant odiaba el romanticismo. Detestaba toda forma de extravagancia, de fantasía, lo que él llamaba *Schwärmerei*: cualquier tipo de exageración, misticismo, vaguedad, confusión.” Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Edición digital ePub de Henry Hardy, EspaeBook, 1999. Pág. 88.

posible una comparación con la filosofía “artística” camusiana, en la medida en que, para Camus, como dice en su *Discurso de Suecia*, el verdadero artista quiere reunir al mayor número posible de personas mediante el ejercicio de la verdad y la defensa de la libertad.

De aquí en adelante, dejando deliberadamente la cuestión de si Camus debe ser denominado filósofo o no, nos referiremos a él indistintamente como escritor, filósofo, artista, pensador, etc. Pero hemos de recordar que, si Camus tiene un claro referente y modelo filosófico, éste es Nietzsche, quien se caracteriza por expresarse en un lenguaje aforístico, dejando siempre que los sentidos literales de sus palabras se abran a significaciones simbólicas y metafóricas. Cuando Camus apunta en sus carnets la famosa máxima “No se piensa sino por imágenes. Si quieres ser filósofo, escribe novelas”⁸², ya nos está ofreciendo una clave fundamental para comprender su pensamiento. Una clave que, salvando las distancias, comparte con la filosofía griega, dónde la identidad entre belleza y verdad estaba siempre presente en su literatura –al menos hasta Platón-. Los griegos, en efecto expresaban sus verdades mediante los mitos trágicos, aun cuando éstos empiezan a tomar un cariz racional como en los presocráticos y en Platón. Camus también se imagina como creador de mitos, lo que le permite ensayar tipos morales que ejemplifiquen actitudes heroicas, adecuadas a su tiempo y sus necesidades. Así, por ejemplo, en la obra teatral *Los Justos*, descubrimos en Kaliayev y sus compañeros modelos típicos de personajes implicados en las revoluciones del siglo XX –modelos que, por cierto, se explicarán de modo más sistemático en *El hombre rebelde*-.

Para terminar esta pequeña introducción y casi a modo de anécdota, es curioso constatar cómo Camus se identifica con otro gran escritor de su tiempo, al que admiró hasta el punto de decir, tras recibir su premio nobel, que el premio debería haber sido para ese escritor: André Malraux. Éste también incluyó en sus novelas una fuerte carga filosófica a través de la creación de sus personajes –en *La condición humana*, por ejemplo, en el personaje de Chen, vemos un ideal de terrorista revolucionario que, sin duda, influyó en Camus a la hora de crear su Kaliayev-. Además, personificó él mismo en su vida la imagen del escritor comprometido –vivió en China durante las agitaciones previas a la guerra civil de 1927, participó en la guerra civil española ayudando al bando republicano, ocupó cargos políticos durante el gobierno de Charles De Gaulle-, no atado a ningún bando en particular, ni izquierda ni derecha, sino siempre abierto a la comprensión, la superación y el diálogo. Lo curioso del caso es que todo cuanto hemos dicho en este párrafo, es aplicable a Albert Camus, salvo por dos cosas: los puestos gubernamentales nunca interesaron a Camus, mostrándose siempre crítico, haciendo política a través del periodismo para mostrar el mayor grado posible de verdad; la segunda es que a Camus, desde que escribiera sus primeras obras, se le intentó encasillar y etiquetar –primero como filósofo del absurdo, luego como existencialista sartreano, mientras duró la amistad entre ambos filósofos, luego como burgués o conservador cuando Sartre y su revista se ensañaron con Camus tras la publicación de *El hombre rebelde* y, finalmente, como colonialista cuando no se implicó públicamente en la guerra de Argelia-. Muchas y muy interesantes son las polémicas que orbitan en la

⁸² Camus, Albert. *Obras completas, tomo 1: Carnets 1*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 458.

vida de Camus, tanto como la comparación con Malraux, pero, por ahora, las dejamos a un lado, a la espera quizá de otros trabajos.

4.1. Sobre la precariedad de los sentidos vitales

La obra de Camus, ofrece múltiples lecturas, pero, como ya hemos dicho, nosotros nos ocuparemos de la lectura a la luz de la idea de los límites. Lo ideal sería seguir la búsqueda de acuerdo al orden cronológico de la obra de Camus. Por ello nos centraremos, en primer lugar, en el llamado “ciclo del absurdo”. Sin embargo, no es necesario mantener este orden de modo radical, por lo que, de ser necesario, acudiremos a distintos lugares de su obra, obedeciendo siempre al intento de respetar la totalidad del pensamiento camusiano. De la propuesta de alcanzar un pensamiento integral sobre la filosofía de Camus se sigue la exigencia de no parcializar y seccionar, a gusto del intérprete. Igual que sucedía con Kant, si tratábamos de quedarnos con la utilidad negativa de su *Crítica de la Razón Pura* y desatender la positiva sin dedicarle una atención rigurosa, se estaría arrancando de raíz la posibilidad de una reflexión comprensiva; en Camus, evidentemente hay una reflexión sobre el absurdo y una reflexión sobre la rebeldía, pues sus dos principales “libros de ideas”, tal como él les llamaba, se ocupan de esos dos asuntos. Pero hay mucho más, en sus ensayos, sus relatos, sus novelas, sus artículos, incluso en las anotaciones y borradores de sus cuadernos. En la medida de las posibilidades de este trabajo, y las nuestras propias, trataremos de atender al mayor número posible de aspectos del pensamiento camusiano, en lo concerniente a los límites.

En primer lugar, decíamos, nos abocaremos al problema del absurdo, que se ocupa ante todo de la pregunta radical por el sentido de la vida. Esta cuestión es la más radical, entiende Camus, porque al plantearla se pone en cuestión la propia vida del que plantea la pregunta. Con este planteamiento se inicia un método, no una doctrina. En pocas palabras, un método, aunque implique siempre una metafísica, impone límites a lo absoluto de toda metafísica. Cuando se abandonan esos límites, los métodos devienen en meras doctrinas ideológicas. Así, por ejemplo, en Montaigne, Kant⁸³, Nietzsche, o en

⁸³ Se nos podría replicar que, si alguien es un defensor de leyes universales, más allá de un método, ese es Kant. Y no erraría la réplica. Pero la ley universal de Kant –la ley moral– es *siempre* formal. Esto a menudo se olvida. Es la forma pura de la ley moral, mientras que su contenido está siempre sujeto a los elementos del juicio humano y de sus condiciones reales de existencia. En nuestro mundo no existe ni puede existir una constitución real que se ajuste a la legalidad universal de la razón pura práctica. En su texto *Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político* Kant desarrolla la idea de que las constituciones de los países han tendido históricamente hacia el grado de perfección de la ley moral y alberga la vaga esperanza –propia de su época– en que tras incontables generaciones se pueda ver realizado este sueño de la razón. Sin embargo, si algo puede destacarse de este genial texto, es que sigue manteniéndose dentro de los límites que vertebran toda la filosofía de Kant: la política, o teoría de la práctica, no puede renunciar ni al elemento racional –teórico– ni al elemento práctico –material–, sino que debe mantenerse consciente del conflicto entre ambos, haciendo las veces de mediador. Es decir, debe perseguir las ideas que la razón propone como fines últimos, sin por ello sacrificar vidas humanas reales en la persecución. Este es el sentido que tiene la necesidad, expuesta por Kant en el texto, de una constitución jurídica que ponga el poder al servicio del derecho.

el propio Camus, descubrimos a maestros del método. En cambio, en pensadores como Hegel, Marx, o Sartre, encontramos a maestros de doctrinas.

Pero dejando esto a un lado, volvemos a la pregunta por el sentido de la vida, pregunta esencial a la modernidad tardía. Para ajustarnos al esquema básico de la historia de la filosofía diremos que, desde Descartes, la duda comienza a ganar fuerza en la mentalidad del hombre occidental. En Kant esta duda, como hemos visto, se radicalizará hasta el punto de afirmar la total imposibilidad de demostrar la existencia de ser supremo alguno por medio de la razón especulativa. Esto equivale a decir que toda la teología racional es un absurdo y una pérdida de tiempo. Sin embargo, Kant aún no da el paso final de la duda, aunque abre la conciencia a ese paso, puesto que aloja las ideas de Dios, mundo y alma en el uso práctico de la razón o en la fe. Nietzsche será el artífice final con su celeberrima declaración de la muerte de Dios. Ella supone, en términos generales, la muerte de todo valor absoluto y eterno, la muerte de la confianza en un porvenir más allá de este nuestro mundo. En términos de Camus, supone la caída del decorado y la aparición de lo absurdo. En efecto, aunque Dios haya muerto la razón humana sigue exigiendo una comprensión total de acuerdo a un único principio verdadero. La muerte de Dios hace patente el silencio del mundo. Pero este silencio no es prueba de una certeza del tipo “no existe lo divino”, solo prueba un misterio, es decir, una pregunta sin respuesta. Hay pruebas suficientes para afirmar el ateísmo de Camus. No obstante, no es un ateísmo ingenuo, exento de toda religiosidad.

En el ensayo breve, *El enigma*, a raíz de una reflexión sobre el título que pesa sobre él de “profeta del absurdo”, encontramos unas palabras a propósito de Esquilo, que nos dan una pista importante sobre la naturaleza del ateísmo de Camus: “En el centro de su universo (de Esquilo) no está el pobre sinsentido que nosotros encontramos, sino el enigma, es decir, un sentido que se descifra mal porque deslumbra.”⁸⁴

Si se nos permite, nos atreveríamos a decir que Camus no cree en ningún dios, porque no lo necesita; para él los dioses están presentes a lo largo y ancho del mundo. Cree en los dioses que encuentra en Tipasa y en Djemila, en los dioses que “sirven de lechos, o de hitos en el camino de los días”⁸⁵. Son dioses que nacen y mueren, multiplicando los rostros del mundo, abriendo a la sensibilidad y el corazón, no un sentido, sino un sinfín de sentidos posibles, a veces desesperantes, y siempre provisionales, efímeros, relativos, en fin, perecederos. Es una religiosidad muy personal e íntima:

¿Qué necesidad tengo yo de hablar de Dionisos para decir que me gusta aplastar bolas de lentisco debajo de mi nariz? ¿Le pertenece acaso a Deméter el viejo himno con el que me permitiré soñar después sin el menor remordimiento?: «De entre quienes viven sobre la tierra, qué afortunado es el que ha visto estas cosas» Ver y ver sobre esta tierra, ¿cómo olvidar la lección?⁸⁶

⁸⁴ Camus, Albert. *El enigma*. Óp. Cit. Pág. 586.

⁸⁵ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 1: Nupcias*. Pág. 73.

⁸⁶ *Ibíd.* Págs. 73-74.

Sin embargo, una sola línea más abajo de esta cita, dice el joven Camus: “Incluso aquí, sé que jamás me acercaré lo suficiente al mundo”⁸⁷. “Incluso aquí”, es decir, en la lucidez de la conciencia ante el espectáculo del goce, en la íntima conexión con el mediterráneo, tan caro a Camus, que lo hacía sentirse vinculado y comprometido con el espíritu griego, amantes de la belleza y conscientes de los límites del hombre. El absurdo, comprendido a la luz de esta sensibilidad, que podemos llamar, con mucha precaución, mediterránea en sentido amplio, encuentra aquí un punto de fuga. Efectivamente parece que la vida, entendida en general, no tiene un sentido, si por sentido se entiende una significación plena, accesible, y absoluta. En esta particular sensibilidad no se resuelve el problema del absurdo, pues la razón sigue exigiendo claridad, la unificación en un principio comprensible, y el mundo sigue guardando silencio. No obstante, en esta confrontación de realidades se plantea una paradoja que hace patente el enigma del que hablamos, y que nos advierte contra la angustia y la desesperación que parecen inherentes a la constatación consciente de lo absurdo.

A esto, precisamente, nos referimos con la expresión “precariedad de los sentidos vitales” que da título a este punto. Al decir Camus que a la vida “se la vivirá tanto mejor si no tiene sentido”⁸⁸, está tratando, según entendemos, de restituir la experiencia griega acerca del sentido de la vida, readaptándola a nuestro tiempo. Quiere sustituir el “pobre sinsentido” enquistado en la Europa de mediados de siglo XX, por el “sentido que se descifra mal porque deslumbra” propio del pueblo griego. Esto implica recuperar la conciencia de los límites perdida por esta Europa que “niega todo lo que no exalta”⁸⁹. El alcance de este intento de recuperación abarca tanto el pensamiento histórico como el pensamiento de la naturaleza.

Si el sentido de la vida es precario, eso no significa que haya que elegir entre, la muerte real, el salto existencial, o el racionalismo desatado. Significa, tan solo, que se ha reconocido una evidencia que no puede sernos indiferente y que en ella ya hay un sentido –y, más aún, que este sentido no implica necesariamente la desesperación-. Este sentido se desdobra en dos ejes de comprensión: el mundo como enigma y la vida como desgarramiento.⁹⁰ Ahora bien, la razón humana en su apetito incansable de unificación acude allá dónde puede en busca de la significación total. En la obra de Camus encontramos claramente dos ámbitos para esta búsqueda: la naturaleza y la historia. Ambos son antagónicos –no las realidades que puedan estar dadas en esos conceptos, sino los conceptos mismos en la medida en que designan un modo de pensar- y han de ser atendidos por igual para alcanzar una meditación integral de la vida. Trataremos de ver la comprensión de uno y otro por parte de Camus. Pero antes tenemos aún que dedicarnos con más precisión al problema del absurdo.

⁸⁷ *Ibíd.* Pág. 74.

⁸⁸ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 258.

⁸⁹ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 3: El exilio de Helena en El verano*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 573.

⁹⁰ Si no nos hemos equivocado, esta puede ser una de las más interesantes conclusiones de Herrera Pino en *La estética de Albert Camus: el fundamento de la sensibilidad desgarradora*.

4.1.1. Polémicas acerca del absurdo

Meursault, protagonista de *El extranjero*, representa para nosotros una imagen nítida y lúcida de cierta comprensión del absurdo. Un hombre que, tras matar a un árabe por motivos inefables, es condenado a muerte por no llorar en el entierro de su madre. Se ha querido ver en él al héroe absurdo, pero nada más alejado de la intención de Camus. Hombre absurdo sí, pero no héroe. En el prefacio a la edición universitaria americana de esta obra, dice Camus:

Sin embargo, se tendrá una idea más exacta del personaje, más conforme en cualquier caso a la intención de su autor, si nos preguntásemos de qué manera Meursault no forma parte del juego. La respuesta es sencilla: rechaza mentir. Mentir no es tan sólo decir lo que no es. También es, especialmente, decir más de lo que es y, en lo referente al corazón humano, decir más de lo que se siente. Es lo que hacemos todos nosotros, todos los días, para simplificar la vida. Meursault, en contra de las apariencias, no quiere simplificar la vida. [...] Entonces, no se estará muy equivocado leyendo en *El extranjero* la historia de un hombre que, sin ninguna actitud heroica, acepta morir por la verdad.⁹¹

Meursault podría haber dicho algunas mentiras, podría haberse puesto una máscara y así librarse fácilmente de la condena a muerte. Pero su obstinación por la verdad desafía toda lógica. Esta obstinación que Meursault expresa en cada momento, es uno de los rasgos esenciales del método camusiano: hay que atenerse a lo dado, a lo que se sabe que es cierto, cueste lo que cueste, y aplicar la lógica justo ahí. Es un ejemplo inigualable debido a la maestría con que Camus combina el estilo realista con una imagen ideal. En efecto, tenemos la sensación de que Meursault podría existir, aunque de hecho no exista ningún Meursault. Él parece vivir de plena conformidad con sus certezas, cosa que no resulta verosímil en una vida humana real. Camus da cuenta de esto cuando nos dice:

En este ensayo hay que considerar como una perpetua referencia el desnivel constante entre lo que nos imaginamos saber y lo que sabemos realmente, el consentimiento práctico y la ignorancia simulada hace que vivamos con ideas que, si las pusiéramos a prueba verdaderamente, deberían trastornar toda nuestra vida.⁹²

Entonces, esa honestidad extrema le cuesta a Meursault la vida, y sólo se indigna cuando el capellán trata de convencerle de que su amor por la vida en la tierra no es real. Meursault responde que el deseo de otro vida más allá de este mundo “no tenía más importancia que el deseo de ser rico, de nadar con mucha rapidez o de tener la boca mejor hecha.”⁹³ La compasión del capellán le hace explotar en un arrebato. En ese arrebato se deja sentir ya la rebeldía camusiana, pues reivindica la hermandad de todos los hombres en la tierra, en tanto que unidos por un mismo destino:

⁹¹ Camus, Albert. *Prefacio a la edición universitaria americana de El extranjero*. En *Scientia Helmántica. Revista Internacional de Filosofía*. Monográfico Albert Camus. Nº3 (2014). Pág. 31. <http://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/Scientia-Helmantica.-2014.-N%C3%BAmero-3.-Albert-Camus1.pdf>

⁹² Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 227.

⁹³ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 1: El extranjero*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 203.

Qué me importaban la muerte de los otros, el amor de una madre, qué me importaba su Dios, las vidas que uno escoge, los destinos que uno elige, puesto que un solo destino debía elegirme a mí y conmigo a miles de millones de privilegiados que, como él, se decían mis hermanos. ¿Lo comprendía, comprendía al cabo? Todo el mundo era privilegiado. No había más que privilegiados. A los otros también los condenarían un día.⁹⁴

Frente a este destino único y definitivo, indubitable, todo lo que implique una huida de él responde a un espíritu de falsedad y cobardía. Ese destino es el absurdo y renunciar a él es consentir en él, mientras que aceptarlo es vivirlo, lo cual implica rechazarlo a la vez que se lo mantiene en la conciencia. Aceptar el absurdo, no supone, como piensa Diego Sánchez Meca en su libro *El nihilismo*, decir sí al absurdo: “Lo absurdo no tiene sentido sino en la medida en que no se lo consiente.”⁹⁵, dice Camus categóricamente. El problema en la interpretación de S. Meca, como bien indica Alberto Herrera Pino, es que confunde los momentos de la filosofía camusiana, y no se toma demasiado en serio una distinción que es esencial para comprender a Camus: el rechazo no es lo mismo que la renunciación. Para S. Meca el sentimiento del absurdo estaría en el origen de la rebeldía, y al ser el sentimiento del absurdo, en esencia, negativo, extendería esta negatividad a la rebeldía. Entonces, según él, la rebeldía deviene en resentimiento y en nihilismo destructivo.

El problema lo tiene Camus al identificar el nihilismo como complacencia, aceptación o resignación al absurdo sin ser capaz de ver en él lo que tiene de conquista, de emancipación y de autosuperación.⁹⁶

En ningún momento puede leerse en la obra de Camus una sola frase que incite a pensar en resignarse ante el absurdo. Al contrario. El absurdo, bajos sus muchos rostros, tiene siempre un mismo nacimiento, a saber: la contradicción entre una razón, una voluntad o una emoción humana que se afirma en sus exigencias, y un mundo, un estado de cosas, o un simple hecho, que guarda silencio haciendo así fútil la exigencia humana. En el primer momento está pues la afirmación originaria y no la negación. Sin embargo, pese a esta confusión de S. Meca, éste apunta a una coincidencia importante entre Camus y Kant. A nuestro entender parece que S. Meca lo hace a modo de crítica y los compara en detrimento de ambos.

De este modo, el valor que se defiende mediante la rebelión queda convertido en una especie de bien supremo. Éste es el conocido *cogito* camusiano, según el cual “yo me rebelo, por tanto nosotros somos”. Es un *cogito* en el que, más que el ascendente de Descartes, el ascendente efectivo es el de Kant.⁹⁷

En efecto, el *cogito* kantiano, en su vertiente moral, une a toda la humanidad como miembros del reino de los fines. Al existir la posibilidad de pensarnos determinados por una ley distinta a la necesidad natural –que se expresa en el concepto del deber bajo la exigencia de universalizar las máximas de nuestra acción–, se abre la posibilidad a un uso puro práctico de la razón, el cual trasciende al individuo en tanto

⁹⁴ *Ibíd.* Págs. 204-205.

⁹⁵ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 240.

⁹⁶ Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Madrid: Síntesis, 2004. Pág. 209.

⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 207.

que éste al pensar moralmente piensa en términos de humanidad y no en términos de interés natural. En este sentido, el *cogito* camusiano también reúne a toda la humanidad, pero no de acuerdo a una universalidad abstracta localizada en un uso racional trascendente, sino respondiendo a una exigencia humana muy concreta: el rechazo de lo absurdo, de la injusticia y la dominación. El imperativo kantiano es, por necesidad lógica, incondicional, mientras que en la reflexión camusiana las condiciones concretas son el criterio básico para juzgar cualquier valor moral. Sin embargo, no podemos negar que el *cogito* camusiano con su apelación a un límite está conectando con un valor anterior a toda acción. Pero este valor, si bien es eterno en tanto que pertenece a nuestra propia naturaleza, no está determinado sino en tanto que opera como límite a través de la rebeldía. No es ni una ley ni un mandato extra humanos, sino una exigencia absolutamente humana. Este valor se siente o se intuye, pero no se conoce como objeto determinado –de ahí la importancia que le concede Camus a la sensibilidad–.

[El hombre rebelde] Actúa, pues, en nombre de un valor aún confuso, pero que él siente, al menos, como algo que comparte con todos los hombres. Se ve que la afirmación envuelta en todo acto de rebelión se extiende a algo que sobrepasa al individuo en la medida en que lo saca de su supuesta soledad y le proporciona una razón de actuar.⁹⁸

Así, según esto, habrían de comprenderse las críticas a las ideologías totalitarias que desarrolla Camus en *El hombre rebelde*, en la medida en que éstas sacrifican cualquier condición empírica a una implacable lógica que concluye en actos criminales que niegan cualquier límite. Aunque, desde luego, éste no es el caso de Kant, quien es muy consciente de que la ley moral es algo que hemos de construir *entre todos* sobre el suelo concreto de la historia. S. Meca vuelve a errar en su interpretación cuando afirma que “No puede hablarse, pues, del sentimiento del absurdo como única y originaria causa de toda revolución histórica.”⁹⁹ En efecto, su afirmación es cierta, mas Camus no postuló nunca lo absurdo como causa, ni de la rebeldía metafísica ni de ninguna revolución histórica. El análisis del sentimiento absurdo, dice Herrera Pino, “no es el mismo que el de la rebelión. Uno forma parte de la estética, en tanto que sensibilidad; el otro es una de las razones por las que esa sensibilidad se da.”¹⁰⁰ S. Meca no atiende a la sutileza de esta distinción, situando en un mismo orden lógico el análisis del absurdo y el de la rebeldía, concluyendo así, forzosamente, en la idea de que lo absurdo es la causa de la rebelión, cuando es más bien justo al revés.

Pietro Prini a este respecto hace un análisis más cuidado y, en nuestra opinión, mucho más acertado que el de Sánchez Meca. Plantea con sencillez los problemas a que se enfrenta el concepto del “hombre rebelde” sin tratar de resolver las paradojas como hace Sánchez Meca. También insiste en un punto que está muy presente en nuestra reflexión: el absurdo es el método de Camus y el punto de partida de este método, pero no una conclusión metafísica como creyó Sartre y como parece creer también Sánchez Meca. La cuestión más interesante en el análisis de Prini es el “paso del sentido todavía

⁹⁸ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 3: El hombre rebelde*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 32.

⁹⁹ Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo*. Óp. Cit. Pág. 209.

¹⁰⁰ Herrera Pino, Alberto. *La estética de Albert Camus: el fundamento de la sensibilidad desgarradora*. Trabajo de Fin de Master en Estudios Avanzados en Filosofía. Universidad de Salamanca. 2012. Pág. 10. http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/123274/1/TFM_HerreraPino_Estetica.pdf

individual o solitario de la rebelión al sentido colectivo”¹⁰¹, que conduce a la crítica de los movimientos que pretenden partir de la rebeldía pero traicionan su principio, que es precisamente el *cogito* camusiano: “Yo me rebelo, luego somos.”¹⁰² Sin embargo, en las pocas páginas de su libro que Prini le dedica a Camus, por momentos, encontramos más bien una cuidada y precisa selección de citas que un análisis y reflexión propios. Aun así, como decimos, la cuidada selección de citas aglutinada con los comentarios de Prini traza una imagen nítida y sólida del pensamiento camusiano que intenta ser completa, manteniéndose en la terminología camusiana, así como al carácter de su método absurdo. Su conclusión respecto al pensamiento camusiano consiste en comprenderlo como una renovación del pensamiento rebelde a la luz de la noción de los límites, todo ello encuadrado en el marco de la actividad de creación artística. En este punto final coinciden Prini y Sánchez Meca: la rebeldía para garantizar su autenticidad requiere de la referencia constante a la búsqueda de la belleza a través del arte. Nosotros añadimos: a través del arte desgarrada entre el realismo y la pasión por lo ideal. Si bien, Prini no es exhaustivo en la exposición del carácter problemático de la conclusión, tampoco podemos decir que ésta sea incorrecta.

Pera terminar con estas polémicas y continuar con nuestro análisis, hemos aún de incidir sobre otra consideración. H. Pino interpreta que lo que él llama “sensibilidad desgarradora” es el fundamento de toda la reflexión camusiana. Según nos parece, esta comprensión es acertada en la medida en que, al distinguir la diferencia que se le escapa a S. Meca, puede entender las consecuencias extraídas de lo absurdo –“mi rebelión, mi libertad y mi pasión”¹⁰³, sin vincular con un nexo de necesidad causal lo absurdo a tales consecuencias. Digamos que en lo absurdo están contenidas la rebeldía, la libertad y la pasión de modo analítico –en sentido kantiano-. No se añade nada a lo absurdo para concluir de ello la rebeldía, sino que antes bien, la rebeldía, comprendida como esfuerzo desgarrador por mantener la exigencia humana frente a todo cuanto la niega, es anterior al absurdo. Cuando el espíritu rebelde se topa, en cualquiera de sus movimientos, con el silencio del mundo nace lo absurdo. Éste es un sentimiento entre tantos, el más desgarrador, dice Camus. La rebeldía así comprendida, en cambio, no es una mera cuestión sentimental o moral, sino que es un rasgo inherente al existir humano.

En efecto, en Camus se recupera una cierta idea de naturaleza humana, imposible de determinar más allá del desgarramiento que inspira todos sus actos, siempre que no se renuncie a lo que uno mismo es. Renunciar al desgarramiento es “saltar al vacío”, pues es renunciar a lo conocido, es decir, a nuestras exigencias, de un lado, y al mundo que guarda silencio de otro. Renunciar es el suicidio o la fe. Ya en uno de sus ensayos de juventud, donde nos ofrece imágenes y reflexiones incardinadas en las ruinas romanas de Djemila, es muy consciente de esta idea que expresa sin miramientos:

Pocas personas entienden que hay un rechazo que no tiene nada en común con la renuncia. [...] Si rechazo obstinadamente todos los «más adelante» del mundo, es porque trato de no renunciar a mi riqueza presente. No me gusta creer que la muerte abre otra vida. [...] Todo lo que me proponen se empeña en descargar al hombre del peso de su

¹⁰¹ Prini, Pietro. *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*. Barcelona: Herder. 1992. Pág. 226.

¹⁰² Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Óp. Cit. Pág. 39.

¹⁰³ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 267.

propia vida. Y ante el vuelo pesado de los grandes pájaros por el cielo de Djemila, lo que reclamo y obtengo es precisamente un cierto peso de la vida.¹⁰⁴

Este sentir desgarrado que atraviesa toda la obra de Camus, y del que se ocupa la reflexión de H. Pino es, en efecto, el primer movimiento del hombre en la reflexión camusiana. El error común es tomar como punto de partida para estudiar a Camus el “ciclo del absurdo”, sin tener en cuenta los textos que le preceden, dónde están mucho más presentes las ideas de la rebeldía y de la sensibilidad desgarrada, que la idea de la sensibilidad absurda. El destino que constataba Meursault no era pues, el abismo de lo absurdo, sino la vida como un desgarramiento fundamental. El absurdo es, únicamente, su más elevada y acabada expresión porque lleva a la conciencia al grado último de lucidez: los límites infranqueables que la rodean. El absurdo vendría a representar, pues, un límite negativo, más allá del cual no podemos ir. Se le puede analizar, como hace el propio Camus, pero no extraer sintéticamente un conocimiento teórico-positivo de él. Sin embargo, mediante el análisis se revela y clarifica la noción del desgarramiento – como rebeldía, libertad y pasión- como límite positivo, es decir, como aquello que queda dentro de nuestro dominio práctico. Expresado con palabras más directas, podemos decir que el hombre no puede obtener una comprensión total del mundo y de sí mismo (su única certeza es el absurdo que funciona como límite negativo), pero sí que puede –y debe- aspirar a esa comprensión. Eso es el desgarramiento:

Y por último, el “desgarramiento” (en el original, ‘déchirure’), y términos derivados, serán utilizados para describir el punto en el que el ser humano efectivamente no renuncia a nada: ni a su voluntad de comprensión, ni al mundo como enigma, ni, por tanto, a la sensibilidad que suscita esta relación en cada caso, ya sea una más próxima a la sensibilidad absurda, ya sea más próxima a una intensa comunión.¹⁰⁵

O, en palabras de nuestro autor, menos certeras, pero más sugerentes:

Pero la verdadera vida está presente en el centro mismo de este desgarramiento. Es este desgarramiento mismo, el espíritu que se cierne sobre volcanes de luz, la locura de la equidad, la intransigencia extenuante de la medida.¹⁰⁶

4.2. Aproximaciones emocionales e intelectuales al absurdo

Ya dijimos más arriba que la propia idea de límite contiene en sí la de un “fuera” y un “dentro”, separados por el límite mismo. Ya vimos esta idea encarnada en la filosofía de Kant; ahora queremos tratar de comprender que es lo que queda dentro de los límites de la razón humana para Camus, en función de lo que queda fuera. En *El mito de Sísifo*, Camus aborda el problema del absurdo desde diversas perspectivas. Habla con lucidez del sentimiento de lo absurdo, como fundamento de la noción de lo

¹⁰⁴ Camus, Albert. *Obras completas, tomo 1: El viento de Djemila en Nupcias*. Madrid: Alianza, 2013. Pág. 82.

¹⁰⁵ Herrera Pino, Alberto. *La Estética de Albert Camus*. Trabajo de Fin de Master en Estudios Avanzados en Filosofía. Universidad de Salamanca. 2012. Pág. 16.

¹⁰⁶ Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Óp. Cit. Pág. 354.

absurdo¹⁰⁷. Aquí vamos a tratar de aclarar esta distinción que, en parte, debería arrojar cierta luz sobre el “fuera” y el “dentro” contenidos en el límite que representa el problema de la absurdidad.

En *El mito de Sísifo* Camus, ya en la segunda página, expresa la peculiaridad del método que va a utilizar en su redacción:

Con respecto a todos los problemas esenciales, y considero como tales a los que ponen en peligro la vida o los que decuplican el ansia de vivir, no hay probablemente sino dos métodos de pensamiento: el de Pero Grullo y el de Don Quijote. El equilibrio de evidencia y lirismo es lo único que puede permitirnos llegar al mismo tiempo a la emoción y la claridad. Se concibe que en un tema a la vez tan humilde y tan cargado de patetismo, la dialéctica sabia y clásica deba ceder el lugar, por tanto, a una actitud espiritual más modesta que procede a la vez del buen sentido y de la simpatía.¹⁰⁸

Emplea, como es fácil comprobar, un estilo de escritura elegante que reúne la argumentación lógica con la figuración simbólica, la claridad racional con la lucidez de un sentir sincero. En *El extranjero* y en *Calígula*, se aborda también el absurdo¹⁰⁹, incluso utilizando la misma terminología, pero a diferencia de éstos, *El mito de Sísifo* prescinde de la ficción y el ensueño como vehículos artísticos, para sumergirse por completo en el problema real que ocupa al hombre real que fue Camus.

Se parte de que no hay pregunta más apremiante que la del suicidio, y de la premisa de que aquel que se suicida siente que la vida no tiene sentido, y así lo declara con su acto definitivo, como si fuera un juicio del cuerpo. Camus reconoce que esta perspectiva no agota el problema del suicidio, teniendo otros posibles sentidos. Sin embargo, sí que encara una faceta real, quizá la más común, del suicidio: “El que se mata considera que la vida no vale la pena vivirla: he aquí una verdad indudable, pero infecunda, porque es una perogrullada.”¹¹⁰ Ante la declaración del suicida de “esto no merece la pena” cabe preguntarnos, con Camus: “¿Cuál es, pues, ese sentimiento incalculable que priva al espíritu del sueño necesario a la vida?”¹¹¹ El sentimiento del absurdo, es decir, el “divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado”¹¹², parece ser la respuesta evidente. Mas, para Camus no es así, pues con su particular simpatía y escepticismo metódicos concluye con que, aunque la vida sea absurda –que no tenga un sentido-, eso no equivale a que no merezca la pena ser vivida. Se pregunta: “¿Lo Absurdo impone la muerte?”¹¹³ y no solo dice no, sino que va más allá juzgando que la vida se vive mejor si carece de sentido.

¹⁰⁷ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 237.

¹⁰⁸ *Ibíd.* Pág. 215.

¹⁰⁹ En *El extranjero* encontramos la tragedia del hombre sincero que no renuncia a la autenticidad de sus sentimientos, obteniendo una condena a muerte. En *Calígula*, en cambio, se expone la tragedia de la inteligencia lúcida, de quien comprende que la vida no es tolerable en términos humanos y trata por todos los medios, privilegiando en este caso la violencia y la crueldad guiadas por la arbitrariedad, de alcanzar lo inhumano –inmortalidad, felicidad, la luna, etc.-. En las dos obras se hace patente el problema del absurdo, pero desde dos perspectivas diferentes.

¹¹⁰ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 219.

¹¹¹ *Ibíd.* Pág. 216.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibíd.* Pág. 219.

Ya tenemos una primera aproximación general al sentimiento de lo absurdo. Pero no es una definición, que, como tal no puede darse. En una nota al pie nos dice: “No se trata de una definición, sino de una *enumeración* de los sentimientos que puede conllevar lo absurdo. La enumeración no agota, sin embargo, lo absurdo.”¹¹⁴ Entonces bajo esa aproximación general podemos encontrar una aproximación práctica. Nos dice que los sentimientos “pasean consigo su universo [...], es decir, una metafísica y una actitud espiritual”¹¹⁵, y que “puedo definir *prácticamente*, apreciar *prácticamente* todos esos sentimientos irracionales que no podría captar el análisis”¹¹⁶, y así define un método que “confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible.”¹¹⁷ Pero no ha de entenderse este escepticismo en general, como una duda corrosiva y absoluta, sino tan solo concerniente al asunto del que se ocupa, es decir, el sentimiento del absurdo.

El sentimiento de quien un día se pregunta la razón de su rutina y sus costumbres y no encuentra sino una gran nada, un “estado del alma en el cual el vacío se hace elocuente”¹¹⁸, despierta la conciencia del hombre al absurdo. Esta revelación sitúa al hombre en relación con el tiempo: se comprende que se vive, por decirlo así, bajo la ley del mañana, esto es, arrojado al futuro, en el que de pronto comprendemos que espera una muerte segura. Y esa certeza se convierte en un rayo que amenaza con desgarrar para siempre el telón de nuestra cotidianeidad. Todo buen espectador de las películas de Woody Allen –especialmente de *Hannah y sus hermanas*- estará al tanto de lo que aquí se plantea. En ésta película el personaje interpretado por Allen, tras unos análisis médicos se siente aliviado pues no le detectan el cáncer cerebral que él creía tener. Pero el alivio dura apenas diez segundos. En la siguiente escena deja su trabajo y le dice a una compañera que le pregunta el motivo de su repentino cambio:

No, no voy a morir ahora, pero sabes, cuando salí corriendo del hospital estaba tan emocionado porque me habían dicho que no me pasaba nada que iba corriendo por la calle y de repente me detuve porque me di cuenta de algo: muy bien no voy a palmar hoy estoy bien, tampoco palmaré mañana, pero tarde o temprano estoy seguro de que me tocará.¹¹⁹

La vida de este personaje no volverá a ser la misma desde que comprende de repente que la vida y sus decorados no tienen sentido frente a la evidencia de la muerte. Sencillamente, ya no puede trabajar ni disfrutar de sus citas y sus amistades. Sus costumbres se descomponen y su única preocupación se convierte en buscar un sentido para seguir viviendo. En este caso particular, el personaje, tras varios intentos infructuosos de encontrar un sentido a la vida en algunas religiones y sistemas filosóficos, trata de suicidarse. Pero fracasa y huye por las calles aterrado de sí mismo; se refugia en un cine dónde contempla una película de los hermanos Marx; allí llega a una conclusión: aun sí la vida no tiene un sentido y no hay vida más allá de ésta existencia humana, la vida es una experiencia que merece la pena ser vivida. Tampoco

¹¹⁴ *Ibíd.* Pág. 224.

¹¹⁵ *Ibíd.* Pág. 221.

¹¹⁶ *Ibíd.* Pág. 222.

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 223.

¹¹⁹ Allen, Woody. *Hannah y sus hermanas*. Orion Pictures. 1986.

se puede saber si hay o no esa “otra vida” y, ciertamente no importa, porque tengo la certeza de que hay “esta vida” impregnada de posibilidades de goce y placer. Aunque con un corte más hedonista, esta conclusión que sostiene W. Allen, puede sostenerse sin problema dentro del marco de la interpretación camusiana.

Hay todavía otros movimientos del espíritu que vienen acompañados del sentimiento de lo absurdo; entre ellos el espectáculo del espesor del mundo. Al contemplar cualquier elemento de la naturaleza, desde una piedra en el suelo hasta el revolotear de un insecto, puede asaltarnos también el “por qué”. En el ya citado ensayo *El viento de Djemila*, encontramos la mejor expresión, por hermosa y lúcida, de esta manifestación de lo absurdo. Basta con leer su primera frase: “Es de esos sitios en los que el espíritu muere para que nazca una verdad que es su negación misma.”¹²⁰ La naturaleza entera se nos presenta en ocasiones como un tejido impenetrable en el que no encajamos, como si fuésemos unas burbujas de la tierra que han de desvanecerse como las brujas de la tragedia de Macbeth¹²¹. Esto es así porque sentimos en nuestra contemplación todo cuanto de inhumano hay en el universo, todo cuanto nos niega, arrebatándonos con frialdad las parcelas de sentido por identificación y empatía. Entre los hombres, en ocasiones, también se expresa esta misma inquietud. Bergson cuando en su celebrado ensayo sobre la risa reflexiona sobre lo mecánico de algunos gestos que a menudo nos provocan risa, está sobre la misma pista que Camus.

Un hombre habla por teléfono detrás de un tabique de vidrio; no se le oye, pero se ve su mímica sin sentido: uno se pregunta por qué vive. Este malestar ante la inhumanidad del hombre mismo, [...], es también lo absurdo.¹²²

También al pensar la muerte se hace patente lo absurdo. Nada sabemos de ella salvo por experiencia ajena. Vemos morir a otras mujeres y hombres y, sin embargo, pese a la evidencia incuestionable del hecho, no parece afectarnos demasiado. Así todo, “nunca nos asombraremos demasiado ante el hecho de que todo el mundo vida como si nadie «lo supiese»”¹²³. Cuando esta certeza nos asalta como posibilidad real, se corre el riesgo de caer en el abismo tal como se expresa en la película de W. Allen.

Hasta aquí las experiencias expuestas descansan en el orden de lo emocional. Son sentimientos que pueden asaltarnos sin más en el transcurso de nuestro día a día. Ellos nos impulsan a saltar o mantenernos en la brecha absurda y ponen en marcha una dinámica que exige una respuesta. Pero aún, nos dice Camus, hay que acudir al orden de la inteligencia para rastrear allí la presencia de la absurdidad. Se remonta al razonamiento aristotélico según el cual los juicios absolutos terminan por caer en círculos viciosos que, o se niegan a sí mismos, o caen en una recursividad *ad infinitum*. Ya vimos que, para Camus, “comprender es, ante todo, unificar” y, según la demostración de Aristóteles, no hay unificación posible.

¹²⁰ Camus, Albert. *Nupcias*. Óp. Cit. Pág. 79.

¹²¹ Shakespeare, William. *Macbeth*. España: editorial Plantea, 1999. Pág. 227.

¹²² Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 225.

¹²³ *Ibidem*.

El deseo profundo del espíritu humano en sus operaciones más evolucionadas se une al sentimiento inconsciente del hombre ante su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad.¹²⁴

Este deseo de la inteligencia alcanza su patetismo, nos dice Camus, en la afirmación de Parménides de la realidad del Uno. Al afirmar la unidad total del ser, el espíritu afirma su propia diferencia. Esta es una prueba más de los círculos en que cae la razón humana cuando trata desesperadamente de moverse en busca de la unificación perfecta que le proporcionase el perfecto equilibrio con un mundo que se comprende de una vez y para siempre: “Hay que desesperar de qué podamos reconstruir alguna vez la superficie familiar y tranquila que nos daría la paz del corazón.”¹²⁵ La inteligencia ansía la misma comunión con el mundo que el corazón, cada uno en su campo, pero con idénticas intenciones. Este planteamiento nos recuerda a aquellas palabras de Aldous Huxley:

Abrazados, los amantes tratan desesperadamente de fusionar sus aislados éxtasis en una sola autotranscendencia, pero es en vano. Por su misma naturaleza, cada espíritu con una encarnación está condenado a padecer y gozar en la soledad. [...] Podemos formar un fondo común de información sobre experiencias, pero no de las experiencias mismas. De la familia a la nación, cada grupo humano es una sociedad de universos islas.¹²⁶

Estas ideas de aislamiento espiritual, de comunicabilidad mediada por un vacío entre las vivencias del sujeto y la presencia de los objetos, le es muy familiar a Camus, quien insiste repetidas veces en lo escéptico de su método y de las posibles pretensiones del espíritu que quiere conocer de una vez y para siempre.

¿De quién y de qué puedo decir, en efecto: «¡Lo conozco!»? Puedo sentir mi corazón y juzgar que existe. Puedo tocar este mundo y juzgar también que existe. Ahí termina toda mi ciencia y lo demás es construcción. Pues si trato de captar ese yo del cual me aseguro, si trato de definirlo y resumirlo, ya no es sino agua que corre entre mis dedos. [...] Este corazón mío me resultará siempre indefinible.¹²⁷

Lo absurdo tiene también su propio límite. No hay absurdidad que pueda arrebatar nos la certeza de nuestra existencia y con ella la del mundo. Lo que no podemos es capturarlos en una definición y, menos aún, vincularlos en un nexo emocional o intelectual. El sentido de esta absurdidad limitada y limitante deja traslucir una cierta disposición del hombre a la comodidad antes que a la verdad. Las certezas inmediatas de la existencia del mundo y de uno mismo, existencias enigmáticas pero indubitables, dan pie a construcciones y figuraciones que permiten al hombre corriente adaptarse a una vida hecha a su medida. Pero, como hemos visto, todos están en peligro de descubrir el absurdo a la vuelta de la esquina.

La racionalidad científica tampoco se salva. En contra del dogma positivista que piensa que el discurso científico es suficiente para edificar una existencia humana con sentido, Camus, en apenas una página, muestra cómo la ciencia, desde el momento en que quiere ofrecer una explicación integral, acaba varada en las aguas de la metáfora.

¹²⁴ *Ibíd.* Pág. 227.

¹²⁵ *Ibíd.* Pág. 228.

¹²⁶ Huxley, Aldous. *Las Puertas de la Percepción*. Barcelona: Edhasa, 2011. Págs. 14-15.

¹²⁷ Camus, Albert. *Sísifo*. Pág. 228.

Sin embargo, toda la ciencia de esta tierra no me dará nada que pueda asegurarme que este mundo es mío. Me lo describís y me enseñáis a clasificarlo. Me enumeráis sus leyes y en mi sed de saber consiente en que sean ciertas. [...] Todo esto está bien y espero que continuéis. Pero me habláis de un invisible sistema planetario en el que los electrones gravitan alrededor de un núcleo. Me explicáis este mundo con una imagen. Reconozco entonces que habéis ido a parar en la poesía: no conoceré nunca. [...] Comprendo que si bien puedo, por medio de la ciencia, captar los fenómenos y enumerarlos, no puedo aprehender el mundo.¹²⁸

Entonces, bajo estas aproximaciones “También la inteligencia me dice, por lo tanto, a su manera, que este mundo es absurdo.”¹²⁹ De hecho no es que el mundo sea absurdo en sí, sino que, simplemente, no es razonable en el sentido en que lo somos nosotros, los seres humanos. Lo propiamente absurdo, nos dice Camus, es el lazo entre el mundo y nosotros. En efecto, si se reconoce la evidencia, con Kant y Camus, del destino singular de la razón, y del enigma de un mundo que se sabe que existe, pero se desconoce su verdadero rostro, no es posible negar lo absurdo, a no ser traicionando una de esas dos evidencias.

Ya hemos visto algunas aproximaciones al absurdo, lo que nos da una idea de lo que queda fuera de los límites camusianos, en este sentido teórico y metafísico: la unificación del mundo en un principio racional absoluto, la comunión plena de nuestro corazón humano con el espesor latente del mundo, el conocimiento perfecto de nuestra naturaleza o de la naturaleza en general, en fin, en pocas palabras: la identificación entre la razón humana y el mundo en que esa razón se da. Ahora es momento de estudiar brevemente aquellos pensamientos en los que Camus entiende que hay un exceso, es decir, una transgresión de los límites recién expuestos.

4.2.1. Breve crítica al existencialismo en Kierkegaard y Chestov

Camus dedica algunas páginas, no muchas, a recorrer de forma muy general el pensamiento de algunos filósofos, como Kierkegaard, Heidegger, Chestov, Husserl y Jaspers. Dice abiertamente que no se propone un estudio crítico de sus obras sino “el descubrimiento de lo que hay de común en sus conclusiones.”¹³⁰ Nosotros queremos ofrecer tan sólo un pequeño repaso del recorrido que hace Camus por estos pensadores para mostrar cómo y en qué medida podemos decir que rechazan los límites que hemos venido exponiendo en nuestro trabajo. Nosotros en este apartado nos ocuparemos sólo de Chestov y Kierkegaard y en el siguiente de Husserl, pues creemos que con estos tres tendremos suficiente para nuestra intención.

En primer lugar, Camus nos ofrece una cita que a su juicio resume la filosofía chestoviana:

¹²⁸ *Ibíd.* Pág. 229.

¹²⁹ *Ibíd.* Pág. 230.

¹³⁰ *Ibíd.* Pág. 237.

«La única verdadera salida –dice- está precisamente allí donde no hay salida alguna para el juicio humano. Si no, ¿para qué necesitaríamos a Dios? No se vuelve uno hacia Dios sino para obtener lo imposible. Para lo posible se bastan los hombres.»¹³¹

Para Chestov, nos dice Camus, toparse con lo absurdo implica aceptarlo y hacer de él una esperanza. Más aún, implica reconocer en la absurdidad el rostro de Dios, un rostro que no tiene por qué tener las facciones de los atributos clásicos de la divinidad – bondad, belleza, verdad-, sino que solo cuenta su poder. “Su grandeza es su inconsecuencia. Su prueba es su inhumanidad. Hay que saltar a él y librarse con este salto de las ilusiones racionales.”¹³² Como actitud espiritual mística este pensamiento es para Camus tan válido como cualquier otro. Pero se trata de ver si se ajusta a las exigencias de lo absurdo. Ya dijo que lo absurdo solo tiene sentido cuando no se consiente en él. También que lo absurdo cuando es reconocido exige que se lo mantenga en la conciencia, pues en caso contrario se borra la única relación realmente accesible entre el hombre y el mundo que es, precisamente, lo absurdo. Chestov hace de lo absurdo algo divino, quitando el componente humano de la relación.

Si hay absurdo, lo hay en el universo del hombre. Desde el instante en que su noción se transforma en trampolín para la eternidad ya no está ligada a la lucidez humana. Lo absurdo no es ya esa evidencia que el hombre comprueba sin consentir en ella. Se elude la lucha. El hombre integra lo absurdo y en esta comunión hace desaparecer su característica esencial, que es oposición, desgarramiento y divorcio.¹³³

La recriminación de Camus a Chestov es la siguiente: si la exigencia más profunda y elevada de la razón es un conocimiento absoluto, es decir, el conocimiento de Dios, como ser supremo que unifica toda existencia en su ser mismo, y la razón no nos proporciona este conocimiento debido a sus límites, Chestov concluye que hay que negar absolutamente la razón para acceder así a Dios. Entonces es el propio Chestov el que cae en “la vanidad de toda razón”¹³⁴, al negar lo evidente: que la razón, si bien está teóricamente limitada, tiene un amplio campo de validez. Aquí hemos defendido que ese campo es el establecido por los límites expuesta en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant.

Nuestro deseo de comprender, nuestra nostalgia de absoluto no se explican sino en la medida en que, justamente, podemos comprender y explicar muchas cosas. Es inútil negar absolutamente la razón. Tiene su orden en el cual es eficaz. Ese orden es, precisamente, el de la experiencia humana.¹³⁵

Luego, en definitiva, Chestov se mueve en su reflexión por los desiertos del absurdo, pero no se mantiene fiel a ellos y su propuesta elude la evidencia que tiene como principio. Si, como quiere Camus, en consonancia con Nietzsche, la honradez filosófica exige la equivalencia entre verdad y comportamiento, se reconoce que Chestov renuncia a su verdad –qué es lo absurdo- en orden a una verdad que exige un acto de fe.

¹³¹ *Ibíd.* Pág. 242.

¹³² *Ibíd.*

¹³³ *Ibíd.* Pág. 243.

¹³⁴ *Ibíd.* Pág. 244.

¹³⁵ *Ibíd.* Pág. 243.

Kierkegaard, dice Camus, al igual que Chestov, también da el salto existencial, y de un modo aún más acusado. Ve en él no a un simple filósofo que se ocupa de la absurdidad, sino a un hombre que vive de lleno inmerso en ella. Parece que para Camus Kierkegaard es quien mejor conoce la experiencia del absurdo, pues la encarna: su razón lúcida está imbuida de la nostalgia de absoluto, y además en su obra late constantemente la sangre de una de las grandes irracionalidades del mundo: el amor. El salto de Kierkegaard, desde este planteamiento, consiste en sacrificar la nostalgia y la lucidez al mayor amor imaginable: el amor a Dios. Así pues, acudir a su obra y su vida para comprobar si se mantiene fiel a las premisas de lo absurdo resulta más interesante que con ningún otro. La respuesta camusiana es rápida: no, la experiencia kierkegaardiana no es legítima respecto al absurdo expuesto por Camus:

[Kierkegaard] Hace de lo absurdo el criterio del otro mundo, cuando es únicamente un residuo de la experiencia de este mundo. «En su fracaso –dice Kierkegaard- el creyente encuentra su triunfo.»¹³⁶

Lo absurdo hemos visto que nace de la rebeldía que mantiene siempre vigente la exigencia humana –lo que Camus llama a menudo “nostalgia de absoluto”-, y el mundo irracional. Kierkegaard con su “salto de fe”, queriendo trascender el ámbito de la racionalidad, y aun aceptando sus dudas, termina por resguardar la fe en lo irracional, negando así toda confianza en la razón. La rebeldía de la exigencia humana resulta estéril en la medida en que no puede nunca conseguir lo que se propone; Kierkegaard elige sacrificarla en orden a la elevación de lo irracional al rango de divinidad. Camus le reconoce a Kierkegaard la esterilidad de la nostalgia de la razón, pero no así su negación. Desde el momento en que esa nostalgia rebelde es una certeza y, efectivamente lo es ya desde que Kant la descubre bajo la etiqueta de “el destino singular de la razón”, no podemos negarla sin renunciar a una parte importante de nuestra condición. “Buscar lo que es verdadero no es buscar lo que es deseable”¹³⁷, dice Camus. El destino singular al que está abocado el hombre es una verdad que se abre a la desesperación, amenazando con hacer de la vida un desierto de indiferencia y angustia. Kierkegaard es para Camus la prueba evidente de este destino y de su aceptación. Pero no hasta el final. Al final Kierkegaard coloca su salto de fe y con él elige un sentido transido por la humillación de la razón humana. Y ese punto es el que Camus no quiere aceptar:

Me dicen también que la inteligencia debe aquí sacrificar su orgullo y la razón debe inclinarse. Pero si reconozco los límites de la razón no la niego por ello, pues reconozco sus poderes relativos. Yo quiero solamente mantenerme en este camino medio, en el que la inteligencia puede seguir siendo clara. Si en esto consiste su orgullo, no veo motivo suficiente para renunciar a él.¹³⁸

Lo absurdo ni conduce ni deja de conducir a la divinidad. Afirmar lo uno o lo otro, equivale a negar el destino singular de la razón lúcida. La conciencia impregnada de lo absurdo simplemente afirma que no se sabe acerca de ese punto y, así, se afirma a sí misma en la duda. Ese es uno de los primeros sentidos de la rebeldía camusiana, en sentido ontológico: la rebeldía para con uno mismo, contra las tentaciones de eludir lo

¹³⁶ *Ibíd.* Pág. 245.

¹³⁷ *Ibíd.* Pág. 247.

¹³⁸ *Ibidem.*

que se sabe para alcanzar lo que se quiere. En este punto Camus hace coincidir la búsqueda de lo verdadero con la voluntad de afirmación. Cualquier bien que implique una renuncia a la exigencia de verdad, podríamos decir según el espíritu camusiano, es un bien engañoso. Y el existencialismo –religioso o ateo-, nos dice Camus, termina por hacer de la negación de la razón humana un dios inhumano. Como anotación final a este respecto, podemos pensar en el existencialismo sartreano, del cual Camus no se ocupa directamente; dejando de lado todas sus sutilezas y complejidades de la filosofía de Sartre, reconocemos en él la introducción de una esperanza mediante la negación. No postula la existencia de un dios más allá de este mundo, pero lo sitúa al final de la historia, en un horizonte hipotético que exige una serie de sacrificios, entre ellos el sacrificio de todo cuanto de enigmático tiene el mundo y la propia naturaleza humana. No podemos ocuparnos de esta crítica que necesitaría de más espacio y dedicación. Sin embargo, baste lo dicho para recordar que Sartre como existencialista que es, parte de lo absurdo para finalmente saltar fuera de él, aunque en un orden secular.

4.2.2. Relación entre la fenomenología y la sensibilidad absurda

Además del existencialismo, otra de las doctrinas de moda en tiempos de Camus es la fenomenología –Husserl, Scheler, Merleau-Ponty-. Nuestro autor dedica unas páginas al tema de la intencionalidad en la fenomenología, centrándose en Husserl, padre del método moderno de la fenomenología. Si los existencialistas negaban la capacidad de la razón para así arrancar de raíz la exigencia de claridad y explicación que impedía el acceso a la divinidad y la esperanza, los fenomenólogos harán justo lo contrario: exaltarán la razón hasta el punto de negar la enigmaticidad del mundo. Sin embargo, a nuestro juicio resulta problemático aceptar el punto del que parte Camus con respecto a la fenomenología, a saber: que se mueve en el clima absurdo. Nuestro autor dice que la fenomenología “Coincide con el pensamiento absurdo en su afirmación inicial de que no hay verdad, sino solamente verdades.”¹³⁹ No sabemos las fuentes a las que acudió Camus para estudiar la fenomenología, pero esta afirmación, a no ser en la primera y brevísima etapa psicologista de Husserl, no se puede aplicar a la fenomenología husserliana. Si para Husserl hay verdades es porque, efectivamente, tiene que haber una verdad, una verdad universal y apodíctica. Sin embargo, sí que hay en Husserl una comprensión de lo absurdo en tanto que toda su filosofía se ocupa de conciliar la problemática relación de la conciencia humana con la compleja realidad del mundo. También da en el blanco Camus cuando nos dice que la fenomenología a diferencia del método clásico de proceder de la razón, se presenta como un nuevo método encargado de enseñar a la conciencia como dirigirse a las cosas. Al menos hasta cierto punto esto es verdad. El problema es que Husserl desarrolla la fenomenología de distintas formas según va creciendo, por lo que no sería lo mismo hablar de fenomenología eidética que de fenomenología genética. Camus no atiende a estas diferencias, aunque en honor hay que decir tampoco es esa su intención. No se trata de una crítica en sentido estricto, sino tan sólo de una comprobación. Ambos pensadores, Husserl y Camus, tienen una preocupación ética en el fondo de su reflexión y ambos

¹³⁹ *Ibíd.* Pág. 249.

son conscientes de la infinita riqueza de un mundo enigmático. Pero Husserl se propone abiertamente resolver el enigma con el método fenomenológico, mientras que Camus sabe que la complejidad del enigma del mundo siempre supera con mucho a las capacidades de la razón humana¹⁴⁰.

Pese a estos problemas que podrían ocupar toda una tesis, aquí nos limitaremos a exponer porque Camus cree que Husserl también da el salto fuera del absurdo. Efectivamente la fenomenología se propone dar una nueva dirección al procedimiento de la razón; en vez de comprender y unificar se trata de atender a las esencias de lo concreto, es decir, dirigir la conciencia hacia la inmensa multiplicidad de los fenómenos. La intencionalidad es el nexo que une la conciencia a estas esencias concretas, que son la verdad de cada cosa:

Desde el viento de la tarde hasta esta mano que se apoya en mi hombro, cada cosa tiene su verdad. Es la conciencia la que la aclara con la atención que le presta. La conciencia no forma el objeto de su conocimiento; no hace sino fijar, es el acto de atención, [...]. Esta «intención» es la que caracteriza a la conciencia. Pero la palabra no implica idea alguna de finalidad: está tomada en su sentido de «dirección», sólo tiene un valor topográfico.¹⁴¹

Si esto se toma en sentido directo, dice Camus, no hay traición alguna hacia la sensibilidad absurda. Sin embargo, ese “sentido directo” invita a una interpretación psicologista, que es, precisamente, el enemigo filosófico de Husserl. Las verdades psicológicas son meramente probabilísticas, mientras que Husserl busca la verdad apodíctica que se manifiesta en cada esencia concreta. Luego el tema de la intención bajo su primera llamada a la descripción lúcida y vívida del mundo de la experiencia, se expresa una actitud metafísica, a saber: reconocer en cada esencia concreta una esencia real, independiente de la conciencia. Si esa esencia es el puro darse de los fenómenos a una conciencia, como dice el primer Husserl –tras la salida del psicologismo–, seguirá siendo su esencia, aunque no haya una conciencia a la que darse. Camus se siente en este punto decepcionado y compara la fenomenología con un platonismo renovado: “El realismo platónico se hace intuitivo, pero sigue siendo realismo.”¹⁴² Y un poco más adelante:

¡Aunque no existiese el espíritu, existirían sus leyes! Comprendo entonces que de una verdad psicológica Husserl pretende hacer una regla racional: después de haber negado el poder integrante de la razón humana, salta mediante ese sesgo a la Razón eterna.¹⁴³

En este punto nosotros ponemos en serias dudas que en ningún momento de su obra Husserl niegue “el poder integrante de la razón humana”, sin embargo, el salto a la

¹⁴⁰ Hemos encontrado un planteamiento interesante que reúne a Husserl y Camus en el texto *Camus, Husserl y el gusto por lo concreto* de Antonio Zirió Quijano. Por los motivos mencionados no podemos atender aquí al planteamiento presentado por Z. Quijano, pese a considerarlo de gran interés. De hecho, lo que propone Z. Quijano acerca de la interpretación de la fenomenología como actitud adecuada al molde de la rebeldía camusiana nos ha servido en parte de inspiración para trazar nuestra propia interpretación de la relación Camus-Kant en torno a la noción de límite.

¹⁴¹ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 249.

¹⁴² *Ibíd.* Pág. 250.

¹⁴³ *Ibíd.* Pág. 252.

razón eterna está muy presente en las diversas formulaciones de la fenomenología. Si la fenomenología parte de lo absurdo es en la medida en que comprende que la razón no puede aspirar a un conocimiento absoluto mediante su método clásico de proceder, esto es, elevándose con sus principios lógicos trascendentales por encima de la experiencia concreta. Es una crítica similar a la planteada por Kant –de hecho, Husserl reconoce tres conquistas de la razón previas a la suya, la de Platón, la de Descartes y la de Kant-. Pero partiendo de esta crítica, en vez de plantear un método modesto de mera descripción, una revitalización de la experiencia por un enaltecimiento del poder de la conciencia – ideal del hombre absurdo-, idea una fenomenología explicativa pues mediante la inmanencia ingrediente “restituye su profundidad al universo”¹⁴⁴ haciéndolo comprensible a la razón humana.

Se me asegura que lo abstracto no designa sino una parte no consistente por sí misma de un universal concreto. Pero la fluctuación ya revelada me permite aclarar la confusión de estos términos. Pues eso puede querer decir que el objeto concreto de mi atención, ese cielo, el reflejo de esa agua sobre el faldón de ese abrigo conservan, por sí solos el prestigio de lo real que mi interés aísla en el mundo. Y no lo negaré. Pero eso puede querer decir también que ese mismo abrigo es universal, tiene su esencia particular y suficiente, pertenece al mundo de las formas. Comprendo entonces que sólo se ha cambiado el orden de la procesión. [...] Lo que encuentro aquí no es afición a lo concreto, el sentido de la condición humana, sino un intelectualismo lo bastante desenfrenado como para generalizar lo concreto mismo.¹⁴⁵

Si los existencialistas negaban la parte de la ecuación absurda concerniente a la razón humana, la fenomenología husserliana niega la otra parte de la ecuación. En términos de límites: los existencialistas comprueban que la razón tiene un límite que la impide alcanzar lo absoluto por lo que niegan por completo la legitimidad de la razón; los fenomenólogos comprueban el límite de la razón humana, para después postular una razón universal que permite al hombre la comprensión absoluta mediante una suerte de proceso combinado entre razón e intuición. Parece que, en principio, la fenomenología está más próxima a la sensibilidad absurda, pero aun así no se mantiene fiel a ella desde el momento en que cree poder explicar el mundo, es decir, suprimir el enigma. La sensibilidad absurda no quiere ni lo uno ni lo otro sino que se quiere honesta, lo cual “consiste en saber mantenerse en ese borde vertiginoso, y lo demás es subterfugio.”¹⁴⁶

4.3. El hombre absurdo: la protesta frente al renunciamento

Una vez examinados los límites dictados por la sensibilidad absurda mediante el breve estudio de las actitudes filosóficas que los traicionan, Camus nos ofrece algunas actitudes que se mantienen fieles a lo absurdo. En este punto, de nuevo, se abre la puerta a las interpretaciones demasiado literales. No se trata de que Camus esté proponiendo estas actitudes como modélicas en sentido general, sino que ofrece algunos ejemplos extraídos del imaginario cultural y literario que demuestran cómo sería algo así como un

¹⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 251.

¹⁴⁵ *Ibíd.* Págs. 252-253.

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 255.

hombre absurdo. Dicho directamente: Camus no dice que debamos ser hombres absurdos –tampoco que no debamos serlo, pues esa elección es propia de cada uno—. Pero parece que nadie quiso escuchar las palabras del propio autor:

Diremos una vez más que estas imágenes no proponen moralejas ni implican juicios: son diseños. Simbolizan únicamente un estilo de vida. El amante, el comediante o el aventurero encarnan lo absurdo. Pero también, si lo quieren, el casto, el funcionario o el presidente de la república.¹⁴⁷

Sin embargo, sí que nos regala algunas palabras acerca de la honestidad de carácter, de la lucidez de la conciencia, y de la fidelidad para con uno mismo y para con la vida como aventura enigmática. En este punto no vamos a repasar los ejemplos del Don Juan, del actor o del conquistador, tampoco del creador, sino que pretendemos mostrar que tienen de común y, sobre todo, cómo conectan con esa exigencia de límites sobre la que Camus desarrolla su obra.

¿Qué es, en efecto, el hombre absurdo? El que, sin negarlo, no hace nada por lo eterno. No es que le sea extraña la nostalgia, sino que prefiera a ella su valor y su razonamiento. El primero le enseña a vivir sin apelación y a contentarse con lo que tiene; el segundo, le enseña sus límites. Seguro de su libertad a plazo, de su rebelión sin porvenir y de su conciencia perecedera, prosigue su aventura en el tiempo de su vida.¹⁴⁸

Vivir sin apelación, dentro de los límites que marca el razonamiento sobre la propia experiencia; amar, actuar y desear sin esperanza. La ausencia de esperanza es el tema a tratar aquí. Pero esto no debe entenderse, una vez más, en sentido vulgar. Se podría decir que la máxima del hombre absurdo es la cita de Píndaro con la que Camus abre *El mito de Sísifo*: “No te afanes, alma mía, por una vida inmortal, pero agota el campo de lo posible”. En efecto, el hombre absurdo, dice Camus, es el que aspira a agotarse en el campo de lo posible. Meursault es un buen ejemplo de hombre absurdo: “Había vivido de una manera y hubiera podido vivir de otra. Había hecho esto y no había hecho aquello. No había hecho una cosa cuando había hecho otra. ¿Y qué?”¹⁴⁹ Él ama esta vida hasta el punto de agotar en ella toda su esperanza. Cuando el capellán le pregunta cómo imagina una vida después de la muerte Meursault responde con honestidad: “«Una vida en que pudiera acordarme de ésta»”¹⁵⁰. Constantemente, Meursault, afirma la certeza que tiene de su vida, de su sensación cuando el sol le acuna o le asfixia, o cuando contempla el movimiento de Marie acercándose desde lejos, o del sin fin de sensaciones y pensamientos que le dan su medida en el mundo. Se aferra a ellos, pues es lo que conoce, de lo que no puede dudar, y rechaza todo lo demás como esperanza vana.

Si hablamos aquí de Meursault es porque en él se reúnen los aspectos más interesantes que Camus desarrolla en sus modelos absurdos de *El mito de Sísifo*. Si bien, más arriba dijimos que Meursault constata no tanto la absurdidad del mundo, como el destino de la vida entendida como desgarramiento entre absurdo y rebelión, no hay que entender que estas perspectivas sean excluyentes, sino todo lo contrario. Lo absurdo,

¹⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 294.

¹⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 271.

¹⁴⁹ Camus, Albert. *El extranjero*. Óp. Cit. Pág. 204.

¹⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 203.

como límite infranqueable del espíritu humano, representa una apertura hacia una actitud existencial auténtica, esto es, a rebeldía.

Abolir la rebelión consciente es eludir el problema. [...] Vivir es hacer que viva lo absurdo. Hacerlo vivir es, ante todo, contemplarlo. Al contrario de Eurídice, lo absurdo no muere sino cuando se le da la espalda. Una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es, por tanto, la rebelión. Es una confrontación perpetua del hombre con su propia oscuridad.¹⁵¹

Repetimos que el absurdo no es la causa de la rebeldía en sentido metafísico. Es, nos dice, “un paso vivido”, es decir, parte de un destino que ya hemos dicho que es el desgarramiento. Meursault, o cualquier otro ejemplo de hombre absurdo, se contentan con vivir con lo que saben. Están viviendo lo absurdo sin preguntarse qué moral es la que les corresponde. Son rebeldes en sentido metafísico lo que les permite encararse con su condición absurdo y vivir de acuerdo a ella, es decir, sin renunciar a su vida ni rechazar las verdades puestas de manifiesto por su conciencia despierta. Esto les vuelve tan apasionados como indiferentes (Don Juan es el claro ejemplo), según el caso y el tipo de hombre. Su rechazo de la esperanza no implica desesperación, resignación ni resentimiento, sino solamente la afirmación de lo que es y, especialmente, de lo que su conciencia eleva mediante su atención. De aquí que el concepto de intencionalidad de la fenomenología le resultase tan atractivo a Camus, en tanto que designa una relación esencial entre conciencia y objetos. Sin embargo, como hemos visto, desde el momento en que se afirma el que esos objetos con los que la conciencia se relaciona intencionalmente, son esencias inmanentes y extratemporales, se pierde la atención a la sensibilidad absurda, pues esta no reconoce ese paso como evidente, sino justo lo contrario: arbitrario y dudoso.

Pero la cuestión a destacar aquí es la diferencia entre la ausencia de esperanza y la desesperación. La ausencia de esperanza no es absoluta, se refiere tan solo a la esperanza que traiciona la carne de la vida, es decir, la esperanza en otra vida. En esta ausencia radica la única libertad verosímil para el hombre consciente. A propósito de la comparación con la actitud mística –en la que termina por caer a menudo la filosofía existencialista-, Camus ofrece un acercamiento a esta libertad que denomina absurda, siguiendo con el lenguaje que viene manejando. La libertad del místico consiste en liberarse de sí mismo mediante la entrega a la divinidad; se siente libre respecto a sus propias cadenas al aceptar el yugo de una entidad suprema. Pero la libertad absurda, en cambio, libera al hombre mediante una certeza: “no hay mañana. Ésta es en adelante la razón de mi libertad profunda.”¹⁵²

Es en ese desarraigo temporal, que consiste en no esperar un mañana, que el hombre se siente liberado respecto a los juegos de la vanidad humana, incluidas las morales amparadas en alguna fe mística o trascendente. Ese y no otro es el sentido de la ausencia de esperanza, por lo que se ve la diferencia sustancial respecto a la desesperación. Ésta entra en escena cuando se constata el peso de la muerte y la ausencia de otra vida y de ello se concluye en que esta vida no vale nada. Ante esta perspectiva la desesperación se torna fundamento para la fe (Kierkegaard) o excusa para

¹⁵¹ Camus, Albert. *Sísifo*. Págs. 258-259.

¹⁵² *Ibíd.* Pág. 262.

el suicidio. “La verdadera desesperación es agonía, tumba o abismo.”¹⁵³ En cambio, el hombre absurdo, aquel que mantiene frente a sí la condición absurda a la vez que comprende el valor de su vida como aventura, por estéril que sea en términos absolutos, concluye partiendo de la misma constatación en un motivo para reafirmar su naturaleza misma: su libertad, su rebeldía y su pasión. Hay que decir también que el hombre absurdo que nos muestra Camus no afirma que no exista otra vida, lo que sería una apuesta fuera de los límites de su conocimiento, sino que sencillamente no lo considera de importancia. Aquí Meursault es paradigmático cuando ante la insistencia del capellán para que acepte a Dios antes de morir, tan solo puede sentir un sincero aburrimiento. El hombre absurdo, por lo tanto, no niega el porvenir, sino que se muestra indiferente ante él, para reafirmar así su voluntad de entregarse a cuanto la vida le ofrece mientras ésta dura. El único porvenir que le pertenece es la sucesión de instantes vividos, más allá del cual solo reconoce su ignorancia –como la reconoció Sócrates antes de morir-. Se hace por completo responsable de su conciencia y de su acción, pues de lo contrario, no estaría aprovechando lo único que realmente puede interesarle: las posibilidades de esta vida para sentir y vivir.

El hombre absurdo entrevé así un universo ardiente y helado, transparente y limitado en el que nada es posible pero donde todo está dado, y más allá del cual sólo están el hundimiento y la nada. Entonces puede decidirse a aceptar la vida en semejante universo y sacar de él sus fuerzas, su negación a esperar y el testimonio obstinado de una vida sin consuelo.¹⁵⁴

Al negar la esperanza en un porvenir perfecto, metafísico o histórico, la libertad que subyace en cada acción esalzada al rango de certeza vital. Sí, hay, en efecto, una negación¹⁵⁵, pero no es originaria, pues está subsumida al enaltecimiento de la libertad de acción –y la acción desde el momento en que se da, convirtiéndose en hecho, es una afirmación de la vida; siempre que la acción no sea quitarme la propia vida-. El absurdo, como constatación de la relación problemática entre la exigencia racional y la irracionalidad del mundo, es también afirmativo, pero solo como método y no como sistema filosófico, o como mera doctrina o ideología. Dice Camus que “no hay destino que no se venza con el desprecio”¹⁵⁶ y con ello transmite, según nos parece, este baile entre aceptación y rechazo, dentro de los límites que marcan tanto las certezas de la razón y la sensibilidad, como del límite vital que Camus llamó renuncia. Renunciar es rendirse, y rendirse es aceptar o la muerte o la fe, es decir, justo aquello que, como hemos visto, niegan la conciencia del absurdo. Si se quisiese hacer del absurdo una doctrina, esta doctrina sería, en efecto, originariamente negativa, pues al hacer del absurdo el centro original al que siempre retorna la reflexión, nada podría decirse con

¹⁵³ Camus, Albert. *El enigma*. Óp. Cit. Pág. 586.

¹⁵⁴ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 265.

¹⁵⁵ La rebeldía obliga a rechazar la esperanza en un más allá y la esperanza en una solución al absurdo; también impulsa el “no” de quien no tolera ser dominado por otro. Rescatemos a este respecto las primeras palabras de *El hombre rebelde*: “¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero negar no es renunciar. es también un hombre que dice sí desde su primer movimiento. [...] ¿Cuál es el contenido de ese «no»? Significa, por ejemplo, «las cosas han durado ya demasiado», «hasta ahora sí; en adelante no», «vais demasiado lejos», y también «hay un límite que no rebasaréis.” Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Óp. Cit. Pág. 29.

¹⁵⁶ Camus, Albert. *Sísifo*. Óp. Cit. Pág. 327.

sentido. Sería una auto negación constante y una llamada abierta al nihilismo. El propio Camus dice que no hay nihilismo absoluto:

Desde el mismo instante en que se dice que todo es un sinsentido, se expresa que tiene sentido. Negar toda significación al mundo lleva a suprimir todo juicio de valor. Pero vivir –y, por ejemplo, alimentarse- es en sí mismo un juicio de valor.¹⁵⁷

Pero, como punto de partida de un método el matiz es bien distinto. El absurdo tiene sus tres consecuencias analíticas: libertad, rebeldía y pasión. El pensamiento absurdo termina por salir de su círculo de angustia y apatía, para alzar el grito de la rebeldía que reivindica el valor supremo de la vida, condición de la sensibilidad absurda y la conciencia desgarrada; para reivindicar la libertad de toda acción sin esperanza en un porvenir utópico, en la tierra o el cielo; y, por último, para afirmar la pasión que es también la de Nietzsche: “amor fati”, aceptar siempre un destino, querer el destino que Meursault reconoce una y otra vez, pues así se expresa todo el desprecio sincero por la condición injusta de este mundo. Sólo así, es posible pensar en la felicidad de Sísifo que Camus nos ofrece.

4.4. La idea de límite como equilibrio: la posibilidad de una existencia auténtica

Antes de concluir nuestro trabajo queremos fijar nuestra reflexión en un pequeño y excelente ensayo en el que Camus reflexiona abiertamente sobre la idea de límite en el contexto de una comparación entre el espíritu de su época y el espíritu griego. Este ensayo, ya citado de pasada más arriba, lleva por título *El exilio de Helena* y es el quinto de la serie que componen el libro *El verano*, publicado en 1954, pero reuniendo textos que van desde 1939 a 1953; *El exilio de Helena* data de 1948, cuando aún está muy presente la barbarie de la 2ª Guerra Mundial y el régimen soviético comienza a mostrar su apariencia más terrible.

Al abordar en este ensayo la noción de límite, Camus la desarrolla de acuerdo al ideal griego, es decir, límite como equilibrio, medida o equidad. Lo enfrenta con el exceso o la desmesura de su tiempo –que en muchos aspectos sigue siendo el nuestro-, el cual se aboca al paroxismo de una sola idea: el triunfo de la razón por sobre todo lo demás. La razón en esta concepción absoluta se escinde por completo del mundo natural, renunciando a toda armonía presente, a toda posibilidad de unión y complementariedad. Pero este concepto de razón, nos dice, no es la razón filosófica concebida por los griegos, dialéctica e intuitiva, poderosa pero consciente de sus límites, siempre en busca de la verdad, el bien y la belleza.

Mientras que los griegos le marcaban a la voluntad los límites de la razón, nosotros hemos puesto, como broche, el impulso de la voluntad en el centro de la razón, que se ha vuelto asesina.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Camus, Albert. *El enigma*. Óp. Cit. Pág. 585.

¹⁵⁸ Camus, Albert. *El exilio de Helena*. Óp. Cit. Pág. 576.

La voluntad por sí sola se comprende –al menos desde Schopenhauer- como una fuerza ciega e irracional. Si se hace de ella el impulso primario de la razón se niegan los límites que la razón, mediante su uso práctico, puede poner a la voluntad. Se invierte entonces el orden de esta relación: la voluntad se enquistada en la razón haciendo de ésta una mera herramienta cuyos límites se encuentran en el poder y no en la moral. Según esta comprensión se relativiza todo empresa humana y todo valor. Se pierden nociones como la nobleza de corazón, grandeza de espíritu o autenticidad. Camus lo expresa con palabras más acertadas:

Muerto Dios, no quedan más que la historia y el poder. Desde hace mucho tiempo, todos los esfuerzos de nuestros filósofos han sido dirigidos a remplazar la noción de naturaleza humana por la de situación, y la antigua armonía por el impulso desordenado del azar o el movimiento implacable de la razón.¹⁵⁹

Entonces, los límites tal como les entiende Camus en este texto son tanto metafísicos como prácticos. El concepto en que se reúne esta idea es el de justicia, justicia como armonía, equilibrio y equidad. La capacidad racional del hombre reflexiona sobre sí misma y así encuentra sus límites, con los que puede orientar la acción. En cambio, la justicia a la que aspira el mundo moderno es una justicia total, que comprende en sí la totalidad de la condición humana. Para Camus esto implica, desde que se lo reconoce, el olvido de toda una parte del mundo: la naturaleza y con ella el enigma del que ya hemos hablado. El problema estaría en que esta desmesura de la modernidad “niega todo lo que no exalta.”¹⁶⁰ En cambio,

El pensamiento griego se ha atrincherado siempre en la idea de límite. No ha llevado nada hasta el final –ni lo sagrado ni la razón- porque no ha negado nada: ni lo sagrado, ni la razón.¹⁶¹

Si recordamos las críticas al existencialismo y a la fenomenología comprenderemos bien a que se refiere: cada una de estas doctrinas lleva al exceso uno u otro extremo de este dualismo: el existencialismo se aboca al enigma sagrado –en el paraíso o en la historia- negando todo poder a la razón, mientras que la fenomenología hace de la razón un absoluto que niega el enigma. Y esto solo en filosofía. En la vida histórica se alzan ideas a modo de banderas que prometen un futuro a condición de sacrificarlo todo en el presente. Este bien podría ser el análisis camusiano de las agitaciones del siglo XX reducido a su mínima expresión. Para ser exhaustivos en el alcance de las reflexiones de Camus sobre este punto habríamos de acudir a *El hombre rebelde*, obra en la que centra su esfuerzo en estudiar, desde el punto de vista de la crítica ideológica, la trayectoria que ha llevado a Europa hasta la lógica nihilista y criminal. No podemos ocuparnos de esta obra como se merecería, sin embargo, no podemos evitar la tentación de extraer una cita a propósito del pensamiento de los límites al que estamos tratando de dar un rostro.

Ahora sabemos, [...] que la revolución sin más límites que la eficacia histórica significa la servidumbre sin límites. Para evitar este destino, el espíritu revolucionario, si quiere permanecer vivo, debe fortalecerse, en consecuencia, en las fuentes de la rebelión

¹⁵⁹ *Ibíd.* Pág. 575.

¹⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 573.

¹⁶¹ *Ibidem.*

e inspirarse en el único pensamiento fiel a esos orígenes el pensamiento de los límites. Si el límite descubierto por la rebelión lo transfigura todo; si todo pensamiento y toda acción que sobrepasan cierto punto se niegan a sí mismos, hay, en efecto, una medida de las cosas y del hombre.¹⁶²

Esa medida es para Camus la naturaleza humana que la modernidad se empeña en negar de muy diversos modos. Y él entiende que esta naturaleza, en tanto que naturaleza, participa del enigma del mundo, por lo que nos resulta desconocida y misteriosa. Sin embargo, algo hay en ella que nos orienta en el mundo, y eso es, precisamente, la rebeldía y el desgarramiento; el enigma esquiliano que, si se descifra mal, es debido a la intensidad de su luz. La obstinación por mantener aquello que mejor conocemos, es decir, nuestras exigencias de comprensión y justicia, frente a las fuerzas desconocidas que pretenden engañarnos y dominarnos.

Pero, en fin, si se quiere una imagen más nítida de ese límite del que venimos hablando, Camus nos invita a pensar en *Némesis* “Diosa de la medida, no de la venganza”¹⁶³. Esta diosa, hija de la *Noche* según Hesíodo, representa la justicia como equidad, vigilando para castigar la *hybris*, esto es, el orgullo desmesurado de quien pretende rechazar su destino impuesto por las *moiras* (hermanas de *Némesis*). Este orgullo representado por *hybris* consiste en actuar más allá de los límites dictados por las *moiras* al fijar el destino a cada hombre. “Pero los griegos nunca dijeron que el límite no pudiera franquearse. Dijeron que existía y que quien osaba franquearlo era castigado sin piedad.”¹⁶⁴ *Némesis* y las *Erinias* son las encargadas de aplicar el castigo sobre quien comete *hybris*. Si se ha entendido que *Némesis* era diosa de la venganza ha sido por la crueldad y dureza de sus castigos sobre los desmesurados, pero en realidad, si se muestra sin piedad es para robustecer la fuerza de la noción de los límites. Si bien puede ser terrible en sus castigos, *Némesis* siempre es justa. Camus acude a la imagen de esta diosa como recurso para mostrar que los castigos por ignorar y transgredir los límites siguen vigentes. Al rescatar a esta diosa manifiesta su actitud artística, mostrando a la vez que el artista está obligado a atender a los límites.

Tanto el espíritu histórico como el artista quieren rehacer el mundo. Pero el artista, obligado por su naturaleza, conoce sus límites, cosa que el espíritu histórico desconoce. Pero eso el fin de este último es la tiranía, mientras que la pasión del primero es la libertad.¹⁶⁵

Esta idea del artista es recurrente en varios lugares de su obra; una suerte de actitud desgarrada entre el consentimiento y el rechazo, entre el ansía de negar el mundo para rehacerlo y la necesidad de acatarse a los dictámenes del mundo, por silenciosos que sean. La actitud privilegiada es, pues, la medida, un camino intermedio entre la acción y la reflexión, una obstinación por no renunciar a las contradicciones que dan vida al espíritu propio del artista. Se podría transgredir el límite, como hacen algunas filosofías o algunas corrientes artísticas –cabe destacar la crítica al surrealismo en *El hombre rebelde* y al realismo exagerado en el *Discurso de Suecia*–, pero entonces habría que temer la posibilidad del castigo, consistente en este caso en perder la fuente del arte

¹⁶² Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Óp. Cit. Pág. 343.

¹⁶³ Camus, Albert. *El exilio de Helena*. Óp. Cit. Pág. 574.

¹⁶⁴ *Ibíd.* Pág. 576.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

y cambiarla por la propaganda o la mera publicidad –con el suplicio que ello conllevaría para un hombre que se quisiera auténtico-.

Otra imagen privilegiada del pensamiento de los límites la encontramos en Kaliayev, el protagonista de la pieza teatral *Los Justos*. Para él hay un límite clarísimo: los niños. Está dispuesto a matar en nombre de la justicia revolucionaria con la condición de aceptar la condena a muerte que le habrá de seguir. Esa acción, si bien es criminal, no entraría dentro de una lógica propiamente criminal, puesto que rescata la idea de la justicia como equidad a la vez que mantiene límites al crimen. La equidad se expresa en que si Kaliayev mata, Kaliayev debe morir después para que la justicia no muera en el primer acto. Si Kaliayev aceptase el perdón que le ofrecen –traicionando además a sus compañeros- su acto dejaría de ser un acto de justicia para convertirse en un mero asesinato. Por otra parte, el límite de no matar niños es una apelación al valor de la inocencia.

En *El exilio de Helena* nos dice que para el pueblo griego existían valores que precedían en el orden ontológico a toda acción. Esos valores eran, justamente, el límite de la acción.¹⁶⁶ Si, tal como explica Camus, todo la inmensa mayoría del pensamiento occidental moderno se ha volcado sobre el culto a la historia, situando los valores al final de ésta y, por tanto, negándoles *a priori*, entonces en esa negación ha perdido de vista los límites. En semejante marco teórico no es de extrañar, pues, la proliferación de la desesperación que conduce a su vez a actos criminales, desde suicidios aislados pero masivos, hasta la exterminación sistemática de seres humanos por causa de su origen, su religión o su pensamiento. Este razonamiento no es mera abstracción, sino que encuentra su fuerza en la experiencia histórica que vivió Camus. De esta fuerza extrae sus palabras y acepta las consecuencias de anteponer su auténtico sentir y pensar a las modas revolucionarias e historicistas de la época. Para concluir este punto, solamente decir, que más aún que su obra, es su vida la que nos abre los ojos a la posibilidad de una existencia auténtica, la posibilidad de compromiso con nuestra tradición sin renunciar a nuestro presente.

La ignorancia reconocida, el rechazo del fanatismo, los límites del mundo y del hombre, el rostro amado, la belleza en fin, ése es el terreno en el que volveremos a reunirnos con los griegos. [...] Una vez más, la filosofía de las tinieblas se disipará por encima del mar centelleante. ¡Oh pensamiento del Mediterráneo! ¡La guerra de Troya se libra lejos de los campos de batalla! También esta vez los terribles muros de la ciudad moderna caerán para entregar, «alma serena como la calma de los mares», la belleza de Helena.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibid.* Pág. 578.

5. Conclusión: la confluencia entre Kant y Camus

Ya hemos recorrido parte de los caminos que anduvieron Kant y Camus en su vida y su pensamiento. Son caminos que se cruzan en ocasiones, aunque en otras vayan completamente paralelos. En este trabajo hemos querido mostrar tanto algunas coincidencias interesantes, como la distancia que media entre ambos. Ahora queremos poner en claro algunas reflexiones a modo de conclusión para evitar en la medida de lo posible los malentendidos sobre nuestras intenciones con este texto.

En primer lugar, repetimos, no se trata de una investigación sobre una posible relación de influencia directa de Kant a Camus. Es muy posible que durante su etapa universitaria Camus leyese a Kant, o textos sobre Kant, mas no hay motivos ni pruebas para pensar que esta lectura le interesó especialmente. En cualquier caso, hablar sobre esto sería especulación baladí y no es de nuestro interés.

Sí que lo es, en cambio, ensayar una aproximación entre los dos pensadores desde otro prisma, a saber, movidos por una preocupación similar –en cada caso centrada sobre unas circunstancias concretas-, utilizando métodos muy distintos, reflexionan sobre una misma idea: los límites. Aunque en este trabajo hemos atendido especialmente a la noción de límite desde un punto de vista epistémico y metafísico, constantemente hemos mostrado su preeminencia en lo práctico. Si la idea de límite es interesante, no lo es sólo por sí misma, sino sobre todo por sus consecuencias para la acción humanas. Este es, especialmente, el punto en el que creemos ver una coincidencia filosófica importante entre Immanuel Kant y Albert Camus.

Ahora bien, esto no debe ser simplificado y entendido en sentido literal. Las diferencias son importantes. Para Kant los límites representan un obstáculo a derribar mediante el ejercicio de la libertad. En este sentido son negativos, en la medida en que nos indican que hay ciertas cosas que no están a nuestro alcance. Pero Kant piensa que tal vez, algún día, si la humanidad sigue un hilo conductor a través de incontables generaciones, puedan llegar a estar a nuestro alcance. Pero para ello hay que ser consciente en todo momento de los límites que no rodean. Y este es su sentido positivo: no solo nos dice lo que no está a nuestro alcance, sino que también define y enriquece ese mundo que sí que está a nuestro alcance. Entonces, mediante el ejercicio de la libertad dentro de los límites que conocemos, cabe la esperanza de una ampliación de esos límites –en el caso de Kant mediante el uso práctico-. Todo esto descansa sobre un supuesto que Kant hace explícito en sus opúsculos sobre filosofía de la historia: que la naturaleza tiene un sentido teleológico, es decir, tiende a un fin. Si esto es así, nosotros como parte integrante de esa naturaleza tendemos a nuestro propio fin que viene marcado en sus lineamientos generales por las ideas de la razón pura. En sentido teórico estas ideas nos son inaccesibles. Pero en sentido práctico luchamos por conquistarlas y hacerlas reales. El plan bosquejado por Kant respecto a la conquista de nuestra libertad a través de la acción, sobre el suelo de la historia, apunta hacia una unión de repúblicas soberanas –gracias al motor de la insociable sociabilidad-. Pero, como el mismo dice, este camino no será fácil ni estará libre de tropiezos y regresiones. Será una aventura.

El caso de Camus es distinto. El constata, al igual que Kant la existencia de unos límites. Pero éstos pesan más por lo que permiten que por lo que niegan. Para él lo absurdo resulta, ciertamente, infranqueable. Lo que no significa, como hemos visto, que sea un absoluto. Quien hace del absurdo un absoluto se precipita a la muerte o a la fe, y eso equivale a negar el límite con que la conciencia se topa en su primer movimiento. Vivir dentro de los límites conlleva mantener el absurdo en la conciencia a la vez que se lo rechaza en la acción: de ahí el desgarramiento, y con él la idea de un doble sentido en la noción de límite. Por un lado, está el sentido propiamente teórico, que afirma la imposibilidad de salir del absurdo sin un salto al vacío. Pero el análisis absurdo nos revela la unión de todos los hombres en torno a un mismo destino coronado por la muerte. De esta unidad surge el límite práctico puesto de manifiesto en el *cogito* camusiano que reúne a todos los hombres bajo un principio que trasciende al individuo, sin abandonarlo. Nada más concreto que el hombre rebelde que alza su grito de protesta. Pero el contenido de su grito, por usar la terminología camusiana, lo saca de su soledad y lo conecta con el resto de los hombres en una idea de comunidad.

Los caminos que recorren estos sentidos de la noción del límite se encuentran en la idea de la rebeldía. Por un lado, está la rebeldía en sentido psicológico, es decir, para con uno mismo. Esta consiste en mantener la conciencia nítida de lo absurdo sin renunciar a la acción, o utilizar la acción para traicionar la certeza absurda. Pero la rebeldía va más allá, siendo nuestra propia naturaleza, como una protesta que afirma al que la levanta, en tanto que afirma el límite que no debe ser transgredido y con él su autenticidad. Este segundo sentido de la rebeldía, como decimos, va más allá de lo individual afirmando el valor de la vida en tanto que ésta es la *conditio sine qua non* para mantener la sensibilidad desgarradora. Es, propiamente, el sentido moral de la rebeldía, que acepta los límites y vive en ellos su grandeza. Sin embargo, como hemos visto en *El exilio de Helena*, esta comprensión práctico-moral de los límites, acepta que éstos puedan transgredirse. Y ello no como algo conveniente, pues ir más allá de los límites en el pensamiento termina conduciendo a la auto-negación, y en la acción concluye con la justificación del crimen.

Este último es, quizá, lo más interesante de la reflexión camusiana y, sin embargo, aquí lo hemos tocado solo de forma muy superficial. Igualmente, la moral kantiana y su filosofía de la historia no han sido atendidos con exhaustividad. Pero el motivo es el siguiente: para la comprensión de la filosofía moral de Kant o los escritos políticos de Camus es necesario atender en primer lugar al método que ambos emplean. Ese ha sido, propiamente, el tema de éste trabajo: la exposición del método crítico y la exposición del método absurdo –a falta de un término mejor–.

La noción de límite está en el centro de los dos métodos, siguiendo a posteriori cada cual un camino distinto. Sin embargo, nos es grato comprobar –y esto es lo que aquí solo hemos hecho superficialmente–, que al final de los métodos vuelve a aparecer el límite con una renovada energía. En Camus bajo el nombre de medida, encarnado en el admirable pueblo griego, llamando a la honestidad intelectual y el compromiso social; y en Kant bajo el nombre de libertad como una aventura constante del hombre por conquistar su libertad y su dignidad en las arenas de la historia.

Hay muchos otros puntos que podrían resultar de enorme interés y que dejamos apuntados para futuros trabajos: la filosofía de la historia de Kant a la luz de las críticas camusianas al historicismo, y la distinción entre filosofía de la historia e historicismo; la moral del deber de Kant contrastada con la moral de la rebeldía de Camus; o la comparación de las ontologías de uno y otro. Pero en lo que a nuestro tema concierne creemos que hemos ofrecido aquí una lectura verosímil de ambos pensadores que los reúne bajo un espíritu afín, enemigos de los excesos y preocupados por las posibilidades prácticas del hombre.

6. Bibliografía

A modo de breve nota bibliográfica, hacemos notar que la bibliografía viene dividida en dos secciones: la primera reúne las obras de los dos pensadores principales sobre los que versa este trabajo; y la segunda junta materiales de consulta secundarios, así como obras de otros autores de las que nos hemos valido para pensar y redactar este trabajo.

6.1. Fuentes principales

- **Camus, Albert.**

- *Obras completas, Tomo 1 [El revés y el derecho; Nupcias; El Extranjero; El Mito de Sísifo; Calígula; Carnets 1]*. Madrid, Alianza, 1996.
- *Obras completas, Tomo 2 [El Malentendido; Los Justos; El Estado de Sitio; La Peste; Cartas a un Amigo Alemán; Crónicas 1944-1948]*. Madrid, Alianza, 1996.
- *Obras completas, Tomo 3 [El Hombre Rebelde; Crónicas 1948-1953; Reflexiones sobre la Guillotina; El Verano]*. Madrid, Alianza, 1996.
- *Obras completas, Tomo 4 [Diarios de Viaje; Carnets 2; La Caída; Crónicas Argelinas 1939-1958]*. Madrid, Alianza, 1996.
- *Obras completas, Tomo 5 [El Exilio y el Reino; Discurso de Suecia; Carnets 3; El Primer Hombre]*. Madrid, Alianza, 1996.

- **Kant, Immanuel.**

- *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara, 1978.
- *Crítica de la Razón Práctica*. Barcelona, RBA, 2002.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009.
- *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo, D.L. 1999
- *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* En *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.
- *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. En *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.
- *Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica”* en el tomo *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

6.2. Fuentes secundarias y otros materiales

- **A Parte Rei, Nº 68, Marzo 2010 – Especial Albert Camus 1913-1960:**
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page78.html>

- **Allen, Woody.**
 - *Hannah y sus hermanas*. Orion Pictures. 1986.

- **Herrera Pino, Alberto.** *La Estética de Albert Camus: El fundamento de la sensibilidad desgarradora*. Trabajo de Fin de Master en Estudios Avanzados en Filosofía. Universidad de Salamanca. 2012.
http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/123274/1/TFM_HerreraPino_Estetica.pdf

- **Huxley, Aldous.**
 - *Las puertas de la percepción*. Barcelona: Edhasa, 2011.

- **Joël Calmettes, Jean Daniel.**
 - *Albert Camus, la tragédie du bonheur*. Documental. 1996.

- **Lévy, Bernard-Henry.**
 - *Las aventuras de la libertad. Una historia subjetiva de los intelectuales*. Barcelona: Anagrama, 1992.
 - *Los dos siglos de Camus en El País*. España, 05/01/2010.

- **Longás, Fernando.**
 - *La moderna condición humana. Una introducción al pensar crítico de Kant*. Santiago de Chile: UMCE, 2003.

- **Lottman, Herbert.**
 - *Albert Camus*. Madrid: Taurus, 1994.

- **Nietzsche, Friedrich.**
 - *Así habló Zarathustra.* Barcelona: Planeta De Agostini, 1992.

- **Prini, Pietro.**
 - *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy.* Barcelona: Herder, 1992.

- **Sánchez Meca, Diego.**
 - *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa.* Madrid: Síntesis. 2004.

- **Scientia Helmántica. Revista Internacional de Filosofía. Monográfico Albert Camus. N°3 (2014):** <http://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/Scientia-Helmantica.-2014.-N%C3%BAmero-3.-Albert-Camus1.pdf>

- **Shakespeare, William.**
 - *Macbeth.* España: editorial Plantea, 1999

- **Todd, Olivier.**
 - *Albert Camus: una vida.* Barcelona: Tusquets, 1997