

## LA REBELIÓN EXISTENCIAL DE ALBERT CAMUS

### *The existentialist rebellion of Albert Camus*

Valerio D'ANGELO  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Recibido: 10 de abril de 2014  
Aceptado: 4 de octubre de 2014

#### RESUMEN

El presente artículo quiere recorrer el camino que Albert Camus traza, a lo largo de su producción tanto filosófica como literaria, desde el sentimiento del absurdo hasta la rebelión. En primer lugar, procuraremos entender la relación especial que el autor instaura entre la muerte de la metafísica y el sentimiento del absurdo para luego proponer una salida “política” de este. Se hará especial hincapié en el concepto de subjetividad rebelde tal y como la formula el escritor en la obra *El hombre rebelde* y, al mismo tiempo, le daremos un enfoque crítico.

*Palabras claves:* Camus; nihilismo; absurdo; rebelión.

#### ABSTRACT

The present article wants to cross the way that Albert Camus, along his both philosophical and literary production, from the feeling of the absurdity up to the revolt. First, we will try to get the special relationship between the death of metaphysics and the feeling of the absurd toward a “political” escape from it. It will be specially underlined the concept of the rebel subjectivity as formulated by he writer in the work *The Rebel*. Finally, it will be proposed a critical reading of it.

*Key words:* Camus; nihilism; absurdity; revolt.

## 1. EL ALBA DE LA CONCIENCIA: NIHILISMO Y ABSURDO

Si nos fuese concedido utilizar el concepto nietzscheano de “inactualidad” para referirnos a una determinada filosofía, probablemente ésta sería la de Albert Camus, cuya figura y cuyo pensamiento representan, aún hoy en día, un arma crítica de formidable utilidad para pensar de manera novedosa la teoría y la praxis de la rebelión. Comprometido con los febriles acontecimientos políticos de su tiempo, el hombre Camus siempre fue coherente con las ideas que iba profesando: siempre respaldó, con la lúcida pasión que trasluce en sus obras, la causa de los oprimidos y de los sin-voces, de los injuriados y desamparados, en una palabra: de los últimos. Su estilo poco académico y su prosa involucrada parecían estar al servicio de aquella humanidad herida y vilipendiada que protagoniza sus novelas y que, a veces, casi parece ser objeto de su amor fraternal. Con derecho los anarquistas reivindican a Camus como un valioso representante para su causa: el autor fue cercano a los ambientes libertarios, desde la cercanía juvenil a los anarco-sindicalistas españoles, hasta la colaboración con *Le libertaire*, *La revolution proletarienne* y el periódico de la C.N.T. *Solidaridad obrera*, hasta su apoyo (junto a los anarquistas) a la revuelta de 1953 en Alemania oriental, a la de 1956 en Polonia y luego, a la húngara<sup>1</sup>. Prudente, constantemente preocupado de que la necesidad de una revuelta liberadora no desembocara en una injusticia más grande que aquella contra la que pretendió luchar, su filosofía puede ser definida como una ética *para la rebelión*. Pero se trata de un tipo de rebelión lejana a las preconcebidas imágenes de una sangrienta sublevación o de un violento enfrentamiento, más bien lo contrario: medida, sentido de los límites, escucha de la conciencia. “Me rebelo, luego existimos” es el *leit motiv* que se halla primero en su obra maestra *L’homme revolté* (1951), y que luego resplandece “retroactivamente” en toda su obra filosófico-literaria, junto a temas como el absurdo, el suicidio, la angustia frente a la nada. Temas que acercan la filosofía de Camus a la de Martin Heidegger y Jean Paul Sartre y que, quizás por su falta de sistematización, cobran en Camus una originalidad que hacen de él un pensador *inactual*. Hoy en día, es menester releer la ética de la rebelión camusiana como una inteligente y pasional invitación a sublevarnos contra todo Amo, llámese Dios, Estado, Capital, etc. Pero leer a Camus es mucho más que leer a un agitador político, no hallándose en él ni la dura retórica de un Bakunin, ni el esquematismo racionalista de un Proudhon y tampoco el pragmatismo de un Malatesta; hay, más bien, un

1. Para una extensa biografía intelectual del autor, cfr. TODD O., *Albert Camus. Una vida*, Barcelona, Tusquets, 1997.

constante interés por la vida vivida, por la cotidianidad del hombre, por sus fracasos y descontentos... y por su redención. Ajeno a la preocupación de fundamentar ontológicamente la vida del hombre, Camus hace “brutalmente” actual el problema metafísico fundamental: el (sin) sentido de la existencia. Él no se ocupa del *Dasein*, no busca ninguna fundamentación del ser, sino que investiga la existencia del hombre desde lo subjetivo, lo “vivido”, lo más entrañable, es decir su finitud, la fuerza y la debilidad del hombre.

Finitud. Esta quizás es la palabra que mejor podría resumir el pensamiento camusiano. Finitud como conciencia de lo terrenal, lo perecedero, el límite humano, lo aceptable. Cobrar conciencia de la propia finitud, abandonar cualquier esperanza ultrasensible, desprenderse de las certidumbres que proporcionaban sentido a la existencia, es la dolorosa y necesaria vía hacia la libertad, la atrevida y sufrida decisión de vivir sin Dios, de liberarnos de Él como de todo amo, y entonces vivir finalmente libres. El eco nietzscheano de la muerte de Dios resplandece en las palabras camusianas: solo renunciando a la salvación eterna se gana la libertad de acción en este mundo. Se trata de aceptar la finitud como desdeñoso rechazo de la salvación cristiana y de privarse de un futuro paradisiaco para vivir el presente y sus tormentas. Pero abandonar las verdades suprasensibles y sus reconfortantes esperanzas significa también abrazar lo trágico de la vida, el caos de una existencia ya sin sentido y sin meta, que no estriba en nada y que no va a ningún lado, *absurda*. Y es justo de esta absurdidad, de la triste y despejada conciencia del vacío que nos constituye, de donde brota violenta la gana de rebelión. Los protagonistas de las numerosas novelas camusianas, de hecho, viven este trágico recorrido: todos ellos acometen con afán el arduo camino desde la desesperación de la sinrazón que colorea sus banales existencias rutinarias, hacia una rebelión liberadora. Nihilismo y rebelión se entrecruzan: no hay rebelión sin nihilismo, sin la cruda aceptación de la nada que nos funda y amenaza nuestras existencias mortales. ¿Pero cómo acontece este recorrido? ¿cómo es que nos rebelamos gracias a y frente a la nada que nos constituye y a la vez nos amenaza?

En *Le mythe de Sisyphe* (1942), su primer ensayo, Camus esboza el tema del absurdo y su relación con la rebelión y que luego volverá un asunto constante de su producción literario-filosófica. Aquí el absurdo, el “incalculable sentimiento que priva el espíritu del sueño necesario para la vida” se presenta como un amargo despertar del sueño, un nuevo y despiadado comienzo del alma adormecida<sup>2</sup>. El absurdo es aquel sentimiento que nos permite experimentar el sinsentido de la existencia, aquella “nadidad” que el hombre vive

2. CAMUS, A., *El mito de Sísifo* (trad. de Esther Benítez), Madrid, Alianza Editorial, 1985.

a veces constantemente, a veces a párpados y que Sísifo asume como una ineludible constante existencial: el héroe griego, condenado por los dioses a empujar por la eternidad una roca gigante hasta la cima de una montaña, sólo para que ésta volviese a caer hasta el valle, experimenta la gratuidad de su vida, el sinsentido de sus acciones, la inutilidad de una existencia irrazonable. El absurdo alumbra violentamente la “desconexión” entre las aspiraciones humanas y una realidad exterior que queda callada frente a la interrogación humana de un sentido, de una finalidad:

Este mundo en si mismo no es razonable. Es todo lo que se puede decir de él. Pero lo que es absurdo es la confrontación de este irracional con el fuerte deseo de claridad que calma en lo más profundo el hombre. El absurdo depende tanto del hombre, como del mundo. Es por el momento el único vínculo<sup>3</sup>.

Aprendimos así la especificidad del sentimiento absurdo: éste no reside ni en el sujeto conocedor (el hombre), ni en el objeto conocido (el mundo), sino que es el la *única* (por el momento) relación entre los dos; no es un sentimiento entre otros, sino un vínculo privilegiado del hombre con el mundo. El absurdo es, en cierto sentido, la “inteligibilidad” que el sujeto adquiere sobre la realidad, a la cual accede no tanto a través de la razón, sino a través de este especial sentimiento de inconformidad y de choque con ella, en cuanto “no puede haber absurdo afuera de un espíritu humano [...] pero tampoco puede haber absurdo fuera de este mundo”<sup>4</sup>. Esta especial conexión entre el hombre y el mundo es un tema constante del pensamiento existencialista: el hombre no es otra cosa que el mundo, no puede ponerse más allá del mundo, salirse de él, sino que está empapado del mundo y no puede desprenderse.

Vacío y angustia entonces, pero despertar lucido también: la toma de conciencia de la futilidad de la existencia es, al mismo tiempo, también la irrefragable conciencia de la finitud existencial y el fin de la ilusión metafísica. El absurdo permite al hombre enterarse de la pantomima carente de sentido que es su vida y, justo por esto, lo alienta a liberarse de cualquiera solución definitiva y esperanzadora, porque, como nos recuerda el autor en *Bodas* “la esperanza, contrariamente a lo que se cree, equivale a la resignación, y vivir no es resignarse”<sup>5</sup>. Frente a una esperanza engañosa y a la evidencia de una suerte inútil (ni siquiera dañina que, con todo, sería sensata, como en la tragedia griega), frente al espectáculo de la futilidad de las acciones humanas

3. *Ibidem*, p. 113.

4. *Ibidem*, p. 46.

5. CAMUS, A., *Bodas* (trad. de Julio Lago Alonso), México, Aguilar, 1959, p. 127.

y al sórdido silencio del mundo, el hombre se queda solo y angustiado: él ya no encuentra sentido a su vida, a sus acciones, se ve privado de un sentido y de una meta. Al mismo tiempo, él se libera de la metafísica opresora que hasta entonces había conducido su vida: el hombre cobra consciencia de que, abandonadas las esperanzas eternas, finalmente podrá empezar a vivir. Como Sísifo, él consigue salir de aquel “mal de la existencia” que le atormenta sólo una vez que esté dispuesto a abrazarlo plenamente y sin reserva alguna. El espeluznante sentimiento de vacío e inutilidad existencial que alberga en su alma como un huésped indeseado, se volverá su mejor compañero de vida merced a un extremo y lucido despertar de la conciencia. Por lo visto hasta ahora, la aceptación camusiana no es una resignación frente al mundo, más bien el entendimiento de la sin-razón que domina al hombre: enterarse de esta naturaleza del mundo es el salto que la conciencia necesita para liberarse de una tonta e improbable felicidad futura y empezar a vivir en el ahora. ¡De hecho, cuán estúpido sería el obrar humano en su intento desesperado de dar un sentido a un mundo que no lo tiene! O ¿hasta cuando podrá Sísifo pensar que su castigo tiene sentido?

En conclusión: la aceptación del nihilismo que demora en nosotros como alba (para retomar nuestro título) de la conciencia. Un concepto complejo pero sencillamente resumido en las palabras de Sísifo: “todo está bien”, que expresan la aceptación que pasa, metafóricamente, por su risa. Pese al eterno suplicio al que los dioses le han condenado, Sísifo ríe feliz, feliz por su clarividencia, por el conocimiento de un (absurdo) destino del cual ya no intenta escaquearse, y que en cambio abraza alegremente.

Camus suena a Nietzsche. De hecho, si lo miramos más de cerca, la renuncia al sentido y a las reconfortantes solapas que lo habitaban, y la aceptación desapasionada de la paradójica futilidad de la existencia, no es nada sino, por fin y al cabo, el estadio verdaderamente embrionario del nihilismo nietzscheano, “el estadio patológico intermedio”, donde el hombre ha perdido las coordenadas que dirigían su vida, quedándose todavía incapaz de proveer un nuevo sentido a las cosas. Aunque reconozca su gran deuda al filósofo de Röcken, Camus no intenta ningún paralelo entre su sentimiento del absurdo y las dos fases del nihilismo nietzschiano, así que las supuestas semejanzas se paran aquí: la apelación al absurdo camusiano comparte sólo la primera y más elemental condición psicológica con el nihilismo descrito por Nietzsche, la del hombre perdido y desamparado, sin Dios ni fe, y que todavía no consigue dotar de sentido su existencia *ni* en un sentido destructivo (*nihilismo pasivo*), *ni* en uno creativo (*nihilismo activo*). Los dos representan ya una tentativa de superación de este vacío, un intento de llenar la nada existencial.

Veamos como. Nietzsche, con su extraordinaria capacidad clínica, detecta en el *nihilismo pasivo* la enfermedad típica del hombre contemporáneo, cansado y apático, que cobra conciencia de la muerte de Dios (fundamento último y manantial del sentido del mundo), y sin embargo es incapaz de soportar esta falta; de aquí la continua búsqueda de nuevos estímulos y verdades consoladoras<sup>6</sup>. La muerte de Dios y el rechazo a la salvación, aunque despejen la consciencia acerca del carácter infundado de toda creencia en un “más allá”, no son *de por sí* elementos suficientes para “garantizar” la libertad humana. El rechazo del sentido tiene mucho más que ver, en esta primera etapa, con la angustia que con la libertad: la “desvalorización de los valores validos hasta el momento” deja paso a un vacío existencial, engendrando un estatus que el propio Nietzsche llamaba *pesimismo*. Este es un sentimiento abismal que amenaza la vida y que se manifiesta como “...una expresión de la inutilidad del mundo moderno, no del mundo de la existencia”<sup>7</sup>. Pues la *pasividad* del nihilismo, vertiente en el derrocamiento de los valores y en el plácido sosiego de la nada, corresponde a una decadencia y retroceso del poder del espíritu: al despido de todos los ídolos sigue aquel *tedium vitae*, aquel deleitarse en la nada y en la relatividad de todo acto moral que, rehusando cualquier fundamento, suprime el sentido de la vida y (junto a la salvación y a la inmortalidad) rechaza la virtud elevando la inmoralidad al mismo nivel de los valores que hasta entonces se habían creído absolutos<sup>8</sup>. La libertad conquistada por el hombre sin Dios no soluciona la pesadilla existencial por una vida sin certidumbres: huérfano de Dios, el hombre queda incapaz de vivir en una sinrazón que no tiene fin, desprovisto de las normas que hasta entonces le habían otorgado sentido a su existencia. De ahí que se le impone justificar una nueva moral y, con ella, un nuevo creador. Sin certeza ni guía, deslizándose desde el centro hacia la X, el hombre, arrojado en el abismo de la sinrazón, vuelve a crearse nuevos Dioses, como Nietzsche cuenta en el famoso paso de la adoración del asno:

6. NIETZSCHE, F., *El Nihilismo: escritos postumos* (trad. de Gonçal Mayos), Madrid, Península, 2006, p. 64

7. *Ibidem*, p. 27.

8. En *La voluntad de Poder*, Nietzsche vislumbra el rasgo más típico del nihilismo pasivo en el budismo, es decir en la expresión de resignación hacia la vida, incapaz de disfrutar y amar, aspirando al cese de cualquier deseo. Pero también la creencia en que todo es absurdo y nada tiene sentido, forma parte de esta decadencia, tal como el cristianismo que odia la vida terrena para poner todas las esperanzas en otra vida mejor (Nietzsche F., *La voluntad de poder* (trad. de Pablo Simón), Buenos Aires, Prestigio, 1970, pp.435-456).

¡Todos ellos se han vuelto otra vez piadosos, rezan, están locos!” –dijo–, en el colmo del asombro. Y, ¡en verdad!, todos aquellos hombres superiores, los dos reyes, el papa jubilado, el mago perverso, el mendigo voluntario, el caminante y sombra, el viejo adivino, el concienzudo del espíritu y el más feo de los hombres: todos ellos estaban arrodillados, como niños y como viejecillas crédulas, y adoraban el asno. Y justo en aquel momento el más feo de los hombres comenzaba a gorgotear y a resoplar, como si de él siquiera salir algo inexpresable; y cuando realmente consiguió hablar, he aquí que se trataba de una piadosa y extraña letanía en loor del asno adorado e incensado<sup>9</sup>.

Nietzsche describe entonces aquel proceso que, de la muerte de Dios, lleva al hombre sólo y desesperado (*pesimismo*) a la frenética búsqueda de otro sentido. Éste nihilismo pasivo, esta decadencia del espíritu, ha de ser superada por una voluntad de arrebató y creación, que Nietzsche llamaba transvaloración (*nihilismo activo*).

La pequeña digresión sobre el pensador alemán nos ha servido de comparación entre el nihilismo pasivo nietzschiano y en el sentido del absurdo camusiano. Ambas despejan la conciencia sobre el sinsentido del mundo y la desvalorización de los valores supremos y, sin embargo, la creación de nuevas e ilusorias esperanzas (la adoración del asno) a las cuales se agarran los “pálidos anticristos”, significaría para Camus un intento de traicionar el sentimiento de absurdo: éste, para ser tal, necesita mantener viva la tensión entre el sujeto y el mundo, la no contestación del segundo a los interrogantes del primero, su “revolverse en el sinsentido”. Abrazar una ficción y fundamentar nuevas convicciones metafísicas, creer al asno, sería entonces ya un gran retroceso para la conciencia, sería una renuncia a la mirada despierta que antes el hombre había cobrado. Por consiguiente, el absurdo participa sólo aquel estadio verdaderamente inicial del nihilismo nietzschiano que surge de la tensión entre la búsqueda de sentido por parte del hombre y la ausencia del mismo por parte del mundo.

Tampoco el salto del nihilismo pasivo al *activo* convence a Camus, que ve en ella la secuela más peligrosa del nihilismo. Nietzsche, según el autor, habría sido responsable de haber convertido la ausencia de fe-sentido en un método, transformando la “impotencia para creer y la desaparición primitiva del fundamento primitivo de toda fe” en negación metódica y en destrucción sistemática de todo cuanto el nihilismo arrastra en su camino<sup>10</sup>. La querida expresión

9. NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra* (trad. de Andrés Sanchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 414.

10. CAMUS, A., *El hombre rebelde* (trad. de Josp Escué), Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 83-84

nietzschiana “fidelidad a la tierra”, en la boca de su propio autor, se carga de un inquietante sentido: el sí creador, la aceptación del devenir, el incondicionado consentimiento al mundo tal y como es que desemboca en crimen:

En cierto sentido, la rebeldía, en Nietzsche, conduce también a la exaltación del mal. La diferencia está en que, entonces, el mal ya no es un desquite. Se acepta como una de las caras posibles del bien y, más ciertamente aun, como una fatalidad<sup>11</sup>.

y en otro zarpazo:

Se observará asimismo que no es en el rechazo nietzschiano de los ídolos donde el crimen halla su justificación, sino en la adhesión furibunda que corona la obra de Nietzsche. Decir que sí a todo supone que se dice que sí al crimen<sup>12</sup>.

Camus no está reprochando a Nietzsche la creación de un sistema filosófico criminal, sino de haber dado la preferencia a las necesidades de coherencia lógica, frente a las consecuencias probables de su incondicionado sí a este mundo. El consentimiento entusiasta a la tierra, de hecho, es también un sí a los padecimientos y al dolor, el precio que el super-hombre paga para reinar sin Dios. La honestidad intelectual de Nietzsche, que Camus con todo le reconoce, no fue de por sí suficiente para prevenir un uso obscuro y distorsionado de su rebeldía, en cuanto ésta última ya contenía elemento de lúdica exaltación del mal también. Camus entonces comparte la crítica nietzschiana del nihilismo pasivo al mismo tiempo en que vislumbra el peligroso desemboque del nihilismo activo, insuficiente salida del sentimiento del absurdo.

## 2. LOS HIJOS MALCRIADOS DEL NIHILISMO: SUICIDIO Y HOMICIDIO

Igualmente insatisfactorias son, para nuestro autor, la auto-supresión y el homicidio. Ambas son máscaras que esconden un auténtico vitalismo y, por ende, aplastan el propio sentimiento absurdo. Lejos aquí del propósito de adentrarnos en el largo análisis camusiano, nos limitamos a esbozar las críticas del franco-argelino a las dos posturas existenciales para luego llegar a la auténtica (según el autor) vía de salida: la rebeldía.

Primero, el *suicidio* es un tema recurrente en la obra filosófica del autor, cuya importancia se vislumbra en el propio *incipit* de *El Mito de Sísifo*:

11. *Ibidem*, p. 93.

12. *Ibidem*, p. 95.



Juzgar que la vida vale la pena o no de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. [...] Juzgo pues, que el sentido de la vida es la más apremiante de las cuestiones<sup>13</sup>.

Frente al sentimiento del absurdo los más coherentes entre los hombres, aplastados por el peso del sinsentido, se suicidan (*suicidio individual*). Y sin embargo, nos dice Camus, esta solución peca de cierta ilogicidad: no hay correspondencia alguna entre la indiferencia del mundo y la indiferencia del sujeto respecto a este mundo. Al revés, el suicidio individual concede valor a la vida de los demás y por lo tanto resulta incompatible con una visión nihilista-absurdista de la vida: la vida despreciada y vituperada de quien atenta contra ella otorga valor a la vida “en absoluto”. El suicida, convencido de haber malogrado su vida, sólo omite su esperanza sobre ella y no cuestiona la posibilidad que la vida como tal tenga dignidad, porque “de esta muerte misma renace un valor que, quizás, hubiese merecido ser vivido”<sup>14</sup>.

Así como el suicidio individual, también el suicidio *lógico*, es contradictorio, el suicida se “venga” contra la naturaleza mentirosa y mezquina que nos ha impuesto el nacimiento, recuperando la capacidad de decisión sobre su muerte. Se trata de un acto que a menudo desemboca en aquel prototipo de suicidio que el franco-argelino describe como *superior* y que está ejemplificado en la figura de Kirilov, el protagonista dostoiévskiano de *Los Poseídos*: Kirilov es el hombre consciente de la inexistencia de Dios, pero es a la vez sediento de la presencia de la divinidad. En éste caso la auto-supresión no es tanto un acto de venganza contra una naturaleza madrina, sino un intento de autoafirmación o, mejor dicho, es la afirmación de una “nueva y terrible libertad”, un acto extremo de insubordinación a Dios y, a la vez, la voluntad misma de convertirse en Dios<sup>15</sup>.

Por último, también el suicidio *filosófico* (encarnado en la filosofía existencial de Kierkegaard y en la fenomenología de Husserl) se desmorona bajo los golpes de la reflexión camusiana. El suicidio filosófico es, según Camus, extremadamente incoherente con respecto al intento de superación del nihilismo: la repugnancia, casi física, de Kierkegaard hacia este mundo (sentimiento parecido al absurdo), suprime cualquier esperanza de un orden físico en provecho de un bien espiritual cristiano, mientras que la fenomenología

13. CAMUS, A., *El Mito. op. cit.*, pp. 13-14

14. CAMUS, A., *El Hombre. op.cit.*, pp.11-12

15. CAMUS, A., *Los Poseídos* (trad. de Victoria Ocampo), Buenos Aires, Losada, 1965.

husserliana se limitaría a describir lo vivido renunciando a explicar un mundo (y el absurdismo que lo habita) y con esto traicionaría sus instancias vitalistas. Ambas, en otras palabras, callan el absurdo e reintroducen una esencia extramundana, apelándose a la metafísica. En el suicidio, el alma desgarrada intenta callar la angustia existencial, pero acallando también la lucidez de la conciencia: el suicidio aniquila las potencialidades de una conciencia finalmente despierta, huyendo frente a la realidad. Ello es la rendición del hombre que, descubriendo el absurdo, descubre su incapacidad de soportarlo y se amputa de las asombrosas posibilidades que le esperan ya que “para el orgullo humano no hay espectáculo más bello que el de la inteligencia en lucha contra una realidad que le supera”<sup>16</sup>.

Si entonces el suicidio no representa, para el autor franco-argelino, una opción ni una lógica existencialmente viable frente al absurdo, más bien un escape engañoso, un discurso aparte merece la otra alternativa: el *asesinato*. Este tema está ejemplarmente tratado en la figura de Iván Karamazov, personaje de la novela dostovieskiana *Los Hermanos Karamazov* que sentencia:

Si de destruye en el hombre la fe, [...] no solamente el amor se agotaría en el mismo, sino también la fuerza para continuar la vida en el mundo. Además, no habría entonces nada inmoral, todo estaría autorizado<sup>17</sup>.

El nihilismo de Iván nace y se impone como rechazo a la salvación, si ésta tiene que ser pagada con la sangre de los niños:

Aunque Dios existiera, aunque el misterio escondiera una verdad, [...] Iván no aceptaría que esta verdad se pagase con el mal, el sufrimiento y la muerte infligida al inocente. Iván encarna el rechazo de la salvación. La fe lleva a la vida inmortal. Pero la fe supone la aceptación del misterio del mal, la resignación ante la justicia. Aquel a quien el sufrimiento de los niños impide acceder a la fe, no recibirá, pues, la vida inmortal. En estas condiciones, aunque la vida inmortal existiera, Iván la rechazaría<sup>18</sup>.

Iván niega la gracia por amor de la justicia, pero la negación de Dios y el rechazo a aceptar el sufrimiento lo arrastra inevitablemente hasta una desesperación sórdida y, de allí, a la aceptación de aquel mal que antes le disgustaba. El nihilista Iván, protestando contra el mal y la muerte que la misma fe comporta, rechaza la gracia divina por amor a la justicia, acabando por rehusar

16. CAMUS, A., *Carnets II* (trad. de Mariano Lencera), Buenos Aires, Losada, 1966, p. 69.

17. CAMUS, A., *El Hombre. op. cit.*, pp. 71-72.

18. *Ibidem*.

no sólo la idea de inmortalidad, sino también de virtud, en cuanto si no hay virtud, tampoco hay ley. Matar, entonces, está permitido: cuando Dios, manantial de la moralidad, muere, el hombre puede hacerse Dios y establecer que (desde ahora en adelante) “todo está permitido”. Pues, el destino del hombre sin Dios no es nada sino el peligroso intento del hombre de convertirse él mismo en Dios. A verlo más detenidamente, la muerte de Dios es, ante todo, una cuestión política: la audacia del hombre que se adelanta hasta asesinar a la divinidad, representa un genuino y auténtico arrebató de insumisión. Él, levantándose contra Dios, se levanta contra toda moral impuesta, expresando aquel rehúso, extremadamente humano, contra una salvación que tiene que ser pagada con el sufrimiento. Sin embargo, la muerte de Dios, además una rebelión contra el Orden, también puede ser una arma de doble talla: los propósitos de emancipación pueden a menudo conllevar consecuencias criminales, como es el caso de Iván. El vacío moral y la ausencia de una moral definida, de hecho, llevan a la justificación de cualquier acto, incluso el más reprobable: el nihilismo se casa con el crimen cuando el hombre, privado de Dios, se encuentra en un (consecuente) vacío de valores, en una especie de *horror vacui* que le empuja hacia la convicción que, sin gracia e inmortalidad, sin salvación, también el Bien pierde su sentido. El “todo está permitido” no significa nada sino que todo está aceptado (incluso el asesinato) porque Yo, nuevo Dios, lo permito. Es cierto que esta actitud refleja la conducta del protagonista de *Los hermanos Karamázov*, cuando dice:

Como Dios y la inmortalidad no existen, le está permitido al hombre nuevo convertirse en Dios”. Pero, ¿Qué es ser Dios? Reconocer precisamente que todo está permitido: rechazar cualquier otra ley que no le sea propia [...] se ve así que volverse Dios es aceptar el crimen<sup>19</sup>.

Sin embargo, a través de la lectura de Nietzsche, Camus desmiente la argumentación del relativismo moral que consentiría el homicidio, contradiciendo aquella (tan simple como banal) convicción según la cual la falta de valores conlleva el inmoralismo más burdo:

Si la ley eterna no es la libertad, la ausencia de ley lo es aun meno. Si nada es verdad, si el mundo esta sin regla, nada está prohibido: para prohibir una acción, hacen falta, en efecto, un valor y una meta. Pero al mismo tiempo nada está autorizado, también son precisos valor y meta para elegir otra acción. El dominio absoluto de la ley no es disponibilidad, pero tampoco la absoluta disponibilidad<sup>20</sup>.

19. *Ibidem*, p. 75.

20. *Ibidem*, p. 89

Pues la lógica de Iván del “si nada es verdadero, todo está permitido” se ve remplazada por un “si nada es verdadero, nada está permitido”. Sólo la presencia de la Ley (Dios, la Moral, etc.), como bien vio aquel lacaniano ante-litteram que era Nietzsche, permite su violación y alienta secretamente a su transgresión. El pretendido nihilismo absoluto de Iván Karamazov, argumenta Camus, es entonces falso en cuanto a la ausencia de toda regla, de toda moral, de todo valor que antes estaban garantizados por Dios. Pero han perdido su carácter coactivo y entonces su violación ya no es un acto de transgresión. Privándose de la Ley, el hombre sin Dios se ve privado también de la transgresión (de la Ley): de hecho, el propio Iván no consigue encontrar argumentos ni para salvar la vida a su padre, ni para matarlo, y sólo se complacerá del placido sosiego de “dejarle matar”. Iván, en otras palabras, es incapaz de encontrar razones para legitimar el asesinato, porque estas razones forman parte de un terreno de valores que ya no le son accesibles tras la muerte de Dios. Concluyendo, los planteamientos examinados (suicidio y homicidio) no representan una superación del sentimiento absurdo, porque sólo se limitan a callarlo y esconderlo como algo obscuro e indecible, y destruyen con ello el potencial de lucido malestar que conllevan. La rebelión, en cambio, logra este objetivo.

### 3. MÁS ALLÁ DEL NIHILISMO: REBELIÓN Y MORAL DE LOS LÍMITES

Como en Nietzsche, también en Camus el nihilismo no puede estancarse, volverse un *estatus* o un deleite duradero para dandys, sino que tiene que ser el empujón para su propia superación. El autor es sutil: el rechazo de todo sentido, lejos de ir acompañado a la entusiástica aceptación de una sinrazón que permite todo y no impide nada (las injusticias, la pobreza etc.), debe encontrar un callejón que sea a la vez una huída de la gracia y la búsqueda de un sentido exquisitamente terrenal. El rotundo rechazo de la transcendencia da vida a un tipo de hombre que ha dejado ya de pensar en términos absolutos y que dispone totalmente de sí mismo, y que sin embargo es incompleto, que da vueltas en el nihilismo, incapaz de superarlo. El asunto es marcadamente político y el cañón de Camus está apuntando contras aquellas que el autor define como las actitudes decadentes de nuestra época, es decir el *liberalismo burgués* y el *socialismo revolucionario*.

En cuanto al primero, el formalismo burgués, amparándose en principios abstractos de procedencia humanista, embiste la espada de los valores morales universales, extra-temporales y a-históricos. Esto le permite tolerar toda clase de violencia difusa y cotidiana, respecto a las cuales se queda indiferente

hasta que no se amenacen los principios formales. En cambio, el nihilismo revolucionario sacrifica sobre el altar de la historia cualquier pizca de fraterna humanidad: la necesidad histórica tiene que cumplirse con indiferencia con respecto a la moral que (como tal) adquiere sólo un valor utilitario y funcional con respecto al recorrido histórico, legitimando la violencia difusa como medio necesario al cambio<sup>21</sup>. Entonces, mientras el primero coloca los valores por encima de la historia, absolutos y eternos, intocables como dogmas; el segundo los mezcla con la historia justificando, al fin y al cabo, la maleabilidad de cualquier valor y un uso desenvuelto de los mismos para el cumplimiento del recorrido histórico<sup>22</sup>. Ambos son entonces nihilistas: el liberalismo contempla valores sí absolutos, pero el mercantilismo burgués, vacía de cualquier contenido, conformando la moral a las exigencias del mercado; el historicismo ni siquiera piensa que haya valores, sino sólo modos de acción que se prestan funcionalmente a la finalidad revolucionaria. Podríamos decir que el formalismo burgués y el historicismo revolucionario son, a nivel *social*, lo que suicidio y homicidio eran a nivel *individual*: estrechas calles de fuga sin salida. Nihilista es entonces tanto el monoteísmo axiológico de tipo burgués, que absolutiza unos valores sobre otros, como la ética revolucionaria, que permite el aplastamiento de cualquier valor (incluso el de la vida humana) al devenir histórico. Pertinaz y constante es sobre todo la crítica camusiana justo al historicismo: si todo valor queda inmanentizado en la historia, si nada le trasciende, entonces no hay ningún valor que se salga de la historia, pues *no existe ningún valor*<sup>23</sup>. Muerto Dios, se le ha sustituido la historia que (ella sola) puede crear valores: éstos no tienen sentido en sí mismos y sólo sirven hasta que cumplan la inevitable finalidad (histórica). Contra esta manera de entender la Razón histórica, el autor intenta fundamentar una razón totalmente humana, perteneciente a la propia naturaleza del ser hombre y por esto “indestructible” con respecto al devenir histórico; una Razón que encuentra en la *rebelión*. Es menester subrayar aquí el doble sentido, individual y social, de la rebelión, como dique tanto para los que vimos ser los expedientes individuales de superación del absurdo (suicidio y homicidio), como para las ideologías nihilistas de nuestro tiempo. Esta exigencia de superar socialmente el malestar individual es egregiamente resumida en la conjugación entre singular y plural de la cita “me rebelo luego somos”. La rebelión se impone como regla de conducta que, en el intento de superación del nihilismo, apunta a un orden más allá del absurdo y lejos de lo sagrado:

21. *Ibidem*, pp. 129-135

22. *Ibidem*, p. 344

23. *Ibidem*, pp. 136 y ss

permite exorbitar lo sagrado, evitando la recaída en el estatus de infantilismo que cada religión propugna. El acto rebelde nace del absurdo, se yergue frente al espectáculo del sinsentido y de una suerte injusta e incomprensible, y “reivindica un orden en el medio del caos”. Ella es por lo tanto el punto de llegada del propio absurdismo, no calla frente a él, sino que lo sobrepasa, siendo “un enfrentamiento perpetuo del hombre con su propia oscuridad”<sup>24</sup>. En conclusión: la adquirida comprensión del lenguaje del mundo y la aceptación del perpetuo combate del hombre contra su silencio, encuentran en el absurdo el punto de partida y en la rebelión el punto de llegada: el rebelde exalta la vida frente a la supuesta futilidad de todas sus acciones “seguro de su libertad a plazo, de su rebelión sin futuro y de su conciencia perecedera, prosigue su aventura en el tiempo de la vida”<sup>25</sup>.

Ahora bien. La rebelión no ha de ser entendida sólo como un *acto*, sino como una práctica que descubre una nueva *ontología*, que “desplaza” el sentido del absurdo desde el plano meramente individual hasta el plano social: el hombre se percata de la condición social del absurdo y de tal manera cobra conciencia de un “ser colectivo”. Él se da cuenta de que el mal que se pensaba individual es en realidad una peste social<sup>26</sup>. Pues sólo en el acto de rebelión la conciencia no se suprime (como en el suicidio) ni se le da la espalda gritando a la arbitrariedad de toda moral (como en el homicidio); y, de esta manera, la rebeldía revela su doble naturaleza de acto de resistencia frente al sentido del absurdo y de afirmación de un valor universal constitutivo de la humanidad. El “me rebelo luego somos” nace, de hecho, de una exigencia individual, esto es, del malestar frente a la futilidad de la existencia (me rebelo), pero transmite un valor constitutivo de la humanidad entera (luego somos), remplazando el *cogito* cartesiano y adquiriendo la sistematicidad de una certeza ontológica “plural”. El acto de rebelión es un acto de clarividencia o, mejor dicho, de constancia de una ontología común que agrupa la humanidad en una unidad. Así como los anarquistas, Camus insiste una y otra vez en el aglutinante de la solidaridad humana como una naturaleza en la cual los hombres co-participaran y que da el sentido de formar parte del *nous sommes*. Esto porque la rebelión no nace sólo del padecimiento de una ofensa sufrida en primera persona, sino también del espectáculo de las ofensas hacia los demás<sup>27</sup>. Los hombres se encuentran con una idea universal de Hombre, entendida como un conjunto fijo de atributos y de calidades comunes que la *hubris* ha

24. CAMUS, A., *El Mito. op. cit.*, p. 71.

25. *Ibidem*, p. 89.

26. CAMUS, A., *El Hombre. op. cit.*, p. 30.

27. *Ibidem*, p. 21.

quebrantado. La rebeldía funda entonces una ontología de lo propiamente humano que consiste en el restablecimiento de una esfera común a los hombres que es el conocimiento de los límites. Dicho de otro modo: la sobriedad de la existencia tiene que alentar el ser humano a preservar la vida y a luchar contra el mal. El último capítulo de *El Hombre Rebelde*, titulado significativamente *El pensamiento de mediodía* es una constante llamada del autor a descubrir estos límites y a restablecer la armonía perdida. Queda ahora claro cómo la rebelión es constitutiva de una nueva ontología: ésta forma y da a luz un hombre nuevo (el hombre del mediodía) que ya no necesita fes extremas y dogmas imperecederos, pero que acepta el azar de la vida, la caótica casualidad del mundo, viviendo libre en ello.

En conclusión, frente al espectáculo del sin-sentido del mundo (casi un ser-en-sí sartriano), el hombre rebelde, consciente de esta sin-razón, de esta absurdidad que lo habita, se desembaraza de toda directriz metafísica, pero no se contenta sólo con “desesperar y negar”, estancándose en aquel relativismo moral que no permitía a Iván Karamazov seguir la justicia a costa del mal (quedándose indiferente frente al asesinato del padre), sino que opondrá, al mismo tiempo en que afirma un rotundo no a cualquier esperanza empapada de sagrado, un lindo sí a los valores que reivindicuen un orden exquisitamente humano<sup>28</sup>.

Es menester notar que una rebelión, como la camusiana, que inscriba límites a las acciones humanas es un explícito reconocimiento de la finitud del hombre: la moral *del límite* es a su vez hija de un *límite de la razón* humana. Sólo una razón pensada finita, es decir incapaz de entender el mundo, tiene el sentido de la medida, distintamente de aquellas filosofías que piensan abarcar la realidad a través de la razón. La aceptación del mundo como reconocimiento de su sin-sentido, así como la voluntad de no trascenderlo abrazando lo irracional, limitan entonces la propia razón que no consigue abarcar el mundo y, abismándose en el absurdo, acepta su finitud. Esto explica la consabida hostilidad de Camus a los “hegelismos”, es decir a las filosofías que pretendían la abarcabilidad perfecta de la realidad por medio de nuestra razón; más bien lo contrario, en cuanto hay una no adecuación entre la razón humana y la sinrazón del mundo, una radical “ajenidad” entre las dos. Resumiendo: la rebeldía no es una superación de los límites humanos, sino todo lo contrario, es la plena e incondicionada aceptación de estos límites. Frente a los engañosos escabullidos absolutizantes (la Virtud, la Razón, etc), desmedidos y excesivos, el hombre del mediodía camusiano acepta su relatividad como el destino más propio, el único que de verdad le pertenece (como

28. *Ibidem*, p. 30.



Sísifo que carga infinitamente la roca en sus hombros y ríe de su suerte). De ésta manera, el hombre rebelde recobra la unidad e identidad con el mundo, volviendo a ser lo que es<sup>29</sup>.

#### 4. EL SUJETO REBELDE: HACIA LA CREACIÓN DE UNA NUEVA ONTOLOGÍA

Pero ¿qué tipo de ontología es ésta de la rebelión? ¿quién es el hombre rebelde? Es el hombre consciente de que se han pasado unos límites, es el esclavo que dice no, que ya no aguanta una situación absurda e insoportable, dice no a su desgracia, a su condición indigna, y en un sentido resurge contra sí mismo, contra lo que es y que ya no quiere ser. El rechazo del hombre rebelde no es una renuncia, sino un rehuir de ser ontológicamente menospreciado a simple objeto. Dice no el mismo tiempo que dice sí, sí a lo que de verdad es, porque el rebelde

Defiende lo que es. No reclama un bien que no posee y que le hayan frustrado. Aspira a hacer reconocer lo que tiene y que ya ha sido reconocido por él<sup>30</sup>.

La rebelión es entonces constitutiva del *ser hombre*, es decir, sólo rebelándose el hombre descubre aquellos existenciales (diría Heidegger) que le constituyen como características más propias: la preservación de la vida y el rechazo del mal, los límites del actuar humano que acotan la misma rebelión, que entonces se traicionaría a sí misma si no se supeditara a estos. El hombre descubre lo que es en el propio acto de la rebelión, pero sería incorrecto decir que la rebelión es constitutiva del ser hombre, en cuanto el ser-hombre es antecedente al acto de la rebelión: “Para ser, el hombre debe rebelarse, pero su rebeldía ha de respetar el límite que descubre en si misma, y en que los hombres, al unirse, empiezan a ser”<sup>31</sup>. La ontología camusiana no es consecuente al rebelarse, más bien es el rebelarse que pone de manifiesto ésta ontología ultrajada y vilipendiada; sostener lo contrario significaría recaer en las filosofías de la historia donde el hombre “no es” sino que “se hace” (y de allí la violencia mortífera que justificaría esta voluntad constituyente del hombre). En cambio, según Camus, el hombre es *constituido* y no en constitución, y la rebelión socava lo que le ha sido sustraído. En éste sentido, la afirmación

29. Unidad, en el lenguaje camusiano, equivale a la armonía de los distintos, mientras que totalidad corresponde a una homogenización reductora.

30. *Ibidem*, p. 20.

31. *Ibidem*, p. 31.



del “no” del esclavo rebelde dice más de lo que niega: el “no” es un acto de doble negación, denegando lo que es esclavo no es, y afirmando un ser perdido en cuanto denegado. No se debe entonces interpretar el “luego somos” como una constitución ontológica *ex-novo*, como la creación consecuente a la rebelión, presente en el “engañoso” *luego* que puede dar la impresión de un *pasage a l'etre*, donde antes no había nada, sino como la re-fundación y el re-descubrimiento del ser perdido. Esta hipótesis nos parece que la confirma el propio Camus:

El análisis de la rebeldía conduce al menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Porque rebelarse si no hay, en uno, nada permanente que preservar? El esclavo se subleva por todas las existencias a un tiempo cuando juzga que, bajo este orden, se le niega algo que no le pertenece únicamente a él, sino que es un ámbito común en el que todos los hombres, incluso el que lo insulta y lo oprime, tienen dispuesta una comunidad<sup>32</sup>.

Sin embargo, la “sospecha” no es certidumbre, sino por lo menos una “fundada sospecha”, con lo cual en otros pasos el autor es más cauto:

Algo tiene un sentido, por fin, que debemos conquistar al no-sentido. De la misma manera, no se puede decir que el ser sea solamente al nivel de la esencia. ¿Donde captar la esencia sino al nivel de la existencia y del devenir? Pero no se puede decir que el ser no es más que existencia. Lo que deviene siempre no podría ser, es preciso un comienzo. El ser sólo puede experimentarse en el devenir, el devenir no es nada sin el ser. El mundo no está en la pura fijeza; pero no es sólo movimiento. Es movimiento y fijeza<sup>33</sup>.

Con su habitual prudencia, Camus no quiere reivindicar un modelo teórico determinado y prefiere en cambio mediar entre visiones opuestas, optando por la idea de una naturaleza humana fija que se expresa únicamente en la acción del devenir, siempre conservando su relativa independencia. La constante llamada al mundo griego, basado en las nociones de naturaleza humana y armonía, frente al mundo moderno, dominado por la alternancia de azar y racionalismo, nos da quizás las claves para entender el concepto de naturaleza humana en Camus. Esto vuelve bastante evidente cuando el autor habla del devenir heracliteano: “Heráclito, inventor del devenir, daba sin embargo un límite a este fluir perpetuo. Este límite era simbolizado por Nemesis, diosa de

32. *Ibidem*, p. 24.

33. *Ibidem*, p. 343.

la medida, fatal para los desmesurados”<sup>34</sup>. Se entiende entonces que la idea de naturaleza humana en Camus no ha de ser entendida sólo como una esencia estable y fija, sino sobre todo como el no traspaso de unos límites. Pues la imposibilidad de la rebelión de pasar unos límites remite al hecho de que estos mismos límites entrañan la propia naturaleza humana. De la misma manera, la misma idea según la cual “la rebelión se traicionaría a si misma” si pasase unos límites, es extremadamente coherente con un concepto de rebeldía como *medio* para sacar a la luz los límites de la naturaleza humana:

Al mismo tiempo que sugiere una naturaleza común a los hombres, la rebeldía descubre la medida y el límite que se hallan a principio de esta naturaleza<sup>35</sup>.

Camus parece aquí compartir otro refrán anarquista de malatestiana memoria, referido a la coherencia entre medios y fines: la afirmación de una ontología basada sobre los límites no puede ser alcanzada con un medio que los traspasa. En conclusión: la idea de naturaleza humana es también el arma polémica que Camus esgrime contra del historicismo marxista que niega el ser en favor del hacer y que, por lo tanto, reduce el hombre al puro acontecimiento de la historia, maleable y blando. No se puede hablar en Camus, como en Sartre, de un sujeto libre que “se hace” en la acción, esto es, de un sujeto anonadado que crea los valores al actuar, sino más bien lo contrario: en Camus el sujeto, rebelándose, reivindica su naturaleza ofendida, “borra su nada” y descubre lo que lo iguala a los demás.

Ahora bien, esta noción de una naturaleza humana estable, lejos de ser una simple (e infructuosa) diatriba con el existencialismo sartreano, es quizás la verdadera piedra angular del pensamiento camusiano, en cuanto fundamenta la *indisolubilidad del hecho moral*, independiente del desarrollo histórico y freno a la *hybris* de la historia. Pues mientras sería injusto afirmar que Camus defiende desenfrenadamente la inmutabilidad del ser, sería igualmente equivocado desconocer su propensión a la afirmación de valores y conductas morales *a priori* con respecto al devenir de la acción. El autor vislumbra el peligro de una filosofía que no reconozca otra realidad que la que se desarrolla en la acción y que por lo tanto sólo acepte valores *a posteriori*, como la sartriana “moral de acción y compromiso”<sup>36</sup>. Toda filosofía de la historia, negando la naturaleza humana, niega al mismo tiempo el carácter

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*, p. 342.

36. SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo* (trad. de Victoria Praci de Fernandez), Barcelona, Edhasa, 2009.

imperecedero de la moral y le opone una idea de moral como praxis, como algo conquistado a través de la acción y, por lo tanto, creado a posteriori. En cambio, pensar la indisolubilidad del hecho moral en cuanto arraigado en la naturaleza del hombre, sería el antídoto perfecto contra una moral adaptativa al devenir histórico. Se trata, sin embargo de una noción problemática: la constante preocupación de hallar una conducta que prescindiera tanto de lo sagrado (colocándose más allá o más acá) como del relativismo, corre el riesgo de moverse en un terreno resbaladizo, sobre todo porque Camus hasta llega a sugerir donde reside la existencia del hecho moral, esto es, en el deseo de “incumplido” que el hombre vive frente al absurdo. Camus argumenta que, si el sentimiento del absurdo engendra en el hombre la conciencia de la no correspondencia entre las aspiraciones humanas y el ser-en-sí que es el mundo, al mismo tiempo esta misma falta alumbró la presencia del hecho moral. Es decir, el anhelo incumplido hacia la unidad que el hombre busca ilumina aquel sitio escondido donde viven los valores. Más sencillamente: existe el hecho moral, según Camus, porque el hombre percibe su falta y esta visión de una realidad violada nos interroga sobre la existencia de una unidad perdida o nunca conquistada<sup>37</sup>.

Sospechamos que el discurso sea más bien político que filosófico: la exigencia de una moral indestructible, inmutable frente al devenir, es la columna de hierro que el autor yergue contra las argumentaciones revolucionarias del tiempo, especialmente contra quienes llamaban a grandes voces a la violencia, mascarada de “necesidad histórica” de los colonos argelinos en lucha contra la ocupación francesa. Vale la pena recordar que esta tentativa de hallar una naturaleza y una moral universal le valió a Camus unas duras críticas de parte de la revista de Sartre *Les Temps Modernes*, donde se le llamaba “reaccionario” y “pequeño-burgués” justo por creer en una esencia humana, es decir, en algo inmutable y antitético al devenir histórico y a la praxis, al cambio. Por esto Camus se quedaría estancado en un inmovilismo hipócrita típico de la mentalidad burguesa. La crítica no es sin fundamento, pero podemos suponer que la gran preocupación de Camus, frente a la extendida violencia que en aquellos años ensangrentaba el frente franco-argelino, era ponerle un freno sólido, una exigencia que el autor advertía como muy acuciante (también

37. Nótese la cercanía con algunos tratos de la filosofía de Miguel de Unamuno cuando dice “es la desesperación y sólo ella de donde nace la esperanza heroica, la esperanza absurda, la esperanza loca [...] esa desesperación puede ser la base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión, y hasta de una lógica” cit. en GARAGORRI, P., *La filosofía española del siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 22.

a costa de un cierto “compromiso” de su pensamiento con el formalismo burgués). La honestidad intelectual de Camus y, sobre todo, la conciencia de sus responsabilidades de escritor, le acompañaron también en su recorrido personal. Su biografía, lejos de ser un mero hecho anecdótico, revela en cambio una profunda coherencia con su recorrido intelectual: practicó de verdad la moral de los límites en su lucido rechazo a tomar decididamente partido en la guerra franco-argelina, condenando la barbarie del imperialismo francés al mismo tiempo que a las veces indiscriminadas represalias argelinas. Duro en sus críticas al materialismo histórico en su vertiente sartriana, conocía también la peligrosidad de caerse en el barranco opuesto del liberalismo y de su formalismo moral, y quizás la frase “la virtud no puede separarse de lo real sin convertirse en principio del mal” intenta esta síntesis entre formalismo burgués y socialismo revolucionario, entre Dios y la Historia o, como dice su biógrafo Todd, San Agustín y Hegel. Intentó alejarse tanto de la conducta moral pura e inmaculada de cierta cultura burguesa, como de la tentativa historicista de circunscribir la moral a las exigencias de la praxis, ansiando a cambio una cercanía de la moral a los acontecimientos históricos<sup>38</sup>. Hay que escaparse, este es en substancia su mensaje, a la triste alternativa entre una sangría revolucionaria celebradora de la Necesidad histórica en la cual la moral se conquista con la acción, y un hipócrita formalismo burgués que salva la Virtud-dogma echando mano libre a la violencia difusa por el otro. La rebeldía sólo puede engendrar una moral al servicio del hombre y de la vida. Esta tentativa de mediación está soberbiamente descrita en la figura (con rasgos autobiográficos) de Kaliyev, personaje de la novela *Los Justos*: mientras su compañero Stephan sacrifica todo, inclusive las vidas humanas inocentes, al cumplimiento de la revolución, Kaliyev desiste de matar al archiduque Sergio al averiguar que, el día del atentado, le acompañaran sus niños. Kaliyev matará de todas formas al archiduque, pero sólo cuando éste está sólo, y siempre teniendo conciencia del profundo dolor causado (y que además compensará simbólicamente al precio de la propia vida). Kaliyev elige una regla moral (la revolución) a costa de otra (la intocabilidad de la vida humana), pero lo hará consciente de la relatividad de su elección y de lo dudosa que es cada jerarquía de valores. En otras palabras, el protagonista conoce los límites que deben respetarse para que la rebeldía pueda estar a la altura de su nombre, límites que cuestionan el uso, por lo excepcional que sea, de la violencia, minando su aceptación y poniéndole restricciones<sup>39</sup>.

38. TODD, O., *op.cit.*, p. 442.

39. La filosofía de la medida camusiana ha sido objeto de críticas agudas sobre todo por parte de Sartre que pone el problema de como conjugar la rebeldía del

## CONCLUSIÓN CRÍTICA

El gran mérito del Camus es sin duda el de haber relacionado de manera rigurosa y poética el tema del nihilismo con el de la rebelión. Esta nace exactamente del espectáculo del sinsentido del mundo, de la nada que le invade o, para usar la conocida frase nietzscheana, del descubrimiento de la “muerte de Dios”: nos rebelamos frente al absurdo, a aquel sentimiento de sin-sentido que nos entraña, sublevándonos contra la Ley, la Moral, los Dioses que se non presentan eternos, y reivindicando el derecho a no creer en ellos, a no creer en nada. Así, nos afirmamos como hombres libres que han matado al Padre cobrando finalmente dominio de sus propias vidas. La rebelión es hija de la nada, dijimos, y ésta es a su vez hermana de la libertad: el hombre libre es el hombre “anonadado”, el que se desprende de los ídolos, los aniquila, los convierte en nada<sup>40</sup>. Los personajes de las novelas camusianas son héroes existenciales que han experimentado el absurdo y el sin-sentido del mundo, rebeldes que se sublevan contra de una supuesta autoridad, sea Dios, la Moral, la Ley etc, justo porque “ya no creen en nada”. Pero el ocaso del sentido, si deja finalmente al hombre libre vivir su presente, le despierta también acerca de su condición adversa y carente de sentido. Asistimos entonces al nacimiento de una nueva subjetividad, la del rebelde, el esclavo que se levanta contra el amo no en tanto que ser, sino sólo en su papel de amo: el esclavo en rebeldía no acepta la manera en la que el amo lo trata, reclamando una unidad feliz que le aúna a los demás hombres, un orden, una justicia que el amo ha quebrantado. Su rebelión, nos dice Camus, es forzosamente blasfema más bien que atea, en cuanto “desafía más que niega”, arrastra el amo en su condición mortal, sometiéndolo a su misma aventura humillada, lo doblega hacia su condición absurda. Al mismo tiempo, el esclavo reclama un valor común con el amo, exige del amo que se le reconozca este valor, y sin el cual reinaría el crimen

---

esclavo con el respeto de la dignidad humana, que es también el respeto del amo que lo oprime. El mismo problema se postuló cuando, frente al conflicto entre los rebeldes argelinos y el ejército francés, el filósofo, no tomó claramente partido, invitando ambas facciones al sentido de la medida. Camus nunca quiso optar por un uso de la violencia legítimo por una de las dos partes, siendo la violencia organizada empleada sistemáticamente tanto por la represión de París, como por los independentistas argelinos (CAMUS, A., *Cronicas (1944-1953)* (trad. de Esther Benítez), Madrid, Alianza Editorial, 2002).

40. Las temáticas del hombre que se crea a si mismo en la acción, del hombre totalmente y abismalmente responsable de sus actos son temáticas típicamente existencialistas, particularmente expresadas en *El existencialismo es un humanismo* de Sartre.

y el desorden, en cuanto “el hombre sería incomprendible para el hombre”<sup>41</sup>. Vemos entonces la doble naturaleza de la subjetividad rebelde: negativa de su ser y afirmativa de un ser común, de un trasfondo común que lo aúna al amo también. Aquí, en la creación de la subjetividad rebelde, estriba la problematización del pensamiento camusiano: aniquilando su estatus de esclavo, el rebelde afirma una esencia humana fundada en un orden “cósmico”, una unidad feliz que niega el sufrimiento y la muerte. Se halla entonces un espacio “puro” de resistencia al poder en la “ontología perdida”, como mítico lugar incontaminado que hay que sacar a la luz en el acto de la rebelión. Este es el espacio de la naturaleza humana, adonde se asientan los hechos morales (no es casual que el autor haya sido muy familiarizado con los ambientes anarquistas, que también contemplaban una idea de la naturaleza humana como constante a-histórica)<sup>42</sup>. En conclusión, la subjetividad rebelde encuentra en la indisoluble

41. Camus A., *El hombre. op. cit.*, p. 35.

42. En cierto sentido, este es el mismo recorrido que, al fin y al cabo Sartre, también comparte: los dos autores parten del mismo punto, la nada existencial, recorriendo carreteras distintas y hasta opuestas, para luego encontrarse. La crítica que Sartre mueve a Camus, la de abrazar una ideología pequeño-burguesa, no está menos fundada que la crítica que éste despierta a aquel, la de legitimar una violencia que arrastra todo en un insoslayable devenir histórico: el nihilismo sartriano no es más auténtico que lo de Camus, sólo porque éste halla en el estático y predefinido concepto de naturaleza humana un motivo de rebelión, mientras que aquel la somete al imprevisible recorrido de la necesidad histórica. Los dos se apoyan en una ontología coherente con su visión política: el sujeto para el anarquismo y la historia para el marxismo. El sujeto tiene una esencia y la historia tiene un *télos*, o más sencillamente, el sujeto *es* y la historia *va a ser* (o *tiene que ser*), el sujeto que *es* guía la historia que *va a ser*. Las ideologías políticas revolucionarias del siglo XIX y XX, marxismo y anarquismo, de las cuales Sartre y Camus son dos válidos representantes, juegan con un extraño juego de cumplido-incumplido, que se refiere tanto al sujeto como a la historia: el sujeto *es* y sin embargo le han (el Estado, el Capital ecc) quitado su ser verdadero, vituperándolo y ofendiéndolo en su esencia y entonces tiene que *volver a ser*. En cambio la historia todavía no es, pero *será* un día finalmente cumplida merced a la acción revolucionaria. Ambas críticas son igualmente fundadas y ciegas hacia su propio modelo, ambas sobrepasan el absurdismo inicial, y meramente individual (la indiferencia sartriana entre el emborracharse en solitario y dirigir las naciones), para impulsar una rebelión colectiva (la revolución en el caso de Sartre). De la misma manera, las dos filosofías políticas detrás de las cuales se atrincheran (el anarquismo colectivista para Camus y el marxismo histórico para Sartre), a pesar de las muchas diferencias, comparten un mismo relato de emancipación, que arranca de posiciones distintas, llámese ser (humano) para los anarquistas, y devenir (histórico) para los comunistas.

esencia de la naturaleza humana las herramientas para ejercer el anti-poder o, volviendo al lenguaje camusiano, el amo se topa con los límites del no esclavo. Nos parece aquí que Camus, en el noble intento de fundamentar una rebelión que no trasgreda los límites humanos, y remitiéndose a la idea de una esencia humana, tropieza en una traba metodológica en cuanto crea una especie de desconexión entre nihilismo y rebelión. El sujeto rebelde se ve desgarrado entre la dimensión colectiva (de la rebelión) y su dimensión individual (del nihilismo) o, más sencillamente, el sujeto rebelde aplasta al hombre nihilista. Mientras que al nihilismo se le vive como una condición individual y única (la manera con que yo percibo la nada no es necesariamente igual a la manera con la que la vive otro hombre), al revés, la rebelión abarca la colectividad en su conjunto, une a los hombres en un destino común (el “luego somos”), le hace co-participar en un mismo fin, es decir, se vuelve una idea universalista que encuentra un terreno común donde se erige, otra vez, un valor, una moral, una esencia, etc. La rebelión aplasta y borra la nada abismal que habita el sujeto y le provee un “algo más”, algo distinto allá donde reinaba la indistinción de la nada, una “sustancia” que arraiga en una ley supra-temporal y a-histórica. Pues se nos pone a la vista la universalidad abstracta del rebelde frente a la irreductible singularidad del nihilista o, si queremos, el nacimiento de una nueva subjetividad (el hombre rebelde), tras la muerte del sujeto decretada por el nihilismo existencial.

#### BIBLIOGRAFÍA

- CAMUS, A., *Cronicas (1944-1953)* (trad. de Esther Benítez), Alianza Editorial, Madrid, 2002).
- CAMUS, A., *El hombre rebelde* (trad. de Josp Escué), Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo* (trad. de Esther Benítez), Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- CAMUS, A., *Los Poseídos* (trad. de Victoria Ocampo), Losada, Buenos Aires, 1965.
- CAMUS, C., *Carnets II* (trad. de Mariano Lencera), Losada, Buenos Aires, 1966.
- GARAGORRI, P., *La filosofía española del siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra* (trad. de Andrés Sanchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- NIETZSCHE, F., *El Nihilismo: escritos póstumos* (trad. de Gonçal Mayos), Edic. Península, Madrid, 2006.
- NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder* (trad. de Pablo Simón), Ed. Prestigio, Buenos Aires, 1970.
- SARTRE, J. P. *El existencialismo es un humanismo* (trad. de Victoria Praci de Fernandez), Edhasa, Barcelona, 2009.
- TODD, O., *Albert Camus. Una vida*, Tusquets, Barcelona, 1997.