



Revista Humanidades
ISSN: 2215-3934
humanidades@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Entre filosofía y literatura: Albert Camus y la transición de la existencia absurda hacia la comunidad solidaria

Buceta, Dr. Martín

Entre filosofía y literatura: Albert Camus y la transición de la existencia absurda hacia la comunidad solidaria

Revista Humanidades, vol. 12, núm. 2, e50759, 2022

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498070446002>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v12i2.50759>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 3.0 Internacional.

Entre filosofía y literatura: Albert Camus y la transición de la existencia absurda hacia la comunidad solidaria

Between Philosophy and Literature: Albert Camus and the Transition of Absurd Existence towards the Community of Solidarity

Dr. Martín Buceta

Universidad Católica Argentina (UCA), Buenos Aires,
Argentina

martinbuceta@uca.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0003-0679-641X>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v12i2.50759>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498070446002>

Recepción: 10 Febrero 2022

Aprobación: 28 Marzo 2022

RESUMEN:

En sus *Carnets* Camus afirma que no pensamos más que por la imagen por ello el filósofo debe escribir novelas. Esta aseveración es advertida en gran parte del proyecto filosófico-literario de Camus. Es posible encontrar en su producción escrita un vaivén donde las obras filosóficas están espejadas con novelas que emplazan las problemáticas de modo literario. En el caso particular de *El hombre rebelde* lo que se puede hallar es una explicitación de ciertas imágenes ofrecidas por él con anterioridad en *La peste* y *El estado de sitio*. En este artículo, se pretende recorrer el itinerario filosófico de Camus que lo lleva a realizar una transición de la consideración de la existencia absurda, propia de *El mito de Sísifo* y de *El extranjero*, hacia la postulación de una comunidad solidaria que reconoce una naturaleza humana, lo cual ocurre en *El hombre rebelde*, *La peste* y *El estado de sitio*.

PALABRAS CLAVE: filosofía, literatura, comunidad, solidaridad.

ABSTRACT:

In his *Carnets* Camus affirmed that we only think by the image, so the philosopher must write novels. This assertion is largely noted in Camus' philosophical-literary project. It is possible to find in his written production a fluctuation in which philosophical works are mirrored with novels that place the problems in a literary way. In the particular case of *The Rebel* what can be found is an explanation of certain images offered by him earlier in *The Plague* and *The State of Siege*. In this article, the aim is to explore the philosophical itinerary of Camus that leads him to make a transition from the consideration of the absurd existence, typical of *The Myth of Sisyphus* and *The Stranger*, towards the postulation of a solidarity community that recognizes a human nature, which occurs in *The Rebel*, *The Plague* and *The State of Siege*.

KEYWORDS: philosophy, literature, community, solidarity.

1. INTRODUCCIÓN

En la introducción de *El hombre rebelde* (1951) Camus señalaba que ese ensayo se proponía “proseguir, ante el asesinato y la rebelión, una reflexión comenzada alrededor del suicidio y de la noción de lo absurdo” (p. 15). En este sentido, su intención era demostrar una continuidad entre el ciclo del absurdo y el de la rebeldía. La tesis de fondo que Camus sostiene, profundiza y continúa es que, así como la reflexión donde se reconoce la imposibilidad de la negación absoluta nos demostró que la vida era el único valor necesario para que pueda sostenerse la tensión que inauguraba¹, de igual manera, si se sigue esa misma línea de pensamiento debemos asumir que: “a partir del momento en que se reconoce la imposibilidad de la negación absoluta, y es reconocerla el vivir de alguna manera, lo primero que no se puede negar es la vida a los demás” (Camus, 1951, p. 18). Sucede así que aquella reflexión individual, que fundaba un valor individual, desemboca en una consideración comunitaria que exige el sostenimiento del mismo valor no ya solamente para uno, sino para el conjunto de la comunidad.

El díptico constituido por *El extranjero* y *El mito de Sísifo* es el primer paso en la reflexión camusiana con relación al problema más importante, no solo de su filosofía, sino de la filosofía en sí misma: el problema del sentido. El segundo momento se trata del ciclo de la rebeldía constituido, principalmente, por obras como *La peste*, *Los justos*, *El estado de sitio* y *El hombre rebelde*. La omnipresente problemática del sentido manifiesta una evolución en el pensamiento literario-filosófico de Albert Camus que, comenzando por la apreciación del valor de la vida individual, se expande hacia la reivindicación de la vida comunitaria y hace patente un sentido claro para la existencia: la construcción de una comunidad humana solidaria que persiga la disminución aritmética del mal. Este itinerario se despliega tanto en un plano metafísico como literario y el objeto de este artículo consiste en poder acercarse, sucintamente, a su desarrollo.

Para alcanzar dicho objetivo la siguiente exposición se divide en tres partes. En la primera, se elabora el problema de lo absurdo a partir de una rápida presentación de las tesis de *El mito de Sísifo* y su espejo literario *El extranjero*. En la segunda, se muestra la transición hacia el segundo ciclo -el de la rebeldía- del pensamiento de Camus, aquí es necesario detenerse en *La peste* para señalar la manifestación de un valor común a la condición humana en que se descubre una naturaleza inherente a ella. Por último, en la tercera parte, apelando a varios pasajes de *El hombre rebelde*, se advierte la exigencia de la construcción de una comunidad cimentada en la solidaridad de unos con otros.

2. “EN ESTA TIERRA DONDE NADA ES SEGURO, TENEMOS NUESTRAS CERTIDUMBRES”

“No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía” (Camus, 1942a, p. 15). Qué forma más desafiante, excelente y seductora de comenzar un ensayo filosófico. Sin embargo, sabemos que este comienzo auspicioso de *El mito de Sísifo* es rápidamente resuelto cuando Camus expone que suicidarse es confesar, es sostener que la vida no tiene sentido y, por ello, el suicidio es una forma inválida de resolución de lo absurdo ya que obtura el razonamiento planteado sin desarrollarlo. El ensayista explica que “se ha fingido creer que negarle un sentido a la vida conduce por fuerza a declarar que no vale la pena ser vivida. No hay, en verdad, ninguna equivalencia forzosa entre estos dos juicios” (Camus, 1942a, p. 21). El hecho de que la vida no tenga un sentido aparente no conduce, de ninguna manera, al suicidio. Es más, debe admitirse que “el juicio del cuerpo vale tanto como el del espíritu y el cuerpo retrocede ante la aniquilación. Tomamos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar” (Camus, 1942a, p. 20). Por ello, el problema del suicidio no es tal, pero permanece el del sentido. ¿Cuál es -si lo tiene- el sentido de esta vida?, ¿vale la pena vivirla o no?

Sobre la exploración de dicho problema, en relación con el autor que nos convoca, es menester hablar sobre dos puntos. El primero de ellos tiene que ver con un aspecto que es central: Camus no teorizó acerca de este problema como un observador en tercera persona, ya que él vivenció en carne propia la tensión de lo absurdo, el malestar y la angustia concomitante que conlleva la pregunta por el sentido. En marzo de 1940, dos años antes de la publicación de *El mito de Sísifo*, él anotaba:

¿Qué significa ese súbito despertar -en esa habitación oscura- con los ruidos de una ciudad de pronto extranjera? Y todo me es extraño, todo, sin un ser que sea mío, sin un lugar donde cerrar esta llaga. ¿Qué hago aquí, a qué van estos gestos, estas sonrisas? No soy de aquí -tampoco de otra parte-. Y el mundo ya no es sino un paisaje desconocido donde mi corazón ya no encuentra apoyo. Extranjero, quién puede saber lo que esta palabra significa.

Extraño, reconocer que todo me es extraño (Camus, 2014, p. 158).

Esta reflexión encarnada del autor manifiesta que no es ajeno a la problemática que intenta resolver, está implicado en ese sentimiento de lo absurdo y lo piensa en primera persona.

El segundo punto tiene que ver con la forma de hallar este sentido. El sentido de la vida no es, necesariamente, algo universalizable -a diferencia de su valor que sí lo es-, sino que el sentido es algo que debe desentrañar cada individuo en el momento en que reflexiona sobre su propia situación existencial. Esta tarea

individual puede verse postergada o, directamente, negada por aquella actitud que Camus (1942a) llama evasión (*esquive*). La evasión supone la esperanza en otra vida, una trampa para quienes no viven la vida en sí, sino para una idea que la supera, la sublima, le da un sentido y, por lo tanto, la traiciona. Esta actitud es la que aparece en determinadas formas de vivir la religión o en movimientos espirituales que niegan, o proponen soluciones superadoras al problema fundamental del existente que es el problema por el sentido.

En contraposición a dicha actitud Camus propondrá la figura de Sísifo como modelo para enseñarnos que hay que abrazar la vida porque ella constituye en sí misma un valor, aquel que permite sostener la tensión propia de la condición humana. Además, porque ella es lo único aprehensible, el dato indubitable y, si la vida es esto y nada más, es preciso apropiarse de “esto”, manteniéndonos en rebeldía contra la opacidad de nuestra condición y viviendo una libertad apasionada. La peripecia de hallar el sentido de la vida como tarea individual es algo que se advierte con claridad en *El malentendido*. La trágica historia de la madre filicida desemboca en una triste revelación de tal sentido: “Eso prueba que en un mundo donde todo puede negarse, hay fuerzas innegables, y que en esta tierra donde nada es seguro, tenemos nuestras certidumbres. El amor de una madre a su hijo es ahora mi certidumbre” (Camus, 1955b, p. 46). El sentido de la vida es una tarea que se impone a cada individuo. El descubrimiento de ese sentido puede ser voluntario o repentino.

El aprendizaje alcanzado en el ensayo de 1942, que muy rápidamente referimos aquí, tiene su emplazamiento literario en la *nouvelle* publicada ese mismo año: *El extranjero*. Respecto a la manifestación literaria de la condición absurda de la existencia es menester indicar que ella -al contrario de lo aquí presentado- es abordada en primer lugar dentro de la producción camusiana. Esto se advierte no solamente en la mentada cita de marzo de 1940 en la cual Camus ya señala que todo le es extraño y se siente *extranjero*, sino también en una anotación mucho más explícita de mayo de 1940 en la que nos informa: “*El extranjero* está terminado” (Camus, 2014, p. 169) y luego en otra de septiembre del mismo año en donde afirma: “terminada primera parte de Absurdo” (Camus, 2014, p. 169), lo anterior con relación al ensayo filosófico.

El hecho de que la exploración literaria del absurdo sea anterior a su formulación filosófica nos sugiere que, como sostienen algunos autores, la literatura puede ser considerada un ámbito de pensamiento en sí mismo que es susceptible, a posteriori, de ser abordado por una reflexión filosófica². Este movimiento en que lo filosófico retoma lo literario puede identificarse en la obra de Albert Camus, tanto en el pasaje de *El extranjero* hacia *El mito de Sísifo* como en el camino que trazan *La peste*, *El estado de sitio* y *Los justos* hacia *El hombre rebelde*. Además, el mismo autor defiende dicho asunto cuando afirma que:

Ya no se cuentan «historias», se crea un universo. Los grandes novelistas son novelistas filósofos, es decir lo contrario de escritores de tesis. (...) la elección por la que se han inclinado, escribir con imágenes más que con razonamientos, es reveladora de cierto pensamiento que les es común, persuadido de la inutilidad de todo principio de explicación y convencido del mensaje aleccionador de la experiencia sensible. Consideran a la vez la obra como un fin y un principio. Es el resultado de una filosofía con frecuencia inexpresada, su ilustración y coronamiento (Camus, 1942a, p. 138).

En *El extranjero* están contenidos y manifestados los temas centrales de *El mito de Sísifo*. Camus es coherente, “hay que escribir con imágenes más que con razonamientos”, puesto que la novela explora esos temas filosóficos no a través de la explicación, sino de la exposición. En sus *Carnets* él anotaba que no pensamos más que por la imagen. “Si quieres ser filósofo, escribe novelas” (Camus, 2014, p. 18). *El extranjero* se debe concebir entonces como una presentación de imágenes literarias que exploran lo absurdo sin buscar un principio de explicación. La presentación del absurdo, la indiferencia frente a una vida carente de sentido, la advertencia de la tensión propia de la vida, las posibilidades de evasión (*esquive*) que se ofrecen a los individuos y las tres consecuencias que surgen del razonamiento absurdo: la rebeldía, la libertad y la pasión, constituyen los temas centrales de la obra. El pasaje final de la *nouvelle* deja en evidencia que Meursault ha comprendido que la vida es absurda y quiere apropiarse de esto, aunque sea en los últimos instantes de su existencia desea que el capellán no le robe más tiempo y se dispone a elegir ese destino inevitable de la muerte y vivirlo plenamente deseando que muchos asistan a su ejecución para ser ante ellos símbolo de lo absurdo³.

Además, la novela viene a condensar toda la lectura camusiana del diagnóstico nietzscheano de la época contemporánea. Meursault actúa, aunque tal vez sin saberlo conscientemente, como si Dios estuviera muerto, ya que bien y mal le dan lo mismo en tanto no hay una legitimación. Por otro lado, y esta es una relación poco explorada, Meursault puede ser analizado como aquel personaje que vive al margen del contrato social establecido para alcanzar un tratado de paz que permita la vida en comunidad⁴. Esto explica también la ejecución pública de Meursault, la cual busca eliminar el elemento social que este representa y que supone una amenaza para los valores homogéneos de la sociedad que lo acoge, es por ello que el Procurador le dice a Meursault que él debe ser condenado también por el parricidio, delito que se juzgará a continuación, ya que “el vacío de un corazón, tal como se descubre en este hombre, se transforma en un abismo en el que la sociedad puede sucumbir” (Camus, 1942b, p. 155).

3. “HAY HORAS EN ESTA CIUDAD EN LAS QUE NO SIENTO MÁS QUE MÍ REBELDÍA”

El hombre rebelde es un ensayo susceptible de ser abordado a partir de varias claves de lectura, una de ellas es la clave ética. Este escrito puede ser presentado como la exploración de la posibilidad de hallar un fundamento a las normas morales. Acaecida la muerte de Dios, anunciada por su maestro, Camus sabe que vivimos en una época de nihilismo absoluto que sostiene una indiferencia por la vida y al respecto postula que: “No siendo nada verdadero ni falso, bueno ni malo, la regla consistirá en mostrarse el más eficaz, es decir, el más fuerte. Entonces el mundo no se dividirá ya en justos e injustos, sino en amos y esclavos” (Camus, 1951, p. 16). La problemática que anuncia y elabora *L’homme revolté* consiste en la posibilidad de hallar un valor en que apoyarnos para justificar nuestras acciones. Si nada tiene sentido, todo es posible y nada tiene importancia: “¿Se puede, lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos, encontrar la regla de una conducta? Tal es la pregunta planteada por la rebelión” (Camus, 1951, p. 35).

No obstante, Camus sostiene que en un mundo donde el crimen se organiza, donde se planifica lógicamente el asesinato⁵ y la peste comienza a contaminarlo todo, un hombre dice *no*. Alguien se rebela contra su condición absurda, sin razón, injusta e incomprensible, y esa rebelión se transforma -como la duda cartesiana en el *cogito* indubitable- en una evidencia ineludible. Pero ¿qué descubre esa rebelión?

En primer lugar, manifiesta una frontera: “hasta aquí y no más”. Esta frontera supone la confusa noción de un derecho, de tener razón en algún sentido. Hay algo valioso, aún confuso, pero valioso. Si quien se rebela está dispuesto a morir y muere en la ocasión, entonces el valor que defiende es colocado por encima de sí mismo. Obra así el rebelde de esta manera cuando manifiesta que ese valor, aunque aún confuso, tiene el mismo sentimiento que le es común a todos los hombres. En segundo lugar, muestra un pequeño progreso, pues al saber que ese sentimiento le es común a todos los hombres, el rebelde advierte que su movimiento tiene conciencia de ser colectivo, es una aventura compartida. El espíritu rebelde descubre que la extrañeza que sentía pertenece a todos los hombres y que toda la humanidad la sufre. Por lo tanto, Camus (1951) afirma que: “el mal que experimentaba un solo hombre se convierte en una peste colectiva” (p. 36). Esta aserción deja en evidencia que no estamos solos en el padecer, estamos unidos con todos mediante un lazo que se manifiesta en la afirmación del límite humano, aquel que evidencia una comunidad de todos los hombres, cualesquiera que sean. Sin embargo, también esa peste colectiva mentada por el ensayista nos reenvía directamente hacia su novela para hallar allí, nuevamente, una clave de interpretación sobre el problema filosófico planteado en torno a la posibilidad de hallar un fundamento de las normas morales una vez muerto Dios.

La peste, publicada cuatro años antes que *El hombre rebelde*, explora el problema fundamental de la posibilidad de hallar un sentido en un mundo extraviado y puede ser abordada considerando la afirmación camusiana donde se sostiene que “el mundo novelesco no es sino la corrección de este mundo, de acuerdo con el deseo profundo del hombre” (Camus, 1951, pp. 324-325). Desde el inicio de la peste leemos que “nada es más natural hoy día que ver a las gentes trabajar de la mañana a la noche y en seguida elegir, entre el café, el juego y la charla, el modo de perder el tiempo que les queda por vivir” (Camus, 1947, p. 12). *La peste*

se presenta como una gran metáfora, esta es anunciada desde el epígrafe que Camus introduce de Daniel Defoe en el que puede leerse: “[e]s tan razonable representar una especie de encarcelamiento por otro como representar cualquier cosa que existe realmente por algo que no existe” (Camus, 1947, p. 7). ¿A qué se refiere Camus? ¿Qué es aquello que existe y será representado por algo que no existe? Lo que no existe es una peste como tal (hoy no podríamos decir eso), lo que sí existe es el totalitarismo y también una existencia vaciada de sentido.

Sabemos que Camus en 1955 escribía a Roland Barthes: “aunque yo quise que a *La peste* se la lea de muchas maneras, su contenido evidente es la lucha de la resistencia europea contra el nazismo” (Philofrançais.fr, s. f. párr. 3). Es decir, la interpretación primera y directa de esta novela es la que el autor indica. De hecho, es posible advertir varios pasajes en los que se hace explícita esta clave de lectura, por ejemplo, cuando se alude directamente a los campos de concentración y a las prácticas perpetuadas por los nazis⁶.

Aun así, es posible hacer honor al deseo del autor interpretando su obra de “muchas maneras” y poner el foco en otro aspecto de la novela, aquel que emplaza y problematiza las posibles posturas frente al problema de la existencia de Dios. Como sabemos el héroe de la novela, Bernard Rieux, es ateo, mientras que otro de los personajes centrales, el jesuita Paneloux, defiende la existencia de Dios. El conflicto que suscita la propagación de la peste pone en el centro de la discusión la acción o inacción de Dios en el destino humano. En una primera instancia, Paneloux atribuye la peste a una acción divina que depuraría el mundo: “si hoy la peste les atañe a ustedes es que les ha llegado el momento de reflexionar. Los justos no temerán nada, pero los malos tienen razón de temblar” (Camus, 1947, p. 92). Sin embargo, esta lógica queda totalmente refutada cuando acaece la muerte del hijo del juez Othon. La muerte del niño es la muerte del inocente, de aquel al que ninguna falta puede imputársele. La resolución de Paneloux es abrazar la religión como la lógica de lo absurdo donde por gracia divina la muerte de un niño debe ser aceptada: “el amor de Dios es un amor difícil (...). Pero solo Él puede borrar el sufrimiento y la muerte de los niños, solo Él puede hacerla necesaria, mas es imposible comprenderla y lo único que nos queda es quererla” (Camus, 1947, p. 207).

Sabemos que Bernard Rieux se niega a amar la creación donde los niños son torturados⁷ y ante la ausencia de una lógica que justifique la condición humana se apropia -como la madre filicida de *El malentendido*- de un sentido que se manifiesta inmanente a la condición humana. Ese sentido es la rebeldía ante la injusticia que oprime al inocente. Luego de la mentada muerte del hijo del juez, Rieux dialoga con Paneloux y le confiesa que “hay horas en esta ciudad en las que no siento más que mi rebeldía” (Camus, 1947, p. 198). Esta declaración del médico parece anticipar las reflexiones propias de *El hombre rebelde*: en un mundo en el que Dios ha sido hallado muerto y nada tiene sentido, un mundo donde todo parece estar permitido, la actitud que nace es la rebelión, la cual no es otra cosa que la exigencia desesperada de un orden: “El rebelde exige que este valor sea claramente reconocido en él porque sospecha o sabe que sin ese principio el desorden y el crimen reinarán en el mundo (...) la rebelión más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden” (Camus, 1951, pp. 39-40). Sin un valor común el hombre se torna incomprensible para el hombre. Tiene que existir un valor común, algo que nos aúne en nuestra condición humana, una referencia a partir de la cual nos podamos comprender, entender nuestra condición y las razones de nuestra vida. Esta misma inquietud es la que expresa Dora en *Los justos*, quien grita: “hasta en la destrucción hay un orden, hay límites” (Camus, 1955c, p. 227); y también la que dice Diego: “Mi vida no es nada. Lo que cuenta, son las razones de mi vida” (Camus, 1955a, p. 197), grito de un héroe que anticipa, casi literalmente, lo que unos años más adelante Camus escribiría en su ensayo de 1951: “El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida” (p. 129).

4. “EL CONTRAPESO DE LO ABSURDO ES LA COMUNIDAD DE LOS HOMBRES QUE LUCHAN CONTRA ÉL”

El hombre rebelde viene a ordenar conceptualmente las tesis anticipadas en *La peste*, *El estado de sitio* y *Los justos*, entre otras obras. Pero, principalmente, instaura una idea muy sugerente, un porvenir deseado

y augurado en aquella famosísima frase que Camus ubica hacia el final: “Más allá del nihilismo todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacimiento. Pero pocos lo saben” (Camus, 1951, p. 376). ¿De qué renacimiento habla Camus?, ¿a quiénes se refiere con “todos nosotros”?

En sus *Carnets* (2014) Camus prefiguraba un programa del desarrollo de su pensamiento:

El Extranjero es el punto cero. Id. El Mito. La Peste es un progreso, no desde el punto cero hacia el infinito, sino hacia una complejidad más honda que queda por definir. El punto final será el santo, pero tendrá su valor numérico: será, como el hombre, mensurable (p. 217).

Sabemos que *La peste* plantea el único problema que le interesa al autor, el de la tercera posición o de la santidad sin dios. En un diálogo con Rieux, Tarrou afirma que:

Claro que tiene que haber una tercera categoría: la de los verdaderos médicos, pero de estos no se encuentran muchos porque debe ser muy difícil. Por esto decido ponerme del lado de las víctimas para evitar estragos. Entre ellas, por lo menos, puedo ir viendo cómo se llega a la tercera categoría, es decir, a la paz (...) puede llegarse a ser un santo sin Dios; ese es el único problema concreto que admito hoy día (Camus, 1947, pp. 229-230).

Esta tercera posición frente al problema de la peste (el totalitarismo) es la vía pacífica que tanto buscó Camus en su propia vida. En *El hombre rebelde* esta propuesta cobra forma. Camus explica que existe un contrapeso necesario que mide la vida, aquel que anima la larga tradición del pensamiento solar y en el que, desde los griegos, la naturaleza se ha equilibrado con el devenir. Némesis, diosa de la medida, simboliza este necesario contrapeso que evita desvaríos, fanatismos y totalitarismos. Camus sueña con una comunidad que se entrega “al tiempo de su vida, a la casa que defiende, a la dignidad de los vivos, se entrega a la tierra, y recibe de ella la cosecha que siembra y alimenta de nuevo” (Camus, 1951, p. 373). En otras palabras del mismo autor, escritas varios años antes de dicho ensayo, este afirma: “el contrapeso de lo absurdo es la comunidad de los hombres que luchan contra él” (Camus, 2014, p. 327). Esa comunidad lucha por la disminución aritmética del mal, abraza el sentido del hombre, la tierra, y en su rebelión manifiesta su naturaleza solidaria. Aunado a lo anterior, dice Camus (1951) en dos citas centrales:

Asignando a la opresión un límite por debajo del cual comienza la dignidad común a todos los hombres, la rebelión definía un primer valor. Ponia en el primer rango de sus referencias una complicidad transparente de los hombres entre ellos, una textura común, la solidaridad de la cadena, una comunicación de ser a ser que hace a los hombres semejantes y unidos (p. 347).

Todo rebelde, con el mismo movimiento que le alza contra el opresor, aboga en favor de la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror y afirma, durante el tiempo de un relámpago, que estos tres azotes hacen que reine el silencio entre los hombres, oscurecen a los unos para los otros, y les impiden que se encuentren en el único valor que puede salvarlos del nihilismo, la larga complicidad de los hombres que luchan con su destino (pp. 350-351).

Camus afirma el vitalismo como su maestro, cuando reivindica la vida como único valor sostiene el mismo principio que Nietzsche⁸. Sin embargo, el filósofo francés es disidente con relación a las conclusiones de su antecesor porque él, a diferencia de los existencialistas ateos continuadores del mensaje nietzscheano, afirma: “pero yo, como los griegos, creo en la naturaleza” (Camus, 2014, p. 337). Por otro lado, él sabe que “partiendo de lo absurdo, no es posible vivir la rebelión sin llegar en algún punto a una experiencia aún no definida del amor” (Camus, 2014, p. 339). Esta experiencia del amor anunciada y que debe ser fundamentada filosóficamente ya está anticipada y literariamente emplazada en Rieux y Diego, sea cuando el primero afirmaba que: “hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio” (Camus, 1947, p. 279), sea cuando ante el sacrificio del segundo la Secretaria manifiesta: “soy más vieja que usted y sé que el amor de ellos también tiene su obstinación” (Camus, 1955a, p. 203). Camus sabe que el nihilismo puede derivar en diversas morales, pero como afirma en *Cartas a un amigo alemán*:

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. Suponía que, en ausencia de toda moral humana o divina, los únicos valores eran los que regían el mundo animal, o sea, la violencia y la astucia. De ello concluía que el hombre no era nada y que podía matarse el

alma, que en la más insensata de las historias, la labor de un individuo no podía ser sino la aventura de poder, y su moral, el realismo de las conquistas. (...) Mientras que yo, negándome a admitir esta desesperación y ese mundo torturado, aspiraba tan solo a que los hombres recobrasen la solidaridad para entrar en lucha contra su indignante destino (Camus, 1995, pp. 54-55).

Hay así una comunidad humana solidaria ineludible, hermanada por su condición absurda, manifestada en su rebelión -que tiene el ritmo de la savia y no el del tifón-la cual, tal y como Diego afirma gritando a la Peste: “Viene del fondo de las edades, es más grande que tú, más alta que tus patíbulos, es la regla de la naturaleza” (Camus, 1955a, p. 197).

5. CONSIDERACIONES FINALES

En un sugerente estudio sobre el antiheroísmo y el nihilismo en la obra literaria de Albert Camus, el cual ya se ha mencionado aquí, González (2019) explora algunos de los antihéroes camusianos como Meursault, Rieux y Diego para demostrar cómo, partiendo de una situación existencial sumergida en un profundo nihilismo que hace temblar cualquier tipo de valoración moral (el caso por antonomasia es el de Meursault), Camus logra “sacar agua de las piedras” en tanto propone una original exhortación ética surgida de tal condición nihilista. En ese mismo estudio González (2019) sostiene que:

El nihilismo dentro del universo literario de Camus, así como alcanza su plenitud en el contexto de personajes que ostentan la nostalgia errada de un redentor que purgue todo mal y absurdo universal; a su vez abre el paso desde las circunstancias del flagelo, para una reconversión asumida como una reivindicación axiológica gracias a una lucidez sin concesiones (p. 11).

Esta cita explicita el movimiento literario-filosófico que de alguna manera nuestro artículo intenta esbozar. La transición de la consideración absurda hacia una comunidad solidaria hace referencia a aquella transición que experimentan los héroes en la obra de Camus y que él mismo manifiesta en su obra ensayística y literaria. El movimiento parte de Meursault, extranjero en este mundo, indiferente a cualquier tipo de valoración mundana infundada que advierte el valor de su vida ante la muerte inminente, al estilo de un Sísifo que sonríe ante la apreciación de su vida como único valor. Y luego, este mismo movimiento avanza hacia Rieux y Diego, héroes nihilistas que descubren que, si su vida vale, también vale la de sus conciudadanos. Rieux y Diego serán los modelos del ser rebelde, un ser que, según González (2019), es “fiel a la lucidez y a la defensa ética, acusa el no derecho a infringir cierto límite axiológico. Reivindicación necesaria en torno a un valor en común que debe ser preservado y del cual nadie tiene derecho a menoscabar” (p. 8). Ese valor común defendido es revelado por la fundamental rebelión metafísica, el cual no es otro que el de la solidaridad de los hombres unos con otros, quienes luchan en complicidad contra su destino para salvarse así del nihilismo y establecer una comunidad que busque la disminución aritmética del mal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Badiou, A. (1998). *Petit manuel d'inesthétique*. Ed. De Seuil.
- Camus, A. (1942a). *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard.
- Camus, A. (1942b). *L'étranger*. Gallimard.
- Camus, A. (1947). *La peste*. Gallimard.
- Camus, A. (1951). *L'homme révolté*. Gallimard.
- Camus, A. (1955a). *El estado de sitio*. Editorial Losada.
- Camus, A. (1955b). *El malentendido*. Editorial Losada.
- Camus, A. (1955c). *Los justos*. Editorial Losada.
- Camus, A. (1995). *Cartas a un amigo alemán*. Tusquets.
- Camus, A. (2014). *Carnets*. Alianza.

- Cejudo, E. (2003). Albert Camus y la filosofía del límite (lectura casi nietzscheana de *El hombre rebelde*). *ÉNDOXA: Series filosóficas*, 1(17), 277-296. <https://doi.org/10.5944/endoxa.17.2003.5073>
- Díaz, R. (2013, 3 de agosto). *La ejecución en Albert Camus: el mal en el cuerpo*. Es lo cotidiano. <http://www.eslocotidiano.com/articulo/tachas-009/ejecucion-albert-camus-mal-cuerpo/20130803064754004557.html>
- González, L. (2019). Antiheroísmo y nihilismo en la obra literaria de Albert Camus. *Nueva Revista del Pacífico*, (70), 1-17.
- Nietzsche, F. (2019). *Sobre la verdad y la mentira*. Miluno Editorial.
- Philofrançais.fr. (s. f.). *Camus Lettre à Roland Barthes*. <http://philofrancais.fr/camus-lettre-a-roland-barthes>

NOTAS

- 1 “La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo. El suicidio significaría el fin de esta confrontación y el razonamiento absurdo considera que no podría aprobarlo sino negando sus propias premisas. Semejante conclusión, según él, sería huida o liberación. Pero es claro que, al mismo tiempo, ese razonamiento admite la vida como el único bien necesario, pues permite precisamente esa confrontación y sin ella la apuesta absurda no tendría apoyo. Para decir que la vida es absurda la conciencia necesita estar viva” (Camus, 1951, pp. 16-17).
- 2 Véase, por ejemplo, el *Pequeño manual de inestética* donde Badiou (1998), con respecto al esquema romántico y para pensar la relación entre filosofía y literatura, sostiene que: “La tesis en este caso es que solo el arte es capaz de verdad. Y que en ese sentido alcanza aquello que la filosofía solo puede indicar. En el esquema romántico, el arte es el cuerpo real de lo verdadero” (p. 11). Según Badiou, el arte realiza lo que el estéril concepto filosófico no alcanza y solo puede vislumbrar, el arte es lo absoluto hecho sujeto, es la encarnación (p. 11).
- 3 Respecto del personaje de Meursault en particular y a propósito de otros héroes camusianos en general como Rieux, Diego o Calígula, se recomienda el excelente artículo de Luis González García (2019): “Antiheroísmo y nihilismo en la obra literaria de Albert Camus”. Aquí se puede advertir el itinerario de estos antihéroes y el emplazamiento de algunas de las tesis filosóficas de Camus en la exploración de sus acciones y características.
- 4 Este análisis, que no es propicio hacer aquí, pero que puede ser explorado más adelante, implica una lectura atenta del escrito póstumo de Nietzsche (2019), *Sobre la verdad y la mentira*. En este se sostiene que la verdad es fruto de la ficción humana cuyo objetivo es hallar ciertas designaciones de las cosas homogéneamente aceptadas como válidas para trazar así la frontera entre verdad y mentira y lograr generar un marco de seguridades en donde la vida humana pueda desarrollarse. Meursault simboliza la amenaza a dicho consenso social en que la vida en comunidad evoluciona. Esta amenaza se advierte constantemente en la obra, ya sea cuando el Procurador acusa a Meursault de haber enterrado a su madre con corazón criminal (Camus, 1942, p. 138), ya sea cuando se le señala por salir con María, bañarse en el mar y divertirse al día siguiente del entierro, entre otros señalamientos (Camus, 1942, pp. 144-145). Estas acusaciones ponen en evidencia que lo grave del crimen de Meursault no reside en haber asesinado al árabe, sino que lo reprochable radica en su indiferencia frente a la escala de valores sostenida por la sociedad que lo acoge y la amenaza que esta actitud representa para ella. La amenaza que Meursault encarna y que la sociedad desprecia se ve con claridad hacia el final de la novela cuando, en un acto reivindicatorio y respaldatorio del pacto social establecido, el protagonista es ejecutado públicamente. Tal como señala Díaz: “El asesinato se convierte en un espectáculo, no existe el individuo sino la colectividad. A estos eventos los caracteriza una euforia colectiva, y así el ritual de la ejecución se torna revelador para la sociedad que lo alimenta, es decir, los individuos que participan se justifican ante los pecados cometidos, el bien y el mal trazan sus fronteras, el mal está por allá, la guillotina, y el bien por acá, la muchedumbre. El espectáculo redime a quien lo observa, le otorga la razón a una sociedad que puede equivocarse (...). Descubrir el principio con el que se determina matar al acusado es descubrir el principio de la sociedad que lo juzga. La función de la ejecución es refutar públicamente la tesis del orden de las cosas, cuya antítesis es el condenado (...). Este papel que interpreta el público es claro para Meursault, lo vive en carne propia y su actitud es digna, se enfrenta a la muerte con respuestas que no tenía antes del proceso del tribunal, se le revelan con claridad las cosas” (Díaz, 2013, párrs. 18-19).
- 5 Es menester señalar que todo el problema de la legitimidad del asesinato, cuyo tema no será objeto del presente artículo, antes de ser trabajado por Camus en *El hombre rebelde* (1951), es emplazado literariamente en la obra *Los justos* (1949), puntualmente, en la tribulación de los revolucionarios donde se debaten sobre el atentado contra el Duque.
- 6 En relación con Auschwitz leemos: “[e]ntonces hubo que utilizar el antiguo horno de incineración que se encontraba al este de la ciudad fuera de las puertas. Se llevó más lejos el piquete de la guardia y un empleado del municipio facilitó mucho la tarea de las autoridades aconsejando que se utilizaran los tranvías que en otro momento llegaban al paseo marítimo y se encontraban ahora sin empleo. Con este fin se acondicionó el interior de los coches y de los remolques quitando los

asientos y se llevó la vía en dirección al horno que llegó a ser un final del trayecto” (Camus, 1947, p. 164); en cuanto a los campos de concentración: “Había también en la ciudad muchos otros campos de los que el narrador, por escrúpulo y por falta de información directa, no puede decir más. Pero lo que sí puede decir es que la existencia de esos campos, el olor de los hombres que de ellos provenía, los enormes ruidos de los altoparlantes en el crepúsculo, el misterio de los muros y el temor de esos lugares reprobados, pesaban gravemente sobre la moral de nuestros conciudadanos” (Camus, 1947, p. 220); por último, Camus se refiere a la “Redada del velódromo de París” acaecida el 16 y 17 de julio de 1942, introduciendo un pasaje en la novela donde señala que aquellos que han estado en contacto con un apestado son enviados a cumplir el aislamiento organizado por la prefectura en el estadio municipal (Camus, 1947, p. 193).

- 7 El tema del sufrimiento injustificado del niño aparece una y otra vez en la obra de Camus. Ya sea aquí con el interminable sufrimiento y muerte del hijo del juez, ya sea en *Los justos* cuando Kaliyev, Dora y Stepan discuten sobre la justificación o no de la muerte de los sobrinos del gran duque. Estos dos pasajes literarios anticipan, una vez más, lo que Camus explicitará en su ensayo del año 1951: “No es el sufrimiento del niño lo indignante (*révoltante*) en sí mismo, sino el hecho de que ese sufrimiento no esté justificado” (p. 129).
- 8 Para ahondar la herencia nietzscheana en la obra de Camus puede verse a Cejudo (2003), “Albert Camus y la filosofía del límite (lectura casi nietzscheana de *El hombre rebelde*)”, allí se ofrece una interesante aproximación de la presencia del filósofo alemán en las ideas fundamentales de *El hombre rebelde*. Además, se señala, sucintamente, una idea similar a la planteada aquí en el apartado: “IV Conclusiones: del nihilismo al sentido” (Cejudo, 2003, pp. 293-296).