



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES



TESIS

LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA EN ALBERT CAMUS

PRESENTA: FIDEL ARGENIS FLORES QUIROZ

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTORADO EN HUMANIDADES
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

ASESOR: DR. ROBERTO ANDRES GONZÁLEZ HINOJOSA
CO-DIRECTOR DE TESIS: DR. MAURICIO ÁVILA BARBA
CO-DIRECTOR: DR. CARLOS ALFONSO LEDESMA IBARRA

2023

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I EL CONCEPTO DE EXISTENCIA.....	9
1.1 LA EXISTENCIA EN KIERKEGAARD.....	9
1.2 LA EXISTENCIA EN HEIDEGGER.....	18
1.3 LA EXISTENCIA EN SARTRE.....	29
CAPÍTULO 2 INFLUENCIAS DE CAMUS.....	37
2.1 PLOTINO.....	37
2.2 SAN AGUSTÍN.....	48
2.3 JEAN GRENIER.....	56
CAPÍTULO 3 EL PENSAMIENTO DE CAMUS.....	65
3.1 UNIDAD.....	65
3.2 ABSURDO.....	83
3.3 REBELIÓN.....	107
3.4 NÉMESIS.....	140
CAPÍTULO 4 LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA DE CAMUS.....	147
4.1 METAFÍSICA DE CAMUS.....	147
4.2 ESTÉTICA DE CAMUS.....	154
4.3 ÉTICA DE CAMUS.....	161
CONCLUSIONES.....	168
BIBLIOGRAFÍA.....	181

INTRODUCCIÓN

Pensar la existencia desde la filosofía parece un ejercicio que no debe enunciarse porque la filosofía misma se concibe como reflexión humana que provee al hombre de racionalidad lógica, ética y científica. La filosofía supone así la dación de un andamiaje humano que permite a la especie relacionarse con su entorno de mejor manera en tanto es capaz de hacerse explícito y ordenable su universo. Esto supondría la existencia de una razón filosófica que nos inserta en el mundo mediante el orden, la certeza y el dominio intelectual y material del mundo mismo. La filosofía, por mera consecuencia, se constituiría históricamente como el devenir de esa razón ordenadora que desde Grecia exige claridad, racionalidad y orden al mundo; no obstante, si atendemos a la historia de la filosofía misma, nos percataremos que la razón filosófica, antes que instaurar explicaciones claras y racionales sobre las cosas, es más bien un conglomerado de dudas que han puesto en entredicho mitos, verdades, certezas, leyes, costumbres y tradiciones que sin mirarse crítica y reflexivamente, el hombre supuso en algún momento de su existencia, verdades inamovibles y absolutas.

La filosofía, más allá de brindar convicciones sólidas y explicaciones definitivas de las cosas, siembra dudas que angustian y ponen en tela de juicio todo cuanto mira, todo cuanto piensa. Lo que queremos decir con todo esto es que la filosofía, donde posa su mirada, deconstruye, desmonta, realiza un trabajo negativo en el sentido de des-cubrir, quitar los velos y mostrar nuestros supuestos como lo que son: máscaras conceptuales o teóricas que ponemos sobre las cosas para poder sobrellevar nuestra existencia.

En este orden de ideas, cabe realizar una serie de preguntas para dar cuenta del estado actual de esta actitud o tarea de la filosofía: ¿hoy en día la filosofía sigue cumpliendo esa tarea?, ¿esta labor de descubrir también la realiza la filosofía desde la academia, desde la universidad?, ¿los estudiosos de la filosofía formados en las escuelas poseen esta mirada lúcida que deconstruye y revalora nuestras más

arraigadas convicciones? Como podemos notar, las respuestas a estas interrogantes no son sencillas e implican, primero observar cómo y de qué manera se enseña filosofía en las academias y, es justo ahí donde observamos diferentes categorías para designar a los encargados de tan imperiosa tarea: investigador, doctor, profesor, etc. Dichas categorías, que solo muestran los años de estudio y tesis defendidas, no hacen realmente manifiesto si la tarea de des-enmascarar verdades se realiza; incluso los grados académicos nos mostrarían que un individuo ha seguido un orden, sin necesariamente enjuiciarlo, para poder ser aprobado como estudioso de la filosofía y algunas de sus manifestaciones y así, seguir avanzando en su carrera.

En este sentido, el filósofo de academia, si somos lógicos con lo antes dicho, no supone la realización de la tarea filosófica enunciada líneas arriba, antes bien, se mantiene con sus máscaras para poder seguir en su academia. Estas consideraciones, no obstante, no son nuevas ni han generado alarma, mucho menos sirven como un diagnóstico pesimista en torno a la situación actual de la filosofía porque ella, en sí misma, contiene entre sus filas grandes ejemplos de lo mismo: Platón, por un lado miró críticamente su realidad para poner en consideración que nuestro conocimiento requiere una solidez radical en medio de un mundo mudable pero, por otro lado, alaba al tirano de Siracusa para poder establecer una dictadura filosófica en la que él fuese el filósofo-Rey; ya más adelante, Aristóteles desenmascara a Platón, mostrando que no hay un mundo inteligible donde habita la verdad que se busca y sostiene nuestro conocer, pero por otro lado, en su jerarquización racional, formula que los perros participan más de la razón que un esclavo y una mujer, justo en ese orden; siglos más adelante Marco Aurelio, el emperador estoico, desenmascara la idea del gobernante enloquecido de poder, sobrellevando el imperio con un gobierno sensato que retoma los saberes griegos y su cultura, instaurando cátedras de filosofía al por mayor, pero por otro lado, ordena una de las más sanguinolentas persecuciones y matanzas sobre los cristianos, haciendo de su humanismo mera máscara; ya en la Edad Media, San Agustín tuvo más amor a Dios que a su hijo por el que nunca veló; muchísimos

siglos más adelante, Heidegger desmonta la historia misma de la metafísica para mostrar que su error más grande ha sido pensar el Ser de manera inamovible cuando está arrojado al tiempo y deviene haciéndose, mientras que se afilia al partido nazi y apoya por completo al Führer; unos años más adelante, Sartre desmonta la idea de Libertad, dota al ser humano de la obligación de hacerse a sí mismo sin mayor determinismo que esa libertad, pero por otro lado, apoya las dictaduras comunistas y sus fusilamientos, desapariciones, torturas y presos políticos.

De esta manera, y con estos pocos y sucintos ejemplos, podemos observar que los filósofos no son seres puros ni mucho menos están exentos de error y vidas caóticas o poco coherentes, los filósofos, por su carne y su humanidad, también terminan sometidos a sus caprichos, a sus máscaras, a su intemperancia; sin embargo, y como contrapeso necesario, han existido también filósofos radicales y coherentes, y en lo particular son ellos quienes siempre han movido nuestra curiosidad filosófica, ya que fungen como ejemplos, quizás no tan canónicos, de la labor filosófica. Desde Diógenes de Sínope, pasando por Epicuro, San Ignacio de Loyola, Pascal, Kant, hasta llegar a Albert Camus, nos han hecho manifiesto que la coherencia es la divisa que les permite hacer y construir un pensamiento que se vive, que hace posible una vida filosófica.

Es precisamente en ese sentido que, por encima del resto, Camus se nos revela como filósofo a cabalidad, cumpliendo siempre con su labor lúcida de criticar para replantear valores, significados y la propia existencia. Formulando una filosofía de la existencia innovadora, Camus representa al pensador comprometido con su contexto, con la lucidez y con sus semejantes, que se ve reflejada en una postura clara que, si bien le vale el desprecio de sus contemporáneos porque parecía no tener una postura frente, por ejemplo, la guerra en Argelia que enfrentó a quien apostaba por el gobierno francés o por la independencia, sí apostó por el cese del fuego, la no violencia, el evitar malentendidos por medio del diálogo y la reflexión. En otras palabras, tal como queda registrado en las editoriales de *Combat* y toda la

labor periodística del nobel del 57, se decantó por la tregua civil, por no asesinar ni árabes ni franceses, por una idea de independencia o colonización, representando así una rebelión que entiende no existen absolutos, sino las verdades humanas. Camus apostó por la vida propia y de sus semejantes, fue coherente, por ello es que surge este trabajo cuyo objetivo es mostrar y demostrar que existe una filosofía de la existencia en la obra entera de Albert Camus que, además, hace manifiesta una relación entre metafísica, estética y ética.

Nuestro primer capítulo recupera el concepto de existencia en tres pensadores: Kierkegaard, Heidegger y Sartre, ya que Camus retoma este concepto para plantear una postura propia y específica que, si bien recobra a este trío, repiensa y revalora su significado. En este sentido, reconocemos que los tres fundamentan filosóficamente el concepto de existencia, pero sus reflexiones no se abocan a uno de los máximos intereses de Camus: el sentido de la existencia misma.

En nuestro segundo capítulo, y una vez planteado el concepto de existencia desde una perspectiva filosófica que retomará críticamente Camus para preguntar por el sentido, analizamos tres autores que de manera indudable influenciaron a Camus: Plotino, San Agustín y Jean Grenier. Del primero, el premio nobel del 57 obtendrá una visión del mundo y de la filosofía, consistente en ver las cosas en su revés y su derecho para poder unificarse con el mundo, concibiendo que los contrarios, tales como el dolor y la alegría, la razón y la emoción, lo bello y lo horroroso, son componentes de la vida y no es posible renegar o anular lo uno o lo otro, por ello la vida es trágica. De San Agustín, Camus retoma el cuestionar la propia subjetividad y las razones que en ella habitan para luego cuestionar, desde el interior, todo el exterior, lo que nos rodea, todo esto para encontrar que, fuera de ese yo-interioridad, no hay nada. De su maestro Jean Grenier, Albert Camus retomará la fugacidad de la vida misma y de todo lo que nos rodea, con Grenier, Camus aprende la finitud del cosmos y el acercamiento al mundo desde la carne que le hace comprender que la sensualidad y la belleza de lo material son un componente inapreciable de la existencia.

Una vez sentadas las bases filosóficas de Camus, así como el concepto que reflexionará constantemente en su obra, nuestro tercer capítulo analiza y valora la obra de Camus. Cabe señalar que aquí seguimos el plan que él mismo se trazó¹, dividiendo la obra en etapas: absurdo, rebelión y mesura². No obstante, observamos una que antecede a estas tres: la de la unidad, que implica una existencia que convive inocentemente con el mundo, sin conflictuarse ni saberse conscientemente divorciada del universo. Este capítulo es la columna vertebral de este trabajo, en tanto análisis de la obra completa de Camus y, mejor aún, formulación de la estructura de la filosofía de la existencia de Albert Camus, a la cual le dedicamos el último capítulo.

Bajo todas estas consideraciones, la presente investigación tiene el objetivo de mostrar que la filosofía de la existencia de Albert Camus se constituye en toda su obra, aunado a que se edifica desde tres áreas importantes de la filosofía: metafísica, ética y estética, de ahí su innovación, la existencia se devela como consciencia capaz de crearse a sí misma y en atención a sus semejantes. La necesidad de mostrar esta filosofía de la existencia desde sus fundamentos, proviene del empeño por hacer valer la filosofía como un quehacer vital capaz de despertar a la consciencia y dotarla de un criticismo que desconstruya, des-

¹ Cfr. Albert Camus, *Carnets I*, Gallimard, París, 1962. P. 125. En las obras completas de Alianza, ver pp. 525-526 del tomo I. *Carnets II*, Gallimard, París, 1964. P. 201. En las obras completas de Alianza, ver pp. 254, tomo IV.

² Vale la pena aclarar que la mayoría de estudios de la obra de Albert Camus ven el tránsito de su reflexión así: absurdo-rebelión-vuelta al absurdo, suponiendo que *La caída*, aquella novela publicada en 1956, luego de la ruptura de Camus con la mayoría de intelectuales de su época, liderados por Jena Paul Sartre, orilló a Camus a volver a la falta de sentido de las cosas y de la existencia misma; no obstante, y como lo veremos a lo largo de este trabajo, Camus jamás deja atrás el absurdo, una ruptura con las amistades no podía hacerlo “caer” de nuevo en él porque la premisa de la rebelión es la constante confrontación de la consciencia con la carencia de sentido, con el absurdo que jamás desaparece. Ante ello, ¿cuál es entonces el papel de *La caída* en la Obra de Camus? La confesión de lo que se es, la claridad, por medio del examen de lo que interior y realmente somos y, mejor aún, la evidencia clara de que estamos arrojados a un mundo que no hemos elegido y en el cual no podemos imponer teorías totalizantes, de ahí la necesidad de la mesura que no puede hacerse manifiesta sin saber qué somos. Es decir, si *La caída* es la confesión crítica de lo que somos (el personaje central es un juez penitente), ello es así porque se requiere claridad sobre lo que uno es para crear mesuradamente, a sabiendas de las creaciones de uno mismo y de sus creaciones. Cfr. Capítulo tres de este trabajo.

enmascare, desmonte y re o transvalore todo aquello que nulifica, postra o extingue el existir propio y de los semejantes. En esa misma línea, este trabajo que versa sobre un pensador coherente, se instaura desde una academia como invitación a replantear el quehacer del filósofo, motivándole a ser crítico de sí mismo y de su trabajo, no sin perder de vista que toda reflexión de índole filosófica que no suponga una transformación de la visión del mundo o de la existencia, no es sino una teoría inútil que traiciona el quehacer filosófico que consiste en suplir viejos mitos por esquemas innovadores más adecuados que los anteriores que, desde su raíz, se saben finitos y nunca absolutos.

Finalmente, si podemos aprender algo de Camus es precisamente mantener erguida la lucidez filosófica despierta y comprometida con la vida, capaz de contradicción, pero también de reconocer honradamente sus errores. Por todo ello, este trabajo reconoce sus límites, y de manera camusiana, ha pretendido replantear el valor de la propia obra de Camus, ocupándose de sus planteamientos filosóficos, desperdigados en todas y cada una de las páginas que escribió para formular una reflexión que ya no pudo concluir por su estrepitosa y accidental muerte en la carretera nacional 5 de Francia, pero que, sin embargo, comprendió y expresó con suficiencia, cabalidad y honestidad que la filosofía es interrogar a la vida para que, a partir de ello, se pueda vivir más humanamente.

CAPÍTULO I: EL CONCEPTO FILOSÓFICO DE EXISTENCIA

El presente capítulo pretende abordar de manera muy específica el concepto de existencia en el pensamiento filosófico, y decimos específica porque nos centraremos en tres autores que representan el surgimiento, abordaje y madurez del término en filosofía: Kierkegaard, Heidegger y Sartre. Como mostraremos en cada apartado, con Kierkegaard el concepto cobra un sentido de amplios alcances filosóficos, anteponiéndose a la idea hegeliana de sistema y absoluto; con Heidegger la existencia implica un avistamiento del Ser y así, el término se *ontologiza*, por decirlo de alguna manera; finalmente con Sartre, el concepto de existencia es una *condena* a hacerse mediante la posibilidad. El hecho de abordar el concepto en estos tres autores nos resulta indispensable, ya que mostraremos luego, y solo a partir de estas bases, que el concepto pasado por la mirada y análisis de estos filósofos tiene repercusiones en el pensamiento de Albert Camus y su concepto de existencia. En cada apartado haremos una breve exposición de las reflexiones alrededor del concepto de existencia de cada autor y trataremos, finalmente, de hacer una valoración crítica del mismo.

1.1 LA EXISTENCIA EN KIERKEGAARD

Uno de los máximos pensadores de todos los tiempos es sin duda George Wilhelm Friedrich Hegel, el motivo: la fundamentación de un racionalismo objetivo absoluto, consistente en una dialéctica que concibe y representa la totalidad de los aspectos morales y espirituales del mundo en un proceso de transformación y desarrollo constante. Se concibe así una evolución del ser, un despliegue, un desarrollo ontológico de lo racional que parte de su afirmación como mero reconocimiento; una consciencia que da lugar a una negación de sí misma para posteriormente retomarse en una autoconsciencia y mostrarse como pura racionalidad. Cabe señalar que para Hegel la filosofía es algo más que una lógica que trate del instrumento del saber antes que del saber mismo, Hegel no entiende la filosofía como un amor a la sabiduría, sino que para él, la filosofía es posesión misma de la verdad, una ciencia de lo absoluto que va más allá del saber sobre el

saber porque se abisma en el objeto del conocer. Es decir, para Hegel la filosofía es más que una teoría del conocimiento, es un proceso que va de un saber fenoménico a un saber absoluto, la condición es que el saber fenoménico es ya un saber absoluto que no se sabe tal; la clave está en una consciencia que se desdobra y primero da cuenta de los conceptos lógicos, luego va a la naturaleza que varía eternamente en el espacio, en esta etapa la consciencia se vuelca al mundo y se pierde en él, una vez perdida retorna a sí misma y entonces toma lugar el espíritu absoluto como raciocinio humano, una consciencia individual y social. En este orden de ideas, aparece un concepto fundamental en Hegel: historia. La historia para Hegel es precisamente el despliegue de la consciencia en un triple movimiento de descubrimiento, negación y autoafirmación, en el cual la propia consciencia se desdobra hasta su libertad y se desentiende de lo irracional para afirmar la razón; en este sentido, no hay existencia individual, sino pura marcha hacia delante de la especie. Es decir, para Hegel no hay un valor inherente a la existencia individual y los sujetos, sino la marcha histórica y colectiva de la especie que forja el espíritu, la cultura.

En todo este sistema la verdad es concreta, y el desarrollo de la humanidad se realiza de acuerdo a leyes universales de afirmación, enajenación y autoafirmación de la consciencia como proceso histórico; tesis, antítesis y síntesis de los saberes que habrán de ser absolutos. Estamos así en un idealismo que se posa en una consciencia que se sabe, se separa de sí y retorna a sí misma cumpliendo su historia y su devenir, por lo cual la existencia no es más que objetividad vaciada en el desarrollo absoluto del espíritu, un concepto que tiende a bien realizar la consciencia, una especie de modo de ser no del hombre, sino de la consciencia o razón absoluta que se desdobra dialécticamente. Es entonces que surge Kierkegaard con una titánica postura antihegeliana: la existencia no se reduce al concepto, sino que es una realidad singular, ningún hombre posee una existencia conceptual, la existencia corresponde a lo real singular, queda fuera del concepto que, de cualquier manera, no coincide con ella. Para un animal en particular, para una planta en particular, para un hombre en particular, la existencia (ser o no ser)

es algo decisivo; un hombre particular no tiene por cierto una existencia conceptual. Para el filósofo danés resulta primordial entender que la existencia, más allá de ser un rasgo de la consciencia, es pura subjetividad que nada tiene que ver con un sistema; además, en la existencia subjetiva, en el yo singular, el hombre vacía su ser mismo, el modo fundamental de su estar. Contrahegeliano a ultranza, para Kierkegaard el ser y el pensar no se igualan, tampoco hay una vida determinada por el Estado, la cultura o espíritu-razón absoluta, el Yo no es abstracto, sino pura subjetividad que es la única realidad en la cual se encuentran los fundamentos concretos. El Ser es un hacer, el hombre se asimila como posibilidad, es un hacerse constante y, por tal hecho, apertura a ser, el hombre es posibilidad que capta angustiosamente lo que puede ser, se angustia por sus posibilidades de elección, se angustia por la libertad de hacer desde su propia singularidad. Ya no hay espíritu absoluto que explique mi devenir, no hay sistema que sustente mi elección y mi decisión, solo queda mi singularidad que se angustia por hacerse.

La angustia,³ tema central en Kierkegaard, es la actitud del hombre frente a su situación en el mundo: una singularidad que capta su libertad en tanto se piensa y entiende que habrá de constituirse en la posibilidad de Ser o no-Ser, de poder o no poder. El hombre arrojado hacia un mundo de posibilidades está suspendido, se sabe libre pero no puede actuar frente a tal libertad porque se angustia ante la incertidumbre de su hacer. El hombre vive entre posibilidades, proyectado a futuro, es existencia⁴, un Yo que está condenado a hacerse:

³ La angustia necesariamente deviene del hecho de saberse libre de hacerse, deviene de saberse sin ninguna determinación a priori, y esto es algo que Sartre desarrollará de manera más extensa pero encuentra su origen en Kierkegaard, la libertad humana. Cfr. *El panegírico de Abraham*, en Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Fontamara, México, 2010.

⁴ La palabra existencia desde su propia etimología ya nos da pauta para considerarla filosóficamente: deriva del prefijo *Ex* que significa hacia fuera, por otro lado el verbo *sistere* que significa tomar posición. En suma, la existencia es el *tomar posición hacia afuera*, el proyectar en posibilidades la vida. El ser humano al planear libremente su existencia, al trazar proyectos en su vida, proyecta su estar más allá del presente, va hacia fuera de sí, de su espacio y de su tiempo, se ve a futuro, luego entonces, existe. Heidegger entenderá y se abismará en ello, incluso posa gran parte de sus reflexiones en el existir como un estar en proyecto arrojado al tiempo, y afirmará que el Ser está en el tiempo no como algo fijado en el presente, sino como proyecto constituido de su pasado proyectándose a futuro, haciéndose. Por su parte, Sartre pondrá atención en el tomar posición hacia fuera (existencia), pero haciendo un énfasis en la libertad de hacernos y la angustia o la náusea de saberse pura posibilidad. En su caso, Camus dirá que ante el hecho de hacerse, no hay que

El yo es una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo misma, y cuyo fin es devenir de ella misma; lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios. Pero devenir uno mismo es devenir concreto, lo que no se logra en lo finito o en lo infinito, puesto que lo concreto en devenir es una síntesis. Por lo tanto, la evolución consiste en alejarse indefinidamente de sí mismo en una infinitación del yo, y en retornar indefinidamente de sí mismo en la finitización. Por el contrario, el yo que no deviene él mismo permanece, a pesar o no suyo, desesperado. No obstante, en todo momento de su existencia el yo se encuentra en devenir, pues el yo en potencia no existe realmente y no es más que lo que debe ser. Por lo tanto, mientras no llega a devenir él mismo, el yo no es él mismo; pero no ser uno mismo es la desesperación⁵.

Ahora bien, la existencia ya ha tomado lugar como angustia, pero también como tensión entre finitud e infinitud⁶, como tensión entre necesidad y posibilidad, y entre ambas partes toma lugar otra condición de la existencia: la desesperación.

Para Kierkegaard, si la angustia es el resultado de la relación del hombre con el mundo, la desesperación lo es de la relación del hombre consigo mismo, en tanto el yo quiere ser sí mismo y se reconoce finito, por tanto insuficiente para autorealizarse. Muere el Yo porque es incapaz de hacerse y así, la desesperación en sentido kierkegaardiano es un dejar de esperar y, por tanto, dejar de mirar la posibilidad y caer en pecado, en la llamada enfermedad mortal, la desesperación

considerar ningún dogma sino un particular modo de rebelión. Pero hay que decirlo, Kierkegaard es el primero en atender a la existencia y constituir una filosofía desde ese situarse fuera como pura posibilidad. Cfr. *Diccionario ilustrado Latín-español*, Sopena, Buenos Aires, Argentina, 2008.

⁵ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984, p.59.

⁶ Si bien Kierkegaard parece original en su postura, cabe señalar que antes de él, otro pensador puso en tela de juicio la existencia del Hombre precisamente por hacer notar la ausencia de Dios y la tensión entre infinitos. Blaise Pascal. En sus *Pensamientos*, nos dice “Quiero hacerle ver ahí un nuevo abismo. Quiero pintarle, no solamente el universo visible, sino la inmensidad de la naturaleza que se puede imaginar en el interior de ese átomo reducido a su mínima expresión. Que vea en él una infinidad de universos, de los que cada uno tiene su firmamento, sus planetas, su tierra y en la misma proporción que en el mundo visible; en esa tierra, animales y en fin creas en las cuales encontrará lo que las primeras han dado, y al encontrar todavía en los demás la misma cosa sin fin y sin reposo, se pierde en esas maravillas tan asombrosas en su pequeñez como las otras en su extensión ¿porque quién no se admirará de que nuestro cuerpo que hace un momento no era perceptible en el universo, él mismo imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo o más bien un todo en relación con la nada a la que no se puede llegar? ¿Quién que se considere de esta manera no se espantará de sí mismo y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado entre esos dos abismos de lo infinito y de la nada, temblará a la vista de esas maravillas, y creo que al cambiarse su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigar sobre ellas con presunción? Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre la nada y el todo.” Cfr. Pascal, *Pensamientos*, Madrid, Gredos, 2014. P. 86-87. En ese sentido, el Hombre se mueve entre dos infinitos, aquel grandioso que lo aplasta y el minúsculo que no comprende, haciendo de sí una caña hueca de un extremo a otro que no tiene más virtud que pensar su propia vacuidad

de querer ser uno mismo y no poder serlo. Justo aquí toma lugar el carácter que le valdrá a Kierkegaard su inclusión en un existencialismo cristiano o romántico⁷, porque la existencia sin sistema tiende a salir de la angustia y la desesperación, pero lo hará sí y solo sí trasciende a una dimensión religiosa. Dios, para Kierkegaard, es aquel para quien todo es posible, apostar por él, recurrir a él, es saltar hacia su regazo, hacerse un caballero de la Fe.

⁷ Esta clasificación la realiza Sartre en su conferencia de 1946 *El existencialismo es un humanismo*: hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo. Lo que tienen en común es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, ediciones quinto sol, México, 2005, p. 31. La de hacer de Kierkegaard un existencialista romántico es realizada por Pietro Prini: “El existencialismo romántico se abre con la «protesta» del teólogo danés Kierkegaard contra dos grandes mitos modernos de la inmanencia: el mito hegeliano de la vida como razón y el mito romántico de la vida como arte. Tanto el estetismo de los románticos del Atheneum (la famosa revista alemana de los Schlegel), cuanto el racionalismo de Hegel admitían la doctrina de que el conflicto interior y la contradicción son el signo profundo de la condición humana (...) Los aspectos múltiples de la lucha kierkegaardiana contra el hegelismo son, en sustancia, el desarrollo temático de esta incompatibilidad entre las categorías en las que se vive y se piensa en forma de «sistema»; esto es, en el uso temerario de una deducción total. Pero, ciertamente, no se trataba, ya en el estetismo o en el racionalismo, de dos mitos que eran conexos solamente en una peculiar condición histórica de la cultura. Kierkegaard ha tenido el mérito filosófico de comprender la extensión universal como verdaderas y propias categorías o planos de la existencia. El plano de la vida estética es para cada uno de nosotros una posibilidad de comportamiento tan real como la vida racional o ética. No se conocería el mundo propiamente humano de la libertad y del empeño, si al hombre no le fuese concedido la facultad de romper los vínculos de lo inmediato emocional y de someter la realidad a la cadena de la propia razón. El error consistirá más bien en la pretensión de resolverse totalmente en lo uno o en lo otro de las dos actitudes; en el querer «inventar todo» del esteta o en el querer «explicar todo» del idealista, para el cual también el estetismo será precisamente sólo un pasaje obligado de aquella explicación (...) No sin razón es considerado Kierkegaard el padre del existencialismo. Gran parte de los temas que serán examinados por el existencialismo romántico y por las edades sucesivas, han sido expuestos en el estilo in-confundible de la multiforme obra del escritor religioso. Con él se inicia una nueva tradición de la reflexión filosófica que tiene su centro de interés en los datos incontestables de la vida de «cada uno en particular», no en el sujeto trascendental o en la estructura objetiva del mundo racionalizado. Una tradición que, sondando los abismos del mundo emocional, volverá a proporcionar dentro de sus términos más concretos el problema real de una «ciencia del hombre». A esta ciencia concurrirán, por caminos diferentes y con resultados diversos, los más significativos precursores de la «filosofía de la existencia» de hoy; Nietzsche, Dostoyevski, y Kafka. Nietzsche llevará junto a las intenciones de Kierkegaard la protesta contra la razón, hasta percibir en las manifestaciones de ella sólo el signo de una irreparable decadencia, sin hacerse cargo de cuán dañoso fuese, dada la conducta de su mismo pensamiento, la refutación de toda medida racional”.

Extraído de

<https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/14841/1/01%20vol19%20Las%20tres%20edades%20del%20existencialismo.pdf>

Este caballero de la Fe es Abraham:

¡No! No será olvidado quien fue grande en este mundo, y cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor. Pues quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona, y quien amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todo. Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación a la grandeza de su expectativa: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos. En el mundo se lucha de hombre a hombre y uno contra mil, pero quien presentó batalla a Dios fue el más grande de todos. Así fueron los combates de este mundo: hubo quien triunfó de todo gracias a las propias fuerzas y hubo quien prevaleció sobre Dios a causa de la propia debilidad. Hubo quienes, seguros de sí mismos, triunfaron sobre todo, y hubo quien, seguro de la propia fuerza, lo sacrificó todo, pero quien creyó en Dios fue el más grande de todos. Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo.

Por la fe abandonó Abraham el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada. Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, con-sigo se llevaba su fe; si no hubiera procedido así nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo.⁸

Abraham al ser exigido por Dios, tiene fe, no sin angustiarse y desesperar un poco, finalmente recurre a Aquél para quien todo es posible y realiza un sacrificio ilógico y ciego. Abraham se sitúa con su irracionalidad subjetiva en el mundo, su única pasión es su fe, pero una fe que es lucha dialéctica, agonía, tensión entre el misterio de lo absurdo y la angustia, un horror religioso de querer ofrecerse en sacrificio y pretender con ello morir o asesinar. A la angustia le sigue la fe plena, el apremio de Dios, pero como gesto no racional, ilógico:

Dios me exige a Isaac y he de sacrificármelo, pero con él sacrificó también toda mi alegría; con todo, Dios es amor, y lo continúa siendo para mí, lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con El, pues nos falta un lenguaje común (...) Ascendió por la montaña, y todavía cuando ya relucía el cuchillo creyó... que Dios no le exigiría a su hijo. No hay duda de que debió sorprenderle el desenlace, pero ya con un doble movimiento había regresado a su estado de ánimo anterior, y pudo recibir a Isaac con mayor alegría que la primera vez. Pero vayamos más lejos y supongamos que Isaac hubiera sido sacrificado. Abraham creía. No creyó que llegaría el día en que sería bienaventurado allá en el cielo, sino en el de la felicidad aquí en la tierra. Dios podía darle un nuevo Isaac, Dios podría volver a la vida al sacrificado⁹.

⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Fontamara, México, 2010, pp. 70-71.

⁹ Kierkegaard, *Op. Cit.*, pp. 95-96.

La dialéctica de la fe es gesto existencial que habrá de manifestar una estructura de la propia singularidad que se es; la existencia no es sistema, es pura irracionalidad, pura condición ilógica que angustia y exige aceptar el absurdo de esperar 130 años a un hijo, tenerlo y ponerlo en sacrificio, tal cual es el caso de Abraham.

De esta suerte, en Kierkegaard emerge una existencia como hecho filosófico que exige al hombre pensar y penetrar su singularidad, la filosofía es ya la expresión de la existencia misma y toma lugar un pensamiento concreto cuyo devenir se identifica solo con la singularidad y así, los problemas filosóficos serán los problemas de la existencia, pero sobretodo, se asoman las siguientes condiciones: la razón se ha desfigurado, ya no posee las características hegelianas de verdad única y necesaria, capaz de resolver la condición humana mediante un desdoblamiento de la consciencia. Más aún, esta razón hegeliana niega a Dios porque sus verdades objetivas son incapaces de Fe, de la visión de lo ilógico y lo emocional o pasional. La razón misma nos ha llevado a una irreparable decadencia, a creer en sus falsos equilibrios que adecuan el pensamiento a la realidad; lo racional no tiene cabida en una singularidad que sabe y entiende que no es simple estar arrojado al mundo y dejarse llevar por el devenir histórico de un espíritu absoluto; sino que, antes bien, se tiene que vivir en infinitas posibilidades que angustian y desesperan. La existencia no es pura deducción, la existencia no es sistema, la existencia es más bien posibilidad, libertad y angustia. El hombre es un Yo en busca de su propia autenticidad, una subjetividad angustiada y desesperada que puede apostar por la fe, en palabras de Kierkegaard:

Sistema y carácter conclusivo se corresponden el uno con el otro, pero la existencia es justamente lo opuesto. Desde un punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden ser pensados conjuntamente, ya que a fin de pensar la existencia, el pensamiento sistemático debe pensarla como anulada y, por tanto, como no existente. La existencia es el intervalo que separa; lo sistemático es el carácter conclusivo que combina. (...) La idea sistemática es el sujeto-objeto, la unidad de pensamiento y ser; la existencia, por su parte, es precisamente la separación. De esto no se sigue en absoluto que la existencia sea irreflexión; sin embargo, la existencia de hecho separa al sujeto del objeto, al pensamiento del ser¹⁰.

¹⁰ Kierkegaard, *Poscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana, México, 2008. pp.119 y 124

Puede haber un sistema lógico, pero no un sistema de la existencia porque no está definida, no hay ninguna determinación que deduzca el qué hacer con el estar; el mismo Dios, tan caro en el pensamiento de Kierkegaard, es un misterio que exige sacrificios ilógicos y nada racionales.

Ahora bien, tenemos en Kierkegaard el surgimiento de la existencia como tema filosófico¹¹. Valorando críticamente este acontecimiento, solo nos resta enunciar que la filosofía existencial ha tomado lugar. Ha posibilitado su emerger el hecho de derrotar a la razón y quebrantar, mediante la angustia y la desesperación, el estar del hombre en el mundo. Si bien es cierto que ha aparecido la opción de la fe y Dios, no resulta menos claro que esta fe y este Dios son un trascendente que proyectamos más allá de la vida y así, son también mera posibilidad, lo cual sigue dejando abierta la existencia; es decir, se sigue entendiendo como un proyecto de posibilidades, mera paradoja:

en Kierkegaard la religión es vivida como drama del hombre y de su destino, lo es de manera que la exasperación de la trascendencia religiosa es tal que compromete fundamentalmente la posible relación entre hombre y Dios, relación sin la cual es imposible, en el fondo, cualquier religión que lo sea verdaderamente (...) Dios es así tan inalcanzable que ya no es la trascendencia absoluta, sino que se convierte en lo puro trascendental, si por trascendental se entiende, siguiendo a Kant, aquello a lo que se tiende, pero que, apenas se cree alcanzado, nos abandona en la contradicción y en la paradoja¹².

Podemos ver que Kierkegaard ha contrapuesto no solo la subjetividad a la objetividad, no solo la existencia a la razón, sino la contingencia y el desamparo a todo determinismo existencial. El destino del Hombre es un drama que habrá de resolver él mismo desde su propia condición; la angustia, fenómeno ontológico en tanto herida no física del hombre que duele en el espíritu y el intelecto, da una visión nueva de la realidad y del ser, puesto que revela las profundas verdades del Hombre: es un ente irracional, su vivir requiere decidir, y sus decisiones son libres y no determinadas; aunado a ello, el Hombre jamás cesará de buscar un modo de

¹¹ Decimos resurgimiento porque, como lo hemos señalado antes, Pascal antecede a Kierkegaard.

¹² Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Ediciones siglo XX, México, 1984, pp. 3-4.

vivir, jamás dejará a un lado su desarraigada preocupación existencial, ni aun atendiendo a Dios.

Tanto Heidegger como Sartre harán de Kierkegaard un tema de análisis y prácticamente el estandarte de su filosofía existencial. Quizás lo que falta en Kierkegaard y que encontramos en Sartre y en Camus, es la pregunta directa por el sentido de la vida; sin embargo, es muy claro que la angustia deviene por la posibilidad y, esta última deviene porque no hay sentido, al menos *a priori* o determinado para la existencia singular del hombre, lo cual nos lleva a afirmar que uno de los motivos más definitivos para el surgimiento de una filosofía existencial es la pregunta por el sentido de la vida que también encontramos en Kierkegaard. De ahí la importancia de vislumbrar que sin razón absoluta, sin Dios, no hay porvenir asegurado, sino seres que se hacen, idea fundamental de toda filosofía existencial, tal cual lo veremos en los siguientes apartados.

1.2 LA EXISTENCIA EN HEIDEGGER

Uno de los filósofos más sobresalientes del siglo XX es sin duda Martín Heidegger, el motivo: una posición filosófica sólida que pretende recuperar nuestra relación con el ser. Esta postura devenida de un encuentro crítico con la tradición metafísica occidental, se posa en una analítica existencial y en una ontología fundamental¹³. La analítica existencial, expresión desarrollada en el texto más relevante de la obra heideggeriana *Ser y tiempo*¹⁴, define la intención del filósofo

¹³ Como señala César Moreno, hay en Heidegger una deuda con la fenomenología: “Mientras que Husserl opera básica e impecablemente con el esquema “ser consciente/mundo de la vida (*Bewußtsein/Lebens-welt*), Heidegger explora en torno a 1927 este otro: “existente/Ser (*Da-sein/Sein*)”. El esquema no es, en principio, demasiado complicado; es más, frente al husserliano aparenta ser más inmediato y “establecerse” sobre una comunidad más patente, favorecedora de múltiples mediaciones y, en concreto, de la “circularidad” kantiana entre condiciones de posibilidad de la experiencia y condiciones de posibilidad de objetos de la experiencia si bien, claro está, existencialmente interpretada, más acá del ser-consciente, en dirección al sum, hacia la existencia. Heidegger, sin embargo, ya no se centra explícitamente en la legitimidad cognoscitiva/razional en contexto fenomenológico-trascendental, en el que la conciencia se hace necesaria a un mundo del que, sin embargo, ya nos dice la actitud natural que prescindiría de nosotros como de una insignificante minucia, y que sin embargo es necesaria (la conciencia) en tanto ese mundo se da en la trama de nuestra vida-que-experiencia-mundo y debe encontrar una legitimidad/sentido en ella. Así pues, tenemos: de lo psíquico a la conciencia. Primera fase fenomenológica: gran apertura del campo filosófico, deuda impagable para con Husserl, combate a favor de una conciencia no reducible psicologísticamente a mero psiquismo y constitutivamente abierta a la donación, al Mundo. Por otra parte, de la conciencia a la existencia. Segunda gran fase, al menos en sentido estructural, de la fenomenología. Incluida en esta fase, otra que la esclarece: del “hombre” (antropología: hombre como parte del mundo) a la existencia (ontología fundamental: Hombre como apertura de mundo). Para preguntar por el Ser no basta el ser-consciente en tanto meramente consciente ni el ser humano en tanto meramente humano. Habría que descender, llegar a una dimensión más básica, en la proximidad del ser, pero no del ser/essentia, ni del ser que es mero existir contrapuesto a lo simplemente posible, sino en la proximidad del ser/existir que hasta Heidegger no habría sido suficientemente explorado. Sería necesaria, así pues, una mayor “continuidad” entre el que pregunta y aquello por lo que se pregunta, y tal continuidad solo puede darse entre el existente (*Da-sein*) y el Ser (*Sein*), mucho más que entre la conciencia (*bewußtsein*) y el Ser, o incluso que entre el hombre (que no deja de ser un mero ente, como el cangrejo o la llave, de no ser porque existe) y ser. La conciencia trascendental reflexionante no nombra ni parece implicar Ahí (*Da*) alguno. La reivindicación de la fenomenología (los fenómenos en sentido fenomenológico, no los fenómenos como lo simplemente “aparente” o los fenómenos que escondiesen la cosa en sí [cfr. El § 7 de *Ser y tiempo*] guarda relación con un manifestarse y ocultarse, con lo que seguirá justificando el lema “a las cosas mismas”, pero de modo que lo que se oculta o encubre en ellos ya no es ante todo, como en Husserl, la “subjetividad operante”, sino el ser diferente de los entes, tanto si éstos son “en sí” (independientes de la apertura que opera el *Dasein*) como si son asociados a lo objetivo/ante-los-ojos/a-la-mano/útil, etc.” César Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial*, Volumen I, Síntesis, Madrid, 2000. Pp.126-127.

¹⁴ Como señala Jesús Adrián Escudero: La analítica existencial define el programa heideggeriano consistente en alcanzar una comprensión genuina, originaria, primaria, ateorética, prerreflexiva del ser de la vida humana. Ese programa, que recorre toda la obra temprana de Heidegger, recibe diferentes nombres en el transcurso de la primera mitad de la década de los años veinte: en el semestre de posguerra de 1919 se habla de «ciencia originaria» (*Urwissenschaft*), en el *Informe Natorp*, de 1922, se recurre a la expresión «hermenéutica fenomenológica de la facticidad»

alemán: alcanzar una cabal y pre-reflexiva del ser de la vida humana, dado que este es el único con el cual estamos en contacto. En otras palabras, el único existente que puede interrogarlo todo, incluyendo a sí mismo, es el hombre, el Dasein:

Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta—se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta—por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser¹⁵.

El Dasein¹⁶ indica la constitución ontológica de la vida humana que se diferencia, o más bien, se caracteriza, por estar abierta al Ser y, además, interrogar por el sentido

(*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*), en las lecciones de 1923 encontramos la formulación «hermenéutica de la facticidad» (*Hermeneutik der Faktizität*), en *Ser y tiempo* se usa la mencionada expresión «analítica existencialista» (*existenziale Analytik*) y en el libro sobre Kant de 1929 aparece la opción «metafísica del Dasein» (*Metaphysik des Daseins*). La expresión «analítica existencialista» atestigua la influencia de las lecturas y las interpretaciones de Kant que Heidegger inicia alrededor de 1926 en pleno proceso de redacción de *Ser y tiempo*. Véase también la entrada *Analytik, existenziale (die)*. Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2009. P. 85.

¹⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, p. 28.

¹⁶ Nos parece fundamental la aclaración que realiza Jorge Eduardo Rivera a su traducción de *Ser y tiempo*: “La palabra Dasein es traducida por Gaos por “ser-ahí”. Nos parece que esta traducción es errónea. En primer lugar, en buen castellano habría que decir “estar-ahí”; pero “estar-ahí” significa existencia, en el sentido tradicional, es decir, algo enteramente diferente de lo que quiere decir Heidegger con la palabra Dasein. “Ser-ahí” podría entenderse también como ser en el modo de estar en el ahí. Pero entonces el Dasein no sería un “ser-ahí”, sino el ser del ahí. Por eso hemos preferido dejar la palabra Dasein sin traducción. Algunos traductores consideran esto un fracaso y un error. Pero piénsese en palabras tales como logos, physis, polis, que hoy son comprendidas por cualquier lector de filosofía. Si se tradujera logos, habría que traducirlo por una de las múltiples significaciones que esa palabra tiene en griego, y con ello la palabra perdería su riqueza polisémica que es justamente lo que la hace tener un alto valor en el lenguaje de los griegos. La palabra Dasein significa, literalmente existencia, pero Heidegger la usa en el sentido exclusivo de existencia humana. Se la podría traducir, pues, por existir o existencia. Pero con esto se pierden todas las alusiones que Heidegger hace implícitamente a la etimología de la palabra: Dasein significa literalmente “ser el ahí”, y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Pero Dasein alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano. Por eso hemos preferido dejar la palabra en alemán, como lo hacen, por lo demás, hoy día, la mayoría de los traductores”. Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, p.452. Ahora bien, no podemos dejar de notar el hecho de que fue Kant quien habla de un Ser-ahí, un Dasein que, según el autor de *La crítica de la Razón pura*, es una existencia real que se antepone al no-ser. Cfr. *Crítica de la razón pura*, Analítica de los principios, Taurus, Madrid, 2006, p.186. Ya en Hegel, el Ser-ahí es lo primero que determina a la consciencia en tanto cruce del saber y la objetividad negativa. Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, El conocimiento filosófico, Fondo de cultura económica, México, 2015.

de tal Ser. El Dasein debe ser preguntado primeramente porque posee preeminencia óptica en tanto solo a partir de él las demás cosas se comprenden; es decir, el Dasein posee también una preeminencia ontológica porque comprende el ser de todos los entes. Hay que subrayar que justo ahí, está la diferencia ontológica entre ser en general y ser de los entes, o lo que es lo mismo, la diferencia entre Ser y ente. Esta diferencia no es menor ya que implica abordar y resolver el problema de pasar de la indeterminación de la materia a la determinación de la forma, de la multiplicidad de lo dado en la materia, a la unidad ideal del pensamiento abstracto y sintético. Todo objeto material es recubierto de condiciones teóricas, así se dota de significados; no obstante, la vida humana cae en cuenta de que ningún objeto es o puede ser completamente reducido a categorías, mucho menos la existencia, por tal motivo la realidad humana no encaja en los conceptos universales de una consciencia-razón, hay un recoveco que se resiste a ser disuelto por la razón, ese reducto, ese sustrato es precondition de todo hacer del hombre. No hay razón previa a nuestra apertura con el mundo:

Existe un sustrato primario de realidad que no sólo se resiste a ser disuelto racionalmente, sino que más bien actúa a modo de precondition necesaria de toda actividad humana (sea teórica y abstracta, sea práctica y concreta). Por tanto, la batalla entre la esfera ontológica de lo real y la esfera ontológica de lo ideal ya no tiene lugar tanto en los dominios de la subjetividad trascendental como en el horizonte de significado ya siempre abierto y precomprendido por la vida misma. Sólo podemos conocer los objetos porque en cada caso nos movemos en cierto nivel de familiaridad con el mundo¹⁷.

Los objetos se diferencian del hombre porque este último tiene una vaga comprensión del Ser, todo aquello que no comprende su ser es un objeto entre objetos, todo aquello que no se interroga por el Ser, y cae en el olvido de la pregunta por el Ser, no comprende a los entes ni a sí mismo, mucho menos al mundo. Lo más importante de esta diferencia ontológica radica precisamente en el hecho de que distinguir entre el Ser y los entes, hace del Dasein el ente único que se distingue del resto en tanto impulsa el conocimiento de las cosas y de sí mismo. El Dasein es en un mundo que habrá de ser interrogado, formulando así una ontología o doctrina del Ser que indaga al Ser mismo; ahora bien, para Heidegger el Ser se pregunta,

¹⁷ Jesús Adrián Escudero, *Op. Cit.*, p. 136.

se indaga y se dirige a sí mismo en cuanto tal, con ello realiza una analítica existencial que manifiesta las estructuras ontológicas fundamentales por medio del análisis fenomenológico de sus modos fundamentales de existencia, sus estructuras ontológicas y los existenciales.

La categoría más importante es sin lugar a dudas la de Dasein, manifestando también la del cuidado, y desde luego que la de tiempo. El Dasein posee preeminencia porque nos habla de una subjetividad consciente, un ser-ahí que está arrojado a una situación. Hay que subrayar la importancia del ahí, ya que por lo regular se hace un marcado énfasis en el ser pero se olvida el ahí, el lugar o situación que pone al ser en medio los entes y así, en apertura al mundo. Justo en esa apertura se establece la relación entre Ser y Tiempo, en tanto el Ser no está fuera del mundo, su trascendencia consiste en no estar de manera fija, sino en una temporalidad que nos abre al mundo mismo de los entes. El futuro es existencia, el pasado facticidad y el presente una caída. Con ello se hace claro que el Dasein es un ser-temporal, un ser-relativamente-a-la-muerte. El ahí, la situación, salvaguarda al mundo, establece los límites del Ser mismo como arrojado en medio de entes que comparecen en mundo circundante; solo siendo-en-el-mundo se puede dar cuenta del ser propio y del de los entes, la comprensión no se hace fuera del ahí, sino dentro, en la condición del existente en situación. La trascendencia no es sino la posibilidad¹⁸, el Ser-en-posibilidades. Heidegger lo señala aquí:

Porque el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es siempre un ocupado estar en medio de... Inmediata y regularmente el Dasein es en función de aquello de que se ocupa (...) Que el Dasein, existiendo es su Ahí, significa, por una parte, que el mundo es "ahí"; su ser-ahí es el estar en. Y éste es, asimismo, "ahí", como aquello por mor de lo cual el Dasein es. En el por-mor-de está abierto el existente estar-en-el-mundo en cuanto tal; esta aperturidad ha sido

¹⁸ Ser-ahí, -en el mundo, -cuidándose de (los entes) y por (los otros; Mitsein), comprendiendo... es así como va articulándose la analítica existencial de Heidegger en Ser y tiempo. [...] No es el "ser ante los ojos", dándose como "objeto" a una conciencia, el rasgo primordial de un ente intramundano, sino que lo que hace frente se da como siendo "a la mano", con el rasgo de ser útil [...] no se trata sólo de que exista (pues este tintero que tengo ante mí también "existe") si el existir se contrapone a la mera "esencia", sino el abrir y abrirse que es constitutivo del Dasein. Este no "tiene" propiedades, por ejemplo, sino que "es" sus propiedades. Y aquel abrirse, que es a la vez abrir mundo, tiene lugar por el trascender-en-posibilidades hacia el mundo. La subjetividad pasa a ser existente, Dasein. César Moreno, Op. Cit., p. 148.

llamada comprender. En la comprensión del por-mor-de está coabierto la significatividad que en él se funda. La aperturidad del comprender en cuanto aperturidad del por-mor-de y de la significatividad, es cooriginariamente una aperturidad del íntegro estar-en-el-mundo. La significatividad es aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal. Que el por-mor-de y la significatividad están abiertos en el Dasein significa que el Dasein es el ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su propio ser(...) el Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, posibilidad arrojada. El Dasein es la posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser.¹⁹

La vida experimenta mundo y debe encontrar un sentido, una legitimidad; tenemos así en Heidegger una consciencia que está abierta al darse al mundo, el hombre no es un yo encapsulado, sino pura apertura²⁰, relación dinámica con las cosas, con los otros y con toda situación encontrada al paso. Si se parte de una pregunta por el Ser, es precisamente para dar cuenta de la diferencia ontológica y poder ver que no hay un ente verdadero detrás de las cosas cuya manifestación es falsa, sino que lo atrás del ente es el ser mismo, y la diferencia no es entre manifestación (fenómeno) y la cosa misma (noúmeno),²¹ sino entre ente y ser; ahora bien, la pregunta por el ser no va sobre su cópula para enlazar sujeto y predicado, menos sobre su presentarse en los entes²², sino en la manifestabilidad misma que hace posible el manifestarse de los entes y su comprensión. Pero hay que insistir en que toda manifestación se da en el ahí, en situación, nunca en el vacío. Por tal motivo el ser solo se muestra en el mundo, siendo, existiendo. En otras palabras, como Dasein, (ser-ahí), y en sus modos de ser (existencialidad, facticidad o caída) en el tiempo. El error de la tradición filosófica y su abordaje del ser ha sido pensarlo dogmáticamente, primero como desapegado del existir mundano, luego como algo fijo sin ser en el tiempo. Heidegger reivindica un ser que existe, es decir, Heidegger cree que una ontología verdaderamente válida sería aquella que tomase como tarea la descripción del modo de existir del Dasein y sus estructuras fundamentales²³.

¹⁹ Heidegger, *Op. Cit.*, pp. 160-163.

²⁰ Este es un punto de coincidencia con Kierkegaard. Para ambos filósofos la existencia es pura posibilidad, no obstante, en Heidegger se establece una relación con el tiempo, que hace del Hombre un ser-para-la-muerte, apareciendo así la pregunta básica de una verdadera filosofía existencial: ¿para qué existo si la muerte habrá de agotar mis posibilidades?

²¹ Esta diferencia es la que establece Kant en su crítica de la razón pura. Cfr. Kant, *Crítica de la Razón pura*, Taurus, Madrid, pp. 86-87 y 270-271.

²² Así lo trata Aristóteles en *Metafísica* y *peri hermeneias*.

²³ Esto resulta fundamental para nuestra investigación, ya que, como demostraremos en el segundo capítulo, Camus describe el estado o trasfondo absurdo del existir, del Dasein. Haciendo así del

Incluso en su texto *Hermenéutica, ontología de la facticidad*, señala: “El término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad,”²⁴

Más atrás define la facticidad:

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la «ocasionalidad»; véase «demorarse», «no tener prisa», «estar-en-ello», «estar-aquí») en tanto que en su carácter de ser existe o está «aquí» *por lo que toca a su ser*. «Estar aquí *por lo que toca a su ser*» no significa, en ningún caso de modo primario, ser *objeto* de la intuición y de la determinación intuitiva ó de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el «aquí» posible en cada ocasión. Ser - transitivo: ¡ser el vivir fáctico!²⁵

Heidegger, siguiendo directamente a Kierkegaard, ha hecho del concepto de existencia pura problematicidad, inquietud indefinible que no se puede asir porque está abierta a un mundo que requiere comprensión, a un tiempo que no fija nada; en Heidegger la existencia es drama que se practica o hace como apertura a posibles, ya no hay Dios ni caballero de la fe, ya no hay apuesta por dios aunque exista o no, ahora solo hay un comprender que nos proyecta al mundo, la existencia es así un vacío que hay que llenar, una nada arrojada a mundo que se quiere comprender mientras comprende su ahí. Una existencia sin comprensión es una existencia nimia, y para Heidegger una existencia sinsentido es una existencia trivial que no se comprende ni comprende el Ser:

Pero se nos podría objetar que existe también una forma del espíritu que no es pensamiento, ni arte, ni vida moral. Y esta forma podría definirse como la forma utilitaria o económica, la vida, la existencia. La existencia, que es precisamente el drama de nuestro vivir, drama sin solución en tanto es vivido en su inmediatez de dato vital, que en sí no se explica; drama que es profunda inquietud y angustia y nos empuja a menudo a la exaltación de nuestro puro egoísmo o a una serie de acciones que no son sino la expresión de nuestra pura y simple voluntad de conservación; drama que no es otra cosa que el continuar en nosotros de nuestra vida biológica o utilitaria o económica, continuada así, sin un porqué, sin que nosotros podamos atribuirle un fin, una explicación cualquiera, una justificación. Es ese plano de la existencia que Heidegger llama “existencia trivial”, existencia cotidiana en la que reina

absurdo y la rebelión una categoría ontológica que el Dasein experimenta en su ahí. Cfr. Capítulos dos de esta investigación.

²⁴ Heidegger, *Hermenéutica, ontología de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2000. P. 27.

²⁵ Heidegger, *Op. Cit.*, p. 25.

el anónimo das Man. El existir en el mundo no es aquí, para el hombre, sino materia de preocupación y de inquietud (...) Nos interesamos por el mundo porque en cierto sentido el mundo nos da miedo, nos amenaza. Frente a esta amenaza nos preocupamos por nosotros mismos, por nuestro vivir de cualquier modo (Fürsorge). Pero de la preocupación por sí mismos se va desarrollando poco a poco la inquietud pura: creíamos estar inquietos por nuestra seguridad, pero en cambio estamos inquietos también frente a nosotros mismos. El porqué de nuestra vida se convierte ahora en el centro de preocupación de la utilidad de nuestra vida. Nuestro existir comienza a revelarse en la pura Sorge. Podemos intentar huir de la profunda preocupación que domina nuestra vida, del pensamiento incesante del porqué de nuestro vivir. Y lo intentamos efectivamente; y esta tentativa es una forma inevitable y característica de nuestro existir, esa forma que Heidegger define precisamente como existencia trivial²⁶.

De ahí nuevamente la importancia de rescatar un Ser-existencia: al preguntar por el Ser, pregunto en realidad por qué estoy en lugar de no estar, o lo que es lo mismo, por qué el Ser y no la nada. Cuando me interrogo mi ser propio, ya no soy existencia trivial, sino Dasein, la existencia que se trasciende a su fundamento²⁷ porque busca comprenderse y comprender el mundo. No soy un objeto que existe trivialmente sin preguntarse por sí mismo y su contexto o mundo, trasciendo mi mero ser-ahí, mi mero arrojarme al instante, no soy cosa entre cosas, objeto entre objetos, soy Dasein, Ser-ahí que se constituye siendo en el mundo, tratando de comprender²⁸ trascendiéndose en el tiempo, en la posibilidad de Ser-en-el-mundo, o Ser-para-la-muerte, justo así la existencia llega a sí misma y se comprende.

Insistimos, la trascendencia es puro Ser-en-el-mundo, pura y absoluta posibilidad en el tiempo. La estancia en el ahí, el Dasein mismo entendido como Ser-ahí, es pasado en donde ha realizado su existencia que lo dota de recuerdos, de constitución del mundo y de sí mismo como un haber sido; pero también es futuro en donde necesariamente habrá de ser a partir de haber sido, y también a partir de un presente en donde se realiza su existencia como algo constituido (un haber sido

²⁶ Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Ediciones siglo XX, México, 1984, pp.10-11.

²⁷ Camus haría lo mismo en tanto una consciencia que se confronta con su condición vital, con su estar en el mundo, pide respuestas y no las encuentra, es entonces que despierta y se trasciende a su fundamento, a su punto de partida, el absurdo, la carencia de sentido. De esta manera, tanto para Heidegger como para Camus, no importa el hecho de que la vida no tenga sentido, sino el hecho de preguntar por este sentido para concientizarnos del mismo y hacer de la vida un llenarse de sentido.

²⁸ Nuevamente vemos un paralelismo con Camus, si bien el Nobel no habla de Dasein, si de un hombre absurdo que confronta de manera constante su consciencia y deseo de claridad con un mundo que no la tiene, es decir, un ser que busca comprender y no lo hace, pero por ello se constituye como ser lúcido capaz de hacerse.

pasado), y un constituirse (un habrá de ser futuro). La existencia es también tiempo que es decisión y aceptación: un futuro como aceptación del pasado y decisión en el presente de lo que habré de ser en el futuro. Así, la existencia es proyecto histórico, pero no como un devenir universal y absoluto, sino alternativa finita y temporal del destino propio, realización de la subjetividad como Ser-ahí en una situación mundana concreta²⁹. De esta suerte, la existencia es temporalidad, posibilidad, constitución ontológica que fundamenta el mundo y lo dota de significado, es también apertura a las cosas que la circundan, además esta existencia debe delimitar y describir el mundo que incluso nos hace conscientes de nuestra finitud en el tiempo.

La existencia que en Kierkegaard se encuadraba en angustia y desesperación, para Heidegger es finitud, temporalidad y mundo circundante; no obstante, no deja fuera la angustia y la entiende como forma de apertura originaria y radical del *Dasein*, que provoca una ruptura con el mundo cotidiano dado por supuesto. En tanto surge la pregunta por el Ser, en tanto se da como Ser-ahí, surge la angustia que devela la falta del fundamento del mundo, la angustia es una especie de epojé que permite la salida de la actitud natural hacia la posibilidad del encuentro del *Dasein* consigo mismo, no es un gesto reflexivo que nos permita acceder al mundo con otra actitud³⁰, la *Angst* heideggeriana es afección fundamental que acontece al *Dasein* sin aviso y permite que, dado la insignificatividad del mundo, el *Dasein* preste su atención no ya en el mundo sino en sí mismo.

El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva. Por consiguiente, la angustia tampoco “ve” un determinado “aquí” o “allí” desde el que pudiera acercarse lo amenazante. El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Pero, “en ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona

²⁹ Como lo vimos antes, Heidegger se antepone a Hegel, en tanto el Ser-ahí ya no es puro cruce que determina la consciencia entre su saber y su negación, sino realización de la subjetividad, no de la especie o del espíritu.

³⁰ Esta es la finalidad de la epojé husserliana, consistente en suspender el juicio, entrar en modo contemplativo de las cosas para llegar a ellas y, así, reflexionarlas. Cfr. Husserl, *Ideas I*, Fondo de cultura económica, México, 1962, pp. 46-47.

en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial. Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el “Ahí”—y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento—y, sin embargo, en ninguna parte. En el ante-qué de la angustia se revela el “no es nada, no está en ninguna parte”. La rebeldía del intramundano “nada y en ningún aparte” viene a significar fenoménicamente que el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal. La completa falta de significatividad que se manifiesta en el “nada y en ninguna parte” no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta falta de significatividad de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad (...) Aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo. En la angustia se hunde lo circummundanamente a la mano y, en general, el ente intramundano. El “mundo” ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros (...) el angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente³¹.

La angustia singulariza, reduce el Dasein a verse a sí mismo y al hacerlo aparece la necesidad de hacerse auténticamente, es decir, aparece el poder-ser-auténtico. La inautenticidad del Dasein surge por su despeñamiento, por su caída, y se da cuando se interpreta a sí mismo desde los entes, dando lugar a la habladería, la curiosidad y la ambigüedad que, sin embargo, caracterizan la manera como el Dasein es cotidianamente:

Por consiguiente, el estado de caída del Dasein no debe ser comprendido como una “caída” desde un “estado original” más puro y más alto. De ello no sólo no tenemos ninguna experiencia óptica, sino tampoco posibilidades y cauces ontológicos de interpretación. El Dasein en cuanto cadente ha desertado ya de sí mismo, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar, quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el mundo, en ese mismo mundo que forma parte de su ser (...) La habladería abre para el Dasein el estar vuelto comprensor hacia su mundo, hacia los otros y hacia sí mismo, pero de tal manera que este estar vuelto hacia... tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío. La curiosidad abre todas y cada una de las cosas, pero de tal manera que el estar-en se halla en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del Dasein, pero sólo para retener al estar-en-el-mundo en ese desarraigado “en todas partes y en ninguna”³².

El Ser no habrá de buscarse fuera de los entes, el Ser se abre a existir, la angustia no se da sino vivencial y existencialmente para cuidar que el Dasein no caiga y se olvide de sus posibilidades, de su aperturidad. Con ello, Heidegger hace de una existencia auténtica aquella que está abierta y jamás se cierra, aquella que

³¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, pp.205-206, 209.

³² Heidegger, *Op. Cit.*, pp. 194-195.

constantemente busca el Ser para activarse en lo posible. El Ser se ha abierto a la existencia, se ha reivindicado ontológicamente en el sentido de que se es y se desocultan los entes al ascender a las posibilidades de ser; el trascender es la libertad misma que es un abismo abierto y finito en tanto se abre a la particular situación del existente. A todas luces, el olvido del Ser señalado por Heidegger es un olvido del existir propio de la existencia, un dejar de ser posibilidad, ser-en-situación. De esta manera Heidegger rescata la existencia y le da preeminencia ontológica, le da un lugar central en la reflexión filosófica porque gracias a ella habremos de ser y de comprender el mundo y a nosotros mismos. Filosóficamente Heidegger revierte toda la tradición y se instaura como un crítico del idealismo porque limita el pensar al ahí, a su condición de ser en el tiempo y en una situación concreta dada en los límites del mundo. Ni ideas, ni esencias, ni metafísica trascendental ni enteramente racional, antes bien una ontología de la existencia en su facticidad que no descuida el ahí del existir. No hay ninguna jerarquía de realidades, mucho menos esencias o noúmenos que se nos oculten y sean la realidad de las cosas, para Heidegger solo hay existencia y las construcciones y significaciones que ella brinda a los entes y al mundo que circunda su existir. El trascender y el porvenir es un ser en el tiempo que, además, nos manifiesta nuestra finitud como ser para la muerte. La existencia, por tanto, es abismo de libertad y posibilidad, proyecto en constante temporalidad y finitud, y así, la historicidad del existir es lo que habrá de pensar una auténtica ontología.

Suponiendo que el hombre pueda pensar en el futuro la verdad del ser, pensará desde la ex-sistencia. Ex-sistiendo, el hombre se encuentra ya en el destino del ser. La ex-sistencia del hombre es, en cuanto tal, histórica, pero no en primer lugar o incluso no únicamente por lo que les pueda suceder al hombre y a las cosas humanas en el transcurso del tiempo. Es precisamente porque se trata de pensar la ex-sistencia del ser aquí por lo que en Ser y tiempo le importa de modo tan esencial al pensar que se experimente la historicidad del Dasein³³.

Valorando críticamente toda la reflexión heideggeriana en torno a la existencia, podemos afirmar que la existencia es un concepto clave y que, con el filósofo alemán, deja de aspirar a dios y a la fe, limitándose a experimentar mundo sin

³³ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2016, p. 52.

librarse de la angustia ni mucho menos de la finitud. Si pensamos la religión, a dios y su paraíso como la mancha tradicional que el idealismo y el cristianismo ha puesto sobre la existencia, Heidegger y su Dasein la han purificado por completo, porque el Ser-ahí exige precisamente el limitarse a la singularidad y a lo concreto; la metafísica en Heidegger consiste en un proyectarse siendo en el tiempo, constituyéndose sobre el fundamento de ser-siendo-en-devenir. Con Heidegger la existencia es una preocupación ontológica que devela mi condición de ser finito y temporal, abierto angustiosamente a la posibilidad de ser. Ya no hay esencia de mi existir, ya no hay sistema, ni Dios o consciencia universal que me constituya, solo hay proyecto, un yo que se hace en el tiempo y se abisma en sí mismo al pensarse y proyectarse siendo. El tiempo y el Ser están ligados en tanto el verdadero significado del Ser está en un llegar a ser (pura posibilidad); lo cual implica que no hay esencia fijada en el hombre, sino pura posibilidad. Toda esencia que la filosofía, a lo largo de su historia, le ha dado al hombre, no son más que meras abstracciones; el hombre, el Ser, es proceso en construcción, ni animal racional, ni *res cogitans*, sino *Dasein*, existencia, pura posibilidad. Aparece, notamos, un problema filosófico ¿cómo llegar a ser en tanto ser-para-la-muerte? Si lo que viene primero es la existencia que se adelanta y se trasciende en proyectos, el hombre es un ente cuyo ser se vacía y es consciente de que viene de la nada, se angustia y aparece la temporalidad que nos lleva a la muerte. La finitud es ya tema y experiencia que define nuestro ser y nuestra existencia en tanto el hombre se asume finito y vive con la angustia de no cumplir con todas las posibilidades que se le presentan. La vida es el ente que viene de la nada y va hacia la muerte; la existencia, nosotros, somos temporalidad y así, el tiempo se revela como horizonte de comprensión del ser. Somos temporalidad, pura tensión de presente, pasado y futuro. Somos Ser como acontecer, no presencia fija, somos existencia, y la consciencia filosófica de tal hecho toma lugar en Heidegger. Finalmente, Sartre retomará al filósofo alemán y abordará de manera clara una existencia como proyecto condenada a hacerse en libertad, y con esta tríada (Kierkegaard, Heidegger y Sartre), Camus constituirá su concepto de existencia para armar toda su reflexión filosófica, como lo mostraremos en un capítulo más adelante.

1.3 EL CONCEPTO DE EXISTENCIA EN SARTRE

El filósofo más popular del siglo XX es sin lugar a dudas Jean Paul Sartre, el motivo: hacer de su filosofía de la existencia una moda que estaba en boca de todos pero en mente y pleno conocimiento de muy pocos. La razón de que la filosofía de Sartre se popularizará pero muy pocos, en realidad, profundizarán³⁴ en ella, se debe a que no es tan sencilla como parece; su acceso es difícil debido a que maneja conceptos muy específicos y finalmente, el arrojar la consciencia y el estar a una trágica libertad, solo da lugar a un hombre libre de toda articulación metafísica, libre de toda dimensión trascendente o religiosa que nos constituya, es decir, la filosofía de Sartre condena al hombre a una libertad total, y no conforme con ello, hace manifiesto el hecho de que lo humano se juega en el destino de cada individuo y de todas y cada una de sus decisiones.

Sartre redacta en 1946 *El existencialismo es un humanismo*, con la finalidad de aclarar los alcances de su filosofía y así, evitar que se viera como mera moda. En dicha conferencia, posterior a la obra medular de Sartre *El ser y la Nada*, se señala:

En todo caso, lo que podemos decir desde el principio es que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana (...) la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad. ¿Qué significa esto a punto fijo? Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta. Así, el cortapapel es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y no se puede suponer un hombre que produjera un cortapapel sin saber para qué va a servir ese objeto. Diríamos entonces que en el caso del cortapapel, la esencia -es decir, el conjunto de recetas y de cualidades que permiten producirlo y definirlo- precede a la existencia; y así está determinada la presencia frente a mí de tal o cual cortapapel, de tal o cual libro.

³⁴ Así lo hace notar César Moreno: Que la filosofía existencial se convirtiese en “existencialismo” *ad usum populli* se debió en gran medida a Jean-Paul Sartre, pero de semejante deriva no fue el único, ni seguramente el principal, responsable. Las circunstancias se conjugaron de tal modo que lo que comenzó siendo una tendencia filosófica de altos vuelos especulativos se convirtió, ya fuera de sí, en moda. El tejido social y cultural del París de posguerra se dejó empapar por una pose “existencial” que combinaba, en rara mescolanza, las ganas de vivir y disfrutar, el be-bop y el jazz, el alcohol y el humo a raudales en las caves que hicieron famoso al barrio Latino parisino y también, por otra parte, la conciencia trágica de una libertad sin referentes, a la intemperie, abocada a una responsabilidad sin excusa de dejación: una difícil libertad, en suma. La filosofía de Sartre estaba en boca de muchos, pero en sus difíciles entresijos era bien conocida por muy pocos. César Moreno, Op. Cit., p. 92.

Tenemos aquí, pues, una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia³⁵.

La última premisa resulta de una importancia mayor y supone amplios alcances alrededor de una filosofía de la existencia, dado que afirmar que la existencia precede a la esencia, implica replantear toda la tradición ontológica de la filosofía, en tanto supone partir de la pura subjetividad para incrustarse en el mundo volcando así la consciencia hacia el mundo, saliendo de sí misma para que pueda penetrar en el mundo. Hay en Sartre una reivindicación de la intencionalidad husserliana, pero en estrecha relación con temas de interés sartreano: la imaginación y la percepción.

Según Sartre el ser de un existente es precisamente lo que un existente parece, puro fenómeno que se revela como es sin ser sostenido por esencia alguna. Eso que llamamos esencia, son más bien la serie de manifestaciones del fenómeno, reemplazando así la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno; es decir, si las cosas son fenómenos, su realidad está ahí como mera materia, su objetividad, su existencia, depende de la subjetividad de la consciencia que se dirija a las cosas. Hay así una carga mayor en la percepción, porque para que las cosas sean objetivadas, necesitan de una consciencia que las perciba, de una subjetividad que se dirija a ellas y las trascienda en el entendido de que la consciencia ve más allá de la cosa delante en tanto que percibe la serie de sus infinitas representaciones, tal cual señala Sartre:

El ser fenoménico se manifiesta, manifiesta su esencia tanto como su existencia, y no es sino la serie bien conexa de sus manifestaciones. (...) Bien comprendemos, en efecto, que nuestra teoría del fenómeno ha reemplazado la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno, y que ha fundado esta objetividad sobre un recurso al infinito. La realidad de esta taza consiste en que está ahí y en que ella no es yo. Traduciremos esto diciendo que la serie de sus apariciones está vinculada por una razón que no depende de mi gusto y gana. Pero la aparición, reducida a sí misma y sin recurrir a la serie de que forma parte, no sería más que una plenitud intuitiva y subjetiva: la manera en que el sujeto es afectado (...) la aparición que es finita, se indica a sí misma en su finitud, pero exige a la vez, para ser captada como aparición-de-lo-que-aparece, ser trascendencia hacia el infinito (...) cierta «potencia» torna a habitar el fenómeno y le confiere su trascendencia misma: la potencia de ser desarrollado en una serie de apariciones reales o posibles³⁶.

³⁵ Sartre, *Op.cit.*, pp. 28-29v y 31.

³⁶ Sartre, *El ser y la Nada*, Losada, Buenos aires, 2006. Pp. 13-14.

En este simple trascender, la consciencia constitutivamente libre sale al mundo pero ya no como un simple percibir para dar cuenta del mundo mismo, sino como libertad, como ejercicio libre que trasciende la facticidad a partir de sí misma. La consciencia en Sartre es pura intencionalidad, pura presencia en el mundo que se dirige a las cosas para objetivarlas, dotarlas de significado³⁷; la consciencia es ahora un yo que sabe un mundo vacío de significado, un yo que a sí mismo no es un mero dato de la consciencia, sino objeto de reflexión que ella se da. Hablamos de un *Cogito* sartreano de carácter dialéctico porque la consciencia se desdobla para objetivar el mundo en la percepción y la imaginación. La percepción ejecuta tesis realizante en tanto se dirige a lo que denominamos un objeto real, pero esta percepción, esta tesis realizante se mueve o realiza en el error porque supone de manera ilusoria la inmanencia y así, transfiere la supuesta espacialidad y cualidad sensible de los objetos al contenido psíquico, pero estas dos condiciones no las poseen los objetos, sino que se imaginan. Entra en juego la imaginación, que ejecuta tesis irrealizante en tanto objetiva a partir de la cultura, crea los objetos, los imagina y así los dota de valor y significado. La imaginación, siempre dependiente, o incluso acto de consciencia, es la libertad que permite considerar y descubrir el mundo; el objeto cambia de ser percibido a ser imaginado, y ahí, en la imaginación, el objeto se irrealiza, se ausenta porque ya no está, sino su imagen, y la consciencia se dirige a algo que no se da:

El objeto está "ausente" y, en consecuencia, la consciencia se dirige a algo que no se da. Gracias a la consciencia se ha abierto una brecha en la masa compacta de la presencia del mundo, lo que sería incomprensible sin el vínculo entre consciencia y libertad; y una brecha que será decisiva para el entero proyecto de ontología fenomenológica de Sartre, que no comprende la nada desde su pugilato dialéctico-especulativo con el ser, en una dialéctica "inconsciente", sino más bien desde la consciencia: nada, ella misma, que "anula", que no sólo pone lo ausente, sino que en medio del ser continuo dice "A es..." o "A no es...", etc. Y si de la consciencia se puede decir que es "nada" no es sólo porque frente a ella esté, sin más, el Ser, sino porque lo que caracteriza a esta consciencia completamente abierta, trascendente, es que ella *no-es* ella. La Nada es, pues, el poder de la consciencia: lo que la

³⁷ Esta es una característica primordial del existencialismo sartreano, ya que se antepone a la idea de filosofía como una actividad de contemplación de ideas y abstracción constante que habrá de dotarnos o mostrarnos nuestra esencia y la de las cosas. Como lo mostraremos en este apartado, para Sartre no existen tales esencias.

conciencia “da”, lo que hace llegar generosamente al Mundo rompiendo la masa continua del ser (en sí), y da como libertad. La Nada es, por tanto, creadora³⁸.

Imaginar es irrealizar, poner como irreal lo imaginado, el objeto hecho imagen. Lo que vale la pena subrayar aquí es que la imagen apela a una no-presencia, a una ausencia absoluta que se *realiza* o ejecuta con la conciencia y su capacidad de anular. De esta manera, el mundo se desliza en la nada, los objetos y sus circunstancias en el mundo poseen objetividad gracias a la conciencia y su intencionalidad, pero esta conciencia es nada con relación al mundo porque deviene, es finita, pura tesis irrealizante.

La conciencia es anterior a la nada y «se saca» del ser (...) La conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura “apariencia”, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece (...) La conciencia es revelación-revelada de los existentes, y los existentes comparecen ante la conciencia sobre el fundamento del ser que les es propio³⁹.

El mundo objetivo es una situación de eventos puramente ficcionales, dependientes de la imaginación, pero algo emerge en el hombre: la emoción. La emoción es una afectividad que muestra, o más bien, nos permite acceder al mundo como lo que somos: un ser-en-el-mundo que imagina y se emociona, que además está dotado de una conciencia que se trasciende fuera de sí al mundo, imaginante siempre, abierta a lo que no es, a la nada, a las ausencias y las irrealidades, mostrando con ello que esta conciencia no es puro conocimiento, alma divina o esencia pre-establecida, sino libertad y anulación. En conclusión, pura apertura sin consistencia alguna.

«El ser de la conciencia, escribíamos en la Introducción, es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser.» Esto significa que el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una plena adecuación. Esta adecuación, que es la del en-sí, se expresa por esta simple fórmula: el ser es lo que es. No hay en el en-sí una parcela de ser que no esté sin distancia con respecto a sí misma. No hay en el ser así concebido el menor esbozo de dualidad; es lo que expresaremos diciendo que la densidad de ser del en-sí es infinita. Es lo pleno. El principio de identidad puede llamarse sintético, no sólo porque limita su alcance a una región de ser definida, sino, sobre todo, porque reúne en sí el infinito de la densidad. A es A significa: A existe bajo una compresión infinita, con una densidad infinita. La identidad es el concepto límite de la unificación; no es verdad que el en-sí necesite de una unificación sintética de su ser: en el límite extremo de sí misma, la unidad se esfuma y pasa a ser identidad. Lo idéntico es el ideal del uno, y el uno llega al mundo por la realidad humana. El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al

³⁸ César Moreno, *Op. Cit.*, Vol. II, pp. 98-99.

³⁹ Sartre, *Op. Cit.*, pp. 24-25 y 32.

continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada. La característica de la conciencia, al contrario, está en que es una descompresión de ser. Es imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma. De esta mesa puedo decir que es pura y simplemente esta mesa. Pero de mi creencia, no puedo limitarme a decir que es creencia: mi creencia es conciencia (de) creencia. A menudo se ha dicho que la mirada reflexiva altera el hecho de conciencia sobre el cual se dirige. Husserl mismo confiesa que el hecho de «ser vista» trae aparejada para cada «erlebnis» [experiencia] una modificación total. Pero creemos haber mostrado que la condición, primera de toda reflexividad es un cogito prerreflexivo, que ciertamente, no pone objeto alguno; permanece intraconciencial. (...) Es comprensible, entonces, que, al interrogar sin hilo conductor a ese cogito prerreflexivo, no hayamos encontrado en ninguna parte la nada. No se encuentra, no se devela la nada a la manera en que se puede encontrar, develar un ser. La nada, es siempre un en-otra-parte. El para-sí está obligado a no existir jamás sino en la forma de un en-otra-parte con respecto a sí mismo, a existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser. Esta inconsistencia no remite, por otra parte, a otro ser; no es sino una perpetua remisión de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo. Empero, esta remisión no provoca en el seno del para-sí un movimiento infinito; está dada en la unidad de un mismo acto: el movimiento infinito no pertenece sino a la mirada reflexiva que quiere captar el fenómeno como totalidad, y que se ve remitida del reflejo al reflejante y del reflejante al reflejo sin poder detenerse nunca. Así, la nada es ese agujero de ser, esa caída del en-sí hacia el sí por la cual se constituye el para-sí. Pero esa nada no puede «ser sí» a menos que su existencia prestada sea correlativa a un acto nihilizador del ser. Este acto perpetuo por el cual el en-sí se degrada en presencia a sí es lo que llamaremos acto ontológico. La nada es la puesta en cuestión del ser por el ser, es decir, justamente, la conciencia o para-sí. Es un acaecimiento absoluto que viene al ser por el ser y, que, sin tener el ser, está perpetuamente sostenido por el ser. Al estar el ser en sí aislado en su ser por su total positividad, ningún ser puede producir ser y nada puede llegar al ser por el ser, salvo la nada. La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Y aun esta posibilidad original no aparece sino en el acto absoluto que la realiza. La nada, siendo nada de ser, no puede venir al ser sino por el ser mismo. Sin duda, viene al * ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto que no es sino el proyecto original de su propia nada. La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser⁴⁰.

Ahora se muestra más claro aquel principio que distingue al existencialismo y sirve de estandarte para esta doctrina filosófica: el ser precede a la esencia porque el ser es existencia, pura conciencia en apertura constante, por lo cual mi ser es libertad absoluta y no determinación *a priori*, sino posibilidad de ser que se puede anular o acceder a otra posibilidad en cualquier instante. Aparece así la angustia, porque tiendo a ser lo que seré, pero no necesariamente lo seré, soy el que seré en el modo de no serlo. La nada se ha deslizado en mi ser, la angustia es así la conciencia de ser en el porvenir sin serlo; en otras palabras, la angustia deviene de no ser el proyecto que he hecho de mí, de ser consciente de que el yo que soy, depende del

⁴⁰ Sartre, *Op. Cit.*, pp. 130-131 y 135- 136.

yo que no soy todavía, más aún, ese yo no tiene control sobre el yo que quiero ser pero no soy todavía. Sartre lo explica así:

Empero, yo estoy, por cierto, allí en el porvenir; ciertamente, tiendo con todas mis fuerzas hacia aquel que seré dentro de un momento, al doblar ese recodo; y, en este sentido, hay ya una relación entre mi ser futuro y mi ser presente. Pero, en el seno de esta relación, se ha deslizado una nada: yo no soy aquel que seré. En primer lugar, porque lo que yo soy no es el fundamento de lo que seré. Por último, porque ningún existente actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Como, sin embargo, soy ya lo que seré (sí no, no estaría interesado en ser tal o cual), yo soy el que seré, en el modo del no serlo. Soy llevado hacia el porvenir a través de mi horror, Y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible. Llamaremos angustia, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo. Y precisamente la nihilización del horror como motivo, que tiene por efecto reforzar el horror como estado, tiene por contrapartida positiva la aparición de las demás conductas (en particular la consistente en arrojarme al precipicio) como mis posibles posibles. Si nada me constriñe a salvar mi vida, nada me impide precipitarme al abismo, esa conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy depende en sí mismo del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy. Y el vértigo aparece como la captación de esa dependencia. Me acerco al abismo y mis miradas me buscan en su fondo a mí⁴¹.

La angustia implica reconocer mi posibilidad, mi libertad de hacerme. La existencia que Kierkegaard introdujo como tema central de la filosofía, y que Heidegger abre a posibilidad, ahora está condenada a hacerse en libertad, siempre consciente de su apertura a un mundo cuya objetividad ella misma le brinda como conciencia cuyo acto de imaginar me pone en el mundo sin esencia, dueño de mí, entre la nada que es el mundo. El existencialismo sartreano ha puesto así al hombre en posesión de lo que es, asienta en él toda la responsabilidad de sus actos, de su existencia y también de la de sus semejantes. Es ahí donde aparece nuevamente la angustia, ya que ante la necesidad de hacerme sin Dios y sin esencias a priori, padezco el sentimiento de total y profunda responsabilidad de elegir entre las posibilidades de mi existir. Ante tal panorama Sartre prácticamente nos diría que no tenemos ni esencia, ni naturaleza, ni definición, sino pura libertad con la cual habré de determinarme a existir no solo, sino con los otros, llevando sobre mí el peso de mi subjetividad y del mundo.

Somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad, como antes hemos dicho; arrojados en la libertad, o, como dice Heidegger, «dejados ahí» (...) La consecuencia esencial, de nuestras observaciones anteriores es que el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros todo el peso del mundo; es responsable

⁴¹ Sartre, *Op. Cit.*, p. 77.

del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser. Tomamos la palabra «responsabilidad» en su sentido trivial de «conciencia (de) ser el autor incontestable de un acontecimiento o de un objeto». En este sentido, la responsabilidad del para-sí es abrumadora, pues es aquel por quien ocurre que haya un mundo; y, puesto que es también aquel que se hace ser, el para-sí, cualquiera que fuere la situación en que se encuentra, debe asumirla enteramente con su coeficiente de adversidad propio, así sea insostenible; debe asumirla con la orgullosa conciencia de ser autor de ella, pues los mayores inconvenientes o las peores amenazas que pueden afectar a mi persona sólo tienen sentido en virtud de mi proyecto y aparecen sobre el fondo del comprometimiento que soy (...) en esta guerra que he escogido, me elijo día por día y la hago mía haciéndome a mí mismo. Si han de ser cuatro años vacíos, mía es la responsabilidad. Por último, como lo hemos señalado en el párrafo anterior, cada persona es una elección absoluta de sí a partir de un mundo de conocimientos y de técnicas que esa elección a la vez asume e ilumina; cada persona es un absoluto que disfruta de una fecha absoluta, y es enteramente impensable en otra fecha. Es ocioso, pues, preguntarse qué habría sido yo si no hubiera estallado esta guerra, pues me he elegido como uno de los sentidos posibles de la época que conducía a la guerra insensiblemente: no me distingo de la época misma, ni podría ser transportado a otra época sin contradicción. Entonces, soy esta guerra que limita, delimita y hace comprensible el periodo que la ha precedido. En este sentido a la fórmula que acabamos de citar: «no hay víctimas inocentes», habría que añadir, para definir más nítidamente la responsabilidad del para-sí, esta otra: «cada cual tiene la guerra que se merece»⁴².

El hombre es libre pero responsable del mundo y de sí mismo; se entiende que si no hay Dios, si, como piensa Sartre aludiendo a Nietzsche, atendemos al fin de la ilusión de los trasmundos, no hay cielo inteligible que guarde los valores, no hay deber a priori, no hay bien ni justicia a priori, no hay naturaleza prefijada, solo una libertad que funge como condena porque el hombre está solo, haciéndose a sí mismo sin excusas, condenado a inventarse, a hacerse, desamparado y limitado a construirse desde su voluntad, entre el Ser y la nada. Podemos ver, ante este panorama, que la existencia en Sartre ahora implica un compromiso con el mundo, una angustia ante la libertad, y una acción sobre el destino del hombre que habrá de construirse sin pre-determinación alguna más que la libertad. Esta última cobra una dimensión ontológica en tanto conciencia que trasciende la objetividad e imagina para luego responsabilizar al hombre de sí mismo y de los otros, generando en él angustia y construcción de sí mismo con cada elección y acto. La existencia en Sartre es proyecto que se hace en libertad, es también moverse en el hueco de la posibilidad que no es sino ausencia y proyecto nada certero, es conciencia no reductible a psiquismo o interioridad alguna, pura presencia que imagina mundo,

⁴² Sartre, *Op. Cit.*, pp. 659, 747-749.

puro trascender los objetos para imaginarlos, pura capacidad de nihilizar y angustiar al hombre al comprometerlo consigo mismo y con el mundo.

Ante estas conceptualizaciones, Camus retomará el concepto de existencia, poniendo énfasis no ya en su definición o análisis fenomenológico, sino en su sentido, su trágica libertad sin referentes que, allende al compromiso de hacerse y cargarse a uno mismo y al mundo, a sabiendas de ser pura posibilidad y responsabilidad, se angustia por pensarse y apuesta por casarse estéticamente con el mundo, sorteando la inexorable finitud, la insoportable muerte de Dios y rebelándose, solidarizándose con los otros y cargando con uno mismo procurando la felicidad. En ese orden de ideas, Camus responderá a la tríada vista hasta aquí: a Kierkegaard le hará manifiesto que si bien la existencia no es un sistema lógico que como pura subjetividad debe resolver su angustia y desesperación, no debe tender a trasmundos ni aspirar a una caballería religiosa que alivie la consciencia; a Heidegger le mostrará que la aperturidad, el estar arrojado al mundo y preguntar por su ser y el de uno mismo, es gesto de lucidez y posibilidad de sentido; finalmente a Sartre le hará manifiesto que esa libertad requiere límites morales que si bien no son absolutos, se ocupan de procurar la no negación de la vida, tal cual lo veremos más adelante.

CAPÍTULO II: LAS INFLUENCIAS DE CAMUS

Hemos analizado hasta aquí la forma en la que Camus pudo hallar el concepto de existencia trabajado ya por pensadores de una envergadura intelectual de mucho peso; sin lugar a dudas, a Camus el concepto de existencia le llega desde los trabajos realizados por los autores antes revisados, y lo que hará con dicho concepto será, más bien, preguntar por el sentido de la existencia misma. No obstante, esta pregunta surge a partir de una concepción muy particular que se ve empapada de cierto paganismo heredado, desde luego, de la cultura griega⁴³. Decimos que hay una influencia muy marcada en la obra filosófica de Albert Camus, y eso es lo que analizaremos en este capítulo.

2.1 PLOTINO

En la biografía de Albert Camus se suele señalar la importancia que tuvo para el desarrollo de su obra, su vida pobre en el barrio argelino, la tuberculosis y otra serie de vivencias que fraguaron su reflexión y su visión del mundo. Poco o casi nada se ha dicho del terreno filosófico y la biografía intelectual del joven premio Nobel, descuidamos así el hecho de que trabajó una tesis de neoplatonismo y cristianismo⁴⁴, ¿qué encontró en ella?, ¿por qué el interés por esa etapa?, y todavía más apremiante ¿cuál es la influencia de esta tesis en su obra?

⁴³Camus se ve influenciado por la cultura griega desde su nacimiento en las costas mediterráneas y por su admiración hacia la tragedia, así como por su amor al teatro. Más aún, el marcado interés por el mundo griego del Nobel del 57 se ve en todos sus textos, ya que *El mito de Sísifo*, por obvias razones, rescata la figura del personaje mitológico, el caso de *El hombre rebelde*, retoma a Prometeo y su rebelión en contra de Zeus, finalmente, Camus retomarí, para completar su trilogía, la figura de la diosa Némesis. Otros textos que hacen referencia al mundo griego son *Bodas*, *El verano*, que contienen ensayos sobre Grecia y algunas de sus figuras míticas como Helena, Ariadna o el Minotauro. Cfr. Albert Camus, *œuvres*, Quarto Gallimard, pp. 1099-1115, 1119-1122, 1127-1130.

⁴⁴No es el caso de algunos textos fundamentales para comprender el pensamiento de Albert Camus: *Antiteodicea y ateísmo en Albert Camus*, así como. *La rebeldía humanista y la educación socrática en Albert Camus*, Ambos de Ángel Ramírez Medina. En el primero se analiza la existencia del mal como muestra de la inexistencia de Dios, y en el segundo se insiste sobre el fracaso de esta teodicea y la posible existencia en la obra de Camus, de una posible antropodicea. Ya de otro autor, el texto *Albert Camus soleil et ombre*, de Roger Grenier, posado sobre el texto, *Le Premier Camus / Ecrits de jeunesse d'Albert Camus*, de Paul Viallaneix, que recopila y analiza los escritos de juventud de Albert Camus, también hacen un análisis de su pensamiento muy puntual, con una particularidad, no se olvidan de que el Nobel del 57 trabajó la relación entre pensamiento griego-pagano y

El neoplatonismo es una corriente filosófica que se da en los siglos II y III d.C., su máximo representante es Plotino, quien retoma muchos de los principios del idealismo de Platón, tales como la contemplación, la idea del alma, el sumo bien entendido como belleza y perfección, y el quehacer filosófico con miras a una transformación vital. Tal y como en Platón, Plotino establece una división entre lo inteligible y lo sensible, haciendo del ejercicio filosófico una especie de huida de lo sensible hacia lo inteligible. Para Plotino hay tres niveles de realidad: la materia cuya vida es el cuerpo, otras realidades superiores a esa a las que corresponde la vida puramente intelectual, y aún por encima de estas, la existencia pura del principio de todas las cosas. Hablamos respectivamente del alma, la inteligencia y el uno bien. Lo interesante de esta perspectiva es que Plotino establece en la inteligencia al mundo de las formas como superior al alma, mientras que la materia y el cuerpo también pertenecen al mismo plano, pero en un nivel inferior:

Plotino expresa esta experiencia interior en un lenguaje que se ajusta a la tradición platónica. Se sitúa a sí mismo y a su experiencia en el seno de una jerarquía de realidades que se extiende desde un nivel supremo, Dios, hasta un nivel extremo, la materia. Según esta doctrina, el alma humana se encuentra en una situación intermedia entre unas realidades que son inferiores a ella, la materia, la vida del cuerpo, y unas realidades que son superiores a ella, la vida puramente intelectual, propia de la inteligencia divina, y, más arriba aún, la existencia pura del principio de todas las cosas. Según este cuadro, que corresponde a una jerarquía recibida en la tradición platónica, ningún grado de la realidad puede explicarse sin el grado superior: la unidad del cuerpo no puede explicarse sin la unidad del alma que lo anima; la vida del alma, sin la vida del Intelecto superior que contiene el mundo de las Formas y las Ideas platónicas, y que ilumina al alma y le permite pensar; y tampoco la vida del propio Intelecto, sin la simplicidad fecunda del Principio divino y absoluto⁴⁵.

Plotino no supone ninguna trascendencia al más allá o al mundo de las ideas, antes bien, Plotino considera que el bien, la inteligencia y el alma están ocultamente en nosotros, así, la huida no es ascendiendo a mundos ideales, sino el auscultamiento

cristianismo, fijando su atención en dos autores: Plotino y San Agustín. Ese trabajo camusiano es importante y muy poco estudiado para comprender la obra de Camus. Cfr. *Antiteodicea y ateísmo en Albert Camus* en <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4989> ; *La rebeldía humanista y la educación socrática en Albert Camus* en <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/17745> ; Roger Grenier, *Albert Camus soleil et ombre*, Gallimard, París, 1987; Paul Viallaneix, *Le Premier Camus / Ecrits de jeunesse d'Albert Camus*, Gallimard, París, 2017.

⁴⁵ Pierre Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Alpha decay, Barcelona. 2004, pp.34-35.

del ser propio. Es decir, no hay que tender hacia lo exterior, sino más bien al interior, así lo exige Plotino:

«Huyamos, pues, a la patria querida», podría exhortarnos alguien con mayor verdad.

-¿Y qué huida es ésta? ¿Y cómo es?

-Zarparemos como cuenta el poeta (con enigmática expresión, creo yo) que lo hizo Ulises abandonando a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y a la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro Padre está allá.

-¿Y qué viaje es éste? ¿Qué huida es ésta?⁴⁶

Se trata de asemejarse a lo divino mediante el adentrarse a nuestro interior, una especie de misticismo que exige adecuar la visión a la propia interioridad y, en esa visión, esculpirnos y vivir. Es decir, se trata de que lo exterior se deje guiar por lo interior, ya que ahí nos habita lo verdadero, bello y bueno, lo que Plotino tiende a denominar el Uno-Bien. El Uno-Bien es totalidad, principio de vida, fuente y manantial del cual surgen la realidad y lo material, fundamento del conocimiento, a todas luces, consciencia despierta e intelección de las cosas. El Uno-Bien es la unidad interior de la inteligencia humana con todas las cosas, una especie de adecuación, más bien asimilación, de lo que se entiende y lo que las cosas son; una identificación de lo que ellas son con nuestra inteligencia. Así, se trata de mirar con la inteligencia y unificar lo que se ve con lo que se piensa, hacer Uno-Bien de lo real-exterior con lo reflexivo-interior. En otras palabras, el neoplatonismo de Plotino consiste en realizar una mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia, pero no al estilo platónico en el que se promueve el ir más allá del mundo mismo; sino huir hacia el interior donde habita la Verdad, el Ser, el Uno-Bien que es principio y vía de toda correcta intelección.

Porque como el hombre coincide con el alma racional, siempre que razonamos, somos «nosotros» quienes razonamos por el hecho de que los razonamientos son actos del alma. -Y con la Inteligencia, ¿en qué relación estamos? Me refiero no a la inteligencia que el alma posee como hábito posesivo del contenido derivado de la Inteligencia, sino a la Inteligencia en sí".

-Pues aun ésta la poseemos por encima de nosotros. Y la poseemos o como común, o como propia o como común a todos y propia a un tiempo: como común, porque es una Inteligencia indivisa, una sola y la misma en todos; como propia, porque cada uno la posee entera en el alma primera. Así que también poseemos las Formas de dos maneras: en el alma, como desarrolladas y como separadas; en la inteligencia, todas juntas.⁴⁷

⁴⁶ Plotino, *Enéadas* I-II, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008. Pp. 290-291.

⁴⁷ Plotino, *op.cit.*, p.195.

La tarea de la filosofía, desde esta perspectiva, es enseñar a mirar o, en su defecto, aprender a mirar muy específicamente con la inteligencia de nuestro Yo más profundo e identificarnos con ella para luego identificar todas las cosas en y con ella. La identificación con el intelecto o espíritu divino es una experiencia interior donde el Yo se identifica en niveles que a su vez se identifican unos con otros.

Lo más relevante de este neoplatonismo plotiniano es que el Yo humano no está separado ni de lo divino ni de lo terrenal. Lo sagrado, Dios, el Uno, habita en el interior que encuentra su estancia en este mundo exterior. La filosofía es precisamente la que nos tiene que enseñar a que, viviendo en esta realidad exterior que es el mundo donde percibo materia dividida que se entiende ya como forma, se unifique en el interior, en el alma. Una vez alcanzado este nivel, ser uno con el bien, mundo sujeto y objeto son unidad cognitiva, mística, divina que demuestra que somos lo que concientizamos; es decir, solo somos aquello de lo que tenemos consciencia. Plotino estaría manifestando con esta postura la importancia de tener consciencia del mundo y de lo que somos; de hecho, la unificación de lo real-mundano con el Yo-consciencia-intelecto, no es más que tomar consciencia de los actos que vivimos, pero no en el sentido de ser pura consciencia-razón, sino más bien consciencia despierta que vive.

Es posible comprobar, por otra parte, que, aun estando despiertos, muchos de nuestros actos nobles tanto especulativos como prácticos, cuando pensamos y cuando obramos, no comportan el que seamos conscientes de ellos: el que está leyendo no es necesariamente consciente de que está leyendo, sobre todo cuando lee con intensidad; ni el que obra valerosamente, de que obra valerosamente ni de que actúa, en cuanto actúa, en virtud del valor, y así en mil casos más; tanto es así que la reflexión consciente tiene peligro de desvirtuar los actos de los que se es consciente, mientras que, cuando los actos están solos, entonces son puros y son más activos y vitales; es más, cuando los hombres buenos se hallan en tal estado, su vida es más intensa, porque no está derramada en la sensibilidad, sino ensimismada y concentrada en un mismo punto⁴⁸.

La postura de Plotino invita a ser consciencia pero no a perderse en ella, no desvirtuar el acto que se concientiza dejándolo así a un lado; es más útil que la experiencia o acto que se realice se concientice pero se siga desarrollando ya con

⁴⁸ Plotino, *op. Cit.*, pp.256.

la consciencia volcada hacia el acto y, en un doble movimiento, el acto volcado hacia la consciencia. No irse ni al puro y ciego actuar, ni al inútil y vacío reflexionar, sino unificar consciencia y actos llenando a la primera con los segundos. Esto es precisamente el aprender a mirar, el contemplar para vivir y así, alcanzar la unificación con el Uno-Bien, realizar actos conscientes capaces de *pathos*, porque se trata de sentir lo que se hace y ser conscientes de ello. De esta suerte, el neoplatonismo no interpreta el platonismo como idealismo radical o metafísica trascendental; sino que retoma su parte más vital, haciendo de la contemplación, meditación filosófica que pregunta por el puesto del hombre en el cosmos, haciendo de este cosmos mundo material que, contemplado con la mirada del filósofo y su Yo-interior (consciencia), es el propio mundo de las formas:

Porque allá todo es diáfano, nada es oscuro ni opaco, sino que cada uno es transparente a cada uno y en todo, puesto que la luz lo es a la luz. Y es que cada uno posee a todos dentro de sí y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es inmenso, porque cada uno de ellos es grande, pues aun lo pequeño es grande. El sol allá es todos los astros, y cada astro es, a su vez, sol y todos los astros. En cada uno destaca un rasgo distinto, pero exhibe todos. [...]ese espectáculo, al final podrá ver la Belleza entera posada sobre todos los seres: la verá y compartirá aquella Belleza. Porque ésta resplandece en todas las cosas e inunda de luz a los llegados allá de manera que aun éstos se embellezcan análogamente a como a menudo hombres que escalan parajes elevados cuyo suelo amarillea allá en la altura cobran el mismo color dorado de la tierra que pisan. Allá el color que tiñe la región trascendente es la Belleza, mejor dicho, allá todo es color y belleza en profundidad. Allá la Belleza no es un tinte superficial distinto de la realidad. Pero para quienes no han alcanzado la visión plena sólo cuenta el reverbero. En cambio a quienes están empapados y como embriagados y saturados de néctar, como tienen el alma transida de belleza, les cabe el no ser meros espectadores. Porque no se trata ya de dos cosas extrínsecas, contemplante y contemplado, sino que el vidente de vista penetrante posee dentro de sí el objeto visto. Pero poseyéndolo, la mayoría de las veces desconoce que lo posee y lo mira como algo extrínseco, porque lo mira como objeto de visión y porque desea mirado. Ahora bien, todo cuanto uno mira como objeto de contemplación, lo mira como algo externo. Pero es menester desplazar la mirada y mirarse a sí mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo, del mismo modo que quien estuviera poseído por algún dios, presa de Febo, o por alguna Musa, alcanzaría la visión del dios dentro de sí mismo, si fuera capaz de mirar a dios dentro de sí mismo⁴⁹.

Plotino propone que la visión del espíritu empape la visión del ojo para poder ver la unidad entre lo externo y lo interno, entre el mundo material y el mundo de las formas. Esta visibilidad filosófica hace de la vida una actividad contemplativa de lo divino que no se encuentra en templos, sacerdotes o ritos, sino en el cosmos, en todas las cosas y, mejor aún, en nuestro interior; el todo, el Uno-Bien participa de y

⁴⁹ Plotino, *Enéada V-VI*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998, pp. 146, 157-158.

en todas las cosas, solo es necesario saber ver y contemplar para alcanzarlo. Lo divino es presencia total, habita en el interior de los seres; la vida, luego entonces, es una fuerza dinámica y continua que está-ahí, en todos lados como presencia total y unidad constante. Impulso infinito al cual todo va y del que todo viene. La muerte es una entrega a la totalidad y no hay porque temerla; por otro lado, el mal es un instrumento para alcanzar el Uno-Bien:

Y hay males que son provechosos para los mismos que los padecen, como son la pobreza y la enfermedad, mientras que la maldad produce algo provechoso para el conjunto, convirtiéndose en escarmiento ejemplar y redundando en múltiples provechos, pues nos hace vigilantes y despierta la inteligencia y la conciencia de los que forman un frente contra los caminos de la maldad y nos hace, en fin, aprender cuán excelente cosa es la virtud comparada con los males que padecen los malvados. No es que los males sucedan por ese motivo, pero ya hemos dicho que, puesto que sucedieron, la Razón se sirve aun de ellos debidamente. Ahora bien, eso es propio de una potencia grandísima, el poder hacer buen uso aun de los males y el ser capaz de utilizar los seres carentes de forma para dar origen a nuevas formas⁵⁰.

El mal, desde el neoplatonismo plotiniano, es el resultado de nuestras decisiones, una forma que realizamos a partir de mezclar las formas divinas pero ya que siendo originadas y partes del todo, se aprovechan como prueba para templar el ánimo e impulsarnos al bien. El mal y su experiencia permiten que se identifique y valore con más entusiasmo el bien, es necesario en tanto prueba saludable, escenario adverso que nos incita al bien, puesto que nadie se regocija del mal y quien lo hace no sabe mirar. Así, el mal es impulso hacia el bien, es un móvil que despierta a la consciencia para que se active y comience su ascenso interior al bien. Bajo estas consideraciones se hace patente preguntar por la felicidad en esta forma tan peculiar de entender la filosofía, ya que la felicidad es justo lo que procura el neoplatonismo plotiniano, como toda filosofía que se desarrolla en la época helenística.

Explicemos nosotros, desde el principio, en qué creemos que consiste la felicidad [...] quienes afirman que la felicidad se halla en la vida racional, no se dan cuenta de que, al no ponerla en la vida en general, presuponen de hecho que la felicidad ni siquiera es vida. [...] Ahora bien, si la buena vida compete a quien está rebosante de vida -esto es, a quien no le falta un punto de vida-, la felicidad competirá sólo a quien esté rebosante de vida. Porque éste es a quien competirá lo más excelente, supuesto que, en los seres, lo más excelente es el vivir realmente, o sea, la vida perfecta. [...] el hombre posee una vida perfecta pues que posee no sólo la vida sensitiva, sino también el raciocinio y la inteligencia verdadera, es manifiesto aun por otras consideraciones. Pero ¿la posee como cosa distinta de él? No. ni

⁵⁰ Plotino, *Enéadas III-IV*, Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2008, p.56.

siquiera es hombre en absoluto si no posee esta vida en potencia o en acto; y del que la posea en acto, decimos que es feliz [...]—¿Cuál es, pues, el bien propio de este hombre? —Pues él mismo es para sí mismo el mismo bien que posee. El Bien trascendente es causa de su bien inmanente y es bien en otro sentido, estando presente a él de otro modo. Una prueba de que esto es verdad es que quien se halla en ese estado no busca otra cosa. ¿Qué podría buscar? De las cosas inferiores, ninguna, y la mejor de todas ya la tiene consigo. La vida de quien posee semejante vida se basta, pues, a sí misma, y si uno es virtuoso, se basta a sí mismo para la felicidad y para la consecución del bien. Porque no hay bien alguno que no posea⁵¹.

La felicidad es una vida intensa que contempla el mundo o la naturaleza con inteligencia. Hay en Plotino, así, una felicidad devenida de la lucidez, que se vive desde la consciencia y es comunión con el mundo. Una felicidad que se intensifica al ocuparse del Yo-mundano, el cuerpo vivo que habita el cosmos y por medio del cual contemplo lo exterior que me arrojará a lo interior, al Yo-consciencia en el que todo se unificará. Como en Platón, se trata de trascender, pero no hacia otro mundo, sino a una vida mejor o más feliz, contemplativa y asequible aquí y ahora porque nos habita, subyace en nuestro interior. El neoplatonismo plotiniano es un paganismo, un misticismo que exige consciencias despiertas, vidas filosóficas contemplativas del mundo, activas, existentes, mortales pero felices.

Ante esta escuela, el pensamiento de Camus se nos revela de manera casi total. En él, que desgraciadamente hemos reducido al absurdo o a la rebelión⁵², se

⁵¹ Plotino, *Enéada I-II*, Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2008, pp. 243-247.

⁵² La mayoría de estudios que versan sobre Albert Camus posan su análisis en los conceptos de absurdo y rebelión. Cfr. AAVV, *La felicidad y lo absurdo: Albert Camus en el centenario de su nacimiento*, Tusquets, México, 2013, Alfonso López Quintas, *Literatura Francesa del Siglo XX*, RIALP, Madrid, 2016; Alice Kaplan, *Looking for The Stranger*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016; Amiot, *Albert Camus et la Philosophie*, PUF, Paris, 1997, Ana Rosa Pérez Ransanz y Antonio Zirión Quijano, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM, México, 1981, Ángel Ramírez Medina, *La filosofía Trágica de Albert Camus*, Analecta Malacitana, Málaga, 2001, Denis Salas, *Albert Camus: La juste révolte*, Michalon, Paris, 2002, Emmanuelle Anne Vanborre, *The Originality and Complexity of Albert Camus's Writings*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 2012; Edward J. Hughes, *The Cambridge companion to Camus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007; John Foley, *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*, Routledge, Stocksfield U.K, 2008; Joseph Majault, *Camus: révolte et liberté*, Éditions du centurion, Paris, 1965; Joseph McBride, *Albert Camus: philosopher and litterateur*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 1992; Juvenal Vargas Muñoz, *Albert Camus: el tránsito del absurdo a la rebelión*, UAEMéx, Toluca, 2013, Luis Antonio Calderón Rodríguez, *Albert Camus: o la vigencia de una utopía*, Universidad de Caldas, Colombia, 2004, Mario Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, Ediciones Huracán, Puerto Rico, 1981, Oliver Gloag, *Albert Camus a very short introduction*, Oxford Press, Oxford, 2020; Phillip Thody, *Albert Camus*, Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 1993; Raymond Gay-Crosier et Agnès Spiquel-Courdille, *Les Cahiers de l'Herne: Camus*, Éditions de L'Herne, Paris, 2013; Raymond Lichet, *Lire*

percibe un pensamiento de la unidad que en sus inicios enuncia: “On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans.”⁵³ Camus entiende que el pensamiento no se reduce a una razón matemática o lógica que exige pruebas empíricas y experiencias científicas en sentido positivista, porque ha aprendido una verdad en Plotino que permeará en toda su obra: existe una razón estética frente a esa razón lógica. Partiendo de la verdad nietzscheana de que existe una Grecia pesimista, sórdida y trágica, visible a partir de lo dionisiaco (Arquíloco, Esquilo, Sófocles), al lado de una Grecia optimista y racional o apolínea (Homero, Sócrates, Eurípides), Camus supone que todo el helenismo participa del supuesto de que el hombre puede explicar desde su interior al cosmos y su destino, justificando así estéticamente su existencia. Esta explicación que justifica la existencia necesariamente requiere del conocimiento de las cosas, del desarrollo de un saber del mundo. Camus señala que en Plotino, como en Grecia y todo el helenismo,

that conception of reason, being based on contemplation, inscribes itself in an aesthetic: as well as a religious thought, the philosophy of Plotinus is the point of view of an artist. If things are explained it is because things are beautiful. But that extreme emotion which seizes the artist before the beauty of the world, is transported by Plotinus into the intelligible world. He admires the universe to the detriment of nature. “All that is here below comes from there, and exists in greater beauty there.” It is not the appearance for which Plotinus searches, but rather that wrong side of things which is his paradise lost. And of that solitary landscape of the sensible, each thing here below becomes the living reminder. Which is why Plotinus describes the intellect in a sensual fashion. His reason is living, material, and moving like a mixture of water and light⁵⁴.

La razón plotiniana origina un pensamiento de artista, trabaja con imágenes, constituye un saber que asimila lo que ve con lo que siente y así, lo piensa en tanto se le devela en la consciencia. Camus observa que Plotino no busca ni entiende que el mundo sea aparente y habría que fugarse de él para encontrar la verdad,

Camus, Hachette, Paris, 1969; Rosa de Diego, *Albert Camus*, Síntesis, Madrid, 2006, Rubén Maldonado Ortega, *Absurdo y rebelión una lectura de contemporaneidad en la obra de Albert Camus*, Uninorte, Barranquilla, Colombia, 2008; Samantha Novello, *Albert Camus as a political thinker*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 2010. Casi nada se señala con respecto a su etapa de textos como *El revés y el derecho*, *Bodas*, *El verano*, que si bien no responden a una misma época, si a un mismo tema: la unidad.

⁵³ Camus, *Carnets I*, Gallimard, París, 1962. P. 23. En la edición de Alianza, p. 458, Tomo I.

⁵⁴ Albert Camus, *Between Plotinus and Saint Augustine*, translated with a postscript by David Rathbone, extraído de: https://www.academia.edu/11350881/Albert_Camus_Between_Plotinus_and_Saint_Augustine

sino que el alma es parte del Uno-Bien, de la verdad misma que no se busca sino en el interior y desde las imágenes que nos dota el mundo. Para Camus, en su interpretación de Plotino, la filosofía es un enseñar a mirar, no un fugarse del mundo; las apariencias, problema heredado por la filosofía presocrática, y abordado con mayor intensidad por el idealismo de Platón, en el neoplatonismo plotiniano, no son algo de lo cual tengamos que desprendernos, sino otro lado de las cosas, o como Camus prefiere, el revés del mundo que necesariamente oculta en su interior un derecho. Filosofar es aprender a ver con la mirada, aprender a mirar las apariencias en su revés y su derecho, haciendo del conocimiento una evolución hacia el interior, hacia la unidad de nosotros mismos con el mundo. El saber filosófico es un despertar de la consciencia a la unidad del revés y el derecho de las cosas; un ejercicio práctico donde la intuición y el pensamiento activan su mirada, su sensibilidad que participa directamente del mundo. Camus encuentra en Plotino un estetismo que invita al hombre a hacerse estéticamente en y con el mundo, haciendo del conocer y el pensar un constante evolucionar de la creatividad en tanto re-visión de las imágenes del mundo que nos unifican con el todo o, como lo hemos señalado anteriormente, con el Revés y el derecho del Uno-Bien.

Precisamente el primer texto publicado de Albert Camus se titula *El revés y el derecho*, y en sus páginas se manifiestan los dos lados del mundo equiparables a las dos Grecia (oscuridad y luz), así como a las dos razones o mundos plotinianos. Camus unifica, partiendo de Plotino, el sentir y la razón que habitan en un mundo que es oscuro y carece de razones y en el cual podemos encontrar sentido a partir de lo que se padece. El revés y el derecho son la luz y la oscuridad de la vida misma, y como Plotino, Camus quiere ambas:

C'est moi-meme que je trouve au fond de l'univers. Moi-meme, c'est-a-dire cette extreme émotion qui me délivre du décor. [...] Á cette heure, tout mon royaume est de ce monde. Ce soleil et ces ombres, cette chaleur et ce froid qui vent du fond de l'air: vais-je me demander si quelque chose meurt et si les hommes souffrent puisque tout est écrit dans cette fenêtre où le ciel déverse sa plénitude á la recontre de ma pitié. Je peux dire et je dirai tout á l'heure que ci que compte c'est d'être humaine et simple. Non, ce qui compte, , c'est d'être vrai et alors tous s'y inscrivent, l'humanité et la simplicité. Et quand donc suis-je plus vrai que lorsque

je suis le monde? Je suis comblé avant d'avoir désire. L'éternité est là et moi je l'espérais. Ce n'est plus d'être heureux que je souhaite maintenant, mais seulement d'être conscient⁵⁵.

Vale la pena señalar que en Plotino el ascenso al interior conduce al Uno-Bien, una especie de divinidad que, bajo la mirada de San Agustín, es la Verdad o Dios (*in interiore hominem habitat veritas*). Para Camus es hacia una consciencia despierta y estética que de ahora en adelante, siempre inmanente, querrá unificarse con el mundo pero encontrará una serie de condiciones para congratularse en ello; más aún, hará de su razón estética una razón ética y es justo ahí donde se desarrolla todo el pensamiento filosófico de Camus, siempre posado en la razón estética plotiniana, tal cual lo señala en sus Carnets:

Reprendre travail sur Plotin 49.

Thème: la Raison plotinienne.

1) La Raison - le concept n'est pas univoque.

Intéressant de considérer son jeu dans l'histoire à un moment où elle doit s'adapter ou périr.

Reprendre travail sur Plotin 49.

Thème: la Raison plotinienne.

1) La Raison - le concept n'est pas univoque.

Intéressant de considérer son jeu dans l'histoire à un moment où elle doit s'adapter ou périr.

Cf. Diplôme.

C'est la même raison et ce n'est pas la même.

C'est que deux raisons:

l'une éthique,

l'autre esthétique.

Creuser : l'image plotinienne comme le syllogisme de cette raison esthétique.

L'image comme la parabole: cet essai pour couler l'indéfinissable du sentiment dans l'indéfinissable évident du concret.⁵⁶.

Camus ve la filosofía como Plotino, para ambos es un pensar por imágenes que además narran y enseñan moralmente a partir de los sentimientos y emociones humanas de las que Camus querrá llenarse desesperadamente en toda su

⁵⁵ Albert Camus, *Ouvres*, Quarto Gallimard, Paris, 2018. La traducción por editorial Alianza, tomo I, p. 65. dice: "Es a mí mismo a quien encuentro en el fondo del universo. Yo mismo, es decir, esta emoción extrema que me libera del decorado [...] A esta hora, todo mi reino es de este mundo. Este sol y estas sombras, este calor y este frío que viene del fondo del aire: ¿voy a preguntarme si algo muere y si los hombres sufren, puesto que todo está escrito en esta ventana en la que el cielo derrama la plenitud yendo al encuentro de mi piedad? Puedo decir, y lo diré ahora mismo, que lo que importa es ser humano y sencillo. No, lo que importa es ser verdadero, y entonces todo se da en ello naturalmente: la humanidad y la sencillez. ¿Y cuándo, pues, soy más verdadero que cuando soy del mundo? Me siento colmado antes de haber deseado. La eternidad está ahí y yo la esperaba. Lo que yo deseo ahora no es ser feliz, sino tan solo ser consciente."

⁵⁶ Cfr. Albert Camus, *Carnets I*, Gallimard, París, 1962. Pp. 125-126. En *Obras completas I*, Alianza, Madrid, p.526.

existencia. Es necesario señalar también que de esta exigencia de unificar consciencia y mundo heredada de Plotino, nacerá el absurdo pero, como Camus no se cansó de decirlo, siempre como punto de partida, es decir, un nivel de la consciencia del mundo que se desarrollará y evolucionará en la rebelión y, finalmente en la solidaridad o némesis; es decir, Camus como Plotino, ve la filosofía como un evolucionar, como un sistema donde la consciencia y la vida caminan en distintos niveles, tal cual lo veremos en los siguientes apartados.

2.2 SAN AGUSTÍN

Hemos señalado de manera sucinta la influencia y aporte que tuvo Plotino para Camus y su obra, a partir de ello podemos conjuntar lo visto en el capítulo uno con esta visión pagana y griega que Camus tiene de la existencia, así, podemos ya vislumbrar un poco la concepción de una ontología camusiana⁵⁷. No obstante, hay otros dos pensadores relevantes para Camus que es importante tratar en tanto también son definitivos para la correcta comprensión de la obra camusiana: San Agustín y Jean Grenier. En este apartado nos ocuparemos de San Agustín.

Una de las biografías más interesantes dentro del mundo de la filosofía es, sin lugar a dudas, la de San Agustín, ya que, de entrada, él mismo la redacta en sus *Confesiones*. El texto es una búsqueda de Dios, hace de la existencia el necesario devenir que urgentemente busca a Dios porque se sabe en el caos, sin amor, sin belleza, sin verdad. Dedicado en su juventud al placer y al dispendio, a grado tal de tener un hijo por el que nunca veló, Agustín de Hipona comienza a acercarse al maniqueísmo⁵⁸ pero no encuentra razones suficientes para el problema que, una vez convertido mediante el bautismo (alrededor de sus 25 o 30 años), le aqueja: ¿cuáles son las pruebas de la existencia o los lugares donde Dios se muestra? Es decir, la pregunta de Agustín es por el camino para llegar o encontrar a Dios; así, con la insuficiencia del maniqueísmo, deprimido, Agustín se acerca al escepticismo y al gnosticismo⁵⁹; no obstante, conoce un texto, hoy perdido, de Cicerón que le

⁵⁷ La ontología camusiana vería un ser que siendo confronta la luz y la oscuridad, el revés y el derecho de la existencia, manifestando así un mirar la unidad de las cosas que luego se separará, generando el absurdo, tal cual lo veremos más adelante. Cfr. Capítulo 3 y 4 de este trabajo.

⁵⁸ El maniqueísmo es una doctrina creada por el sacerdote persa Mani, que vive en el siglo III y se hizo llamar a sí mismo Paracleto, este término designa al hombre que debe llevar al cristianismo a su estadio perfecto. La doctrina consiste en concebir dos principios: el de la luz o el bien, y el de las tinieblas o el mal, que al mismo tiempo habitan en el alma del hombre: la parte corpórea por el mal, la otra luminosa por el bien. El hombre debe hacer valer la parte luminosa por encima de la corpórea a partir de tres actos: 1) abstención de alimentos animales y discursos impuros; 2) abstención de propiedades y trabajo; 3) abstención de matrimonio y concubinato. Cfr. Henri-Charles Puech, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Siruela, Madrid, 2006.

⁵⁹El escepticismo que aquí mentamos es el de la escuela que tiene sus orígenes en Pirrón de Elis, luego se desarrollaría por algunos académicos como Cárneades y llega al médico romano Sexto empírico. Sus postulados consisten en manifestar que no hay condiciones necesarias para discernir las cosas y establecer un saber, por ello, la actitud que debe asumirse es la suspensión del juicio

cambió la vida, justo ahí encontrará un nuevo método para descubrir la verdad: la filosofía. Cicerón significa para Agustín el entrar en uno mismo para purificar la razón y así, encontrar la verdad:

En el curso de mis estudios me encontré con un libro de un autor llamado Cicerón, cuyo estilo casi todos admiran, no así su espíritu o intención. El libro se titula *Hortensius* y es una exhortación a la filosofía. Este libro cambió mi visión de la vida. Y También cambió mis súplicas hacia ti, oh Señor, y me proveyó de una esperanza y aspiraciones nuevas. [...] La palabra griega filosofía significa "amor a la sabiduría", y aquellas páginas del *Hortensius* me inflamaban en ella. Hay quienes se sirven de la filosofía para seducir a otros, coloreando y ofuscando sus errores con nombre tan grande, suave y honesto. Pero la mayoría de los que abusaron de ella en tiempo de Cicerón y antes de él quedan consignados y descubiertos en este libro. En él se pone de manifiesto aquel saludable aviso de tu espíritu por medio de tu buen y piadoso siervo: «Mirad que nadie os esclavice, mediante la falacia de una filosofía fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo, porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad.»⁶⁰

Posteriormente, y a partir de la lectura de Platón, San Agustín entiende que la verdad es asequible vía la interiorización. Ahí, en su interior, habita la verdad y la bondad, la belleza y la justicia, por ello es necesario trascender el cuerpo, ir de lo exterior a lo interior y escuchar al intelecto. Este es el camino para llegar a Cristo y en esto radica la importancia o significación de la conversión, porque evidentemente no se trata de otra cosa más que virar el intelecto, voltear las ideas en el interior para ver ahí su divinidad, a Dios mismo revelado en toda su grandeza. La conversión en San Agustín es, así, intelectual, porque es el intelecto quien descubre e interpreta la encarnación de Cristo como un camino hacia la verdad, en tanto Cristo es Dios hecho hombre precisamente por el amor a su creación. De esta suerte, el cuerpo es, como en Platón, materia que debe ser trascendida con amor, se debe ir hacia el intelecto tal cual lo sugería Plotino, pero no ya para encontrar lo uno-bien, sino para llegar a Dios. San Agustín dice:

¿Por qué te perviertes y sigues a tu carne? Que se convierta ella y te siga. Lo que sientes a través de ella es parte del todo tuyas son las partes, y tú te deleitas con ellas y no conoces el todo. Para tu desgracia los sentidos del cuerpo han recibido el justo límite para comprender una sola parte del universo. Pero si tus sentidos corporales pudieran captar la totalidad, entonces querrías que pasara todo lo que existe al presente, para, de esta manera, apreciar

(epojé), o la indiferencia. Víctor Brochard, *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires, 2005. El gnosticismo es el nombre bajo el cual se agrupan una serie de personajes y posturas sincréticas que tienen una visión abstracta de la realidad y la intención de transformar la nueva fe del cristianismo en un conocimiento de tintes filosóficos, una gnosis. Cfr. *Los gnósticos*, 2 tomos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1983.

⁶⁰ San Agustín, *Confesiones*, Alianza, Madrid, pp. 74-75.

con más deleite la visión de conjunto. Por los sentidos corporales percibimos lo que hablamos y no queremos que las sílabas paren, sino que vuelen para que otras vengan y así poder captar el conjunto. Sucede lo mismo con las partes de un todo: no todas están presentes al mismo tiempo, pero, si pudieran sentirse a la vez, agradecerían más todas juntas que cada una por separado. Pero mucho mejor que todas ellas es el que las hizo, nuestro Dios. Él no pasa, porque no hay que nada que pueda ocupar su lugar. Si te agradan las cosas del mundo, alaba a Dios en ellas y vuelve tu amor hacia su Hacedor, a fin de que en las mismas cosas que te agradan no le desagrades a él. Y, si te agradan las almas, ámalas en Dios, porque también ellas son mudables y sólo adquieren estabilidad permaneciendo en él. De no ser así, siguen su curso y perecen.⁶¹

San Agustín retoma la interioridad plotiniana y hace del cuerpo un lugar necesario que debe ser trascendido para completar la total conversión hacia Dios. Esta conversión es un voltear la mirada hacia el hacedor de todo y, una vez vueltos hacia él, congratularse en lo que a él le congratula. Por este hecho San Agustín pretende orientar al hombre y salvarlo acercándolo, como sucedió con él, a Cristo. Es así que en uno de los momentos claves de la filosofía, San Agustín plantea de manera directa la cuestión antropológica en filosofía, preguntando por su naturaleza, la del hombre en general y la de Dios.

Luego me dirigí a mí mismo y me pregunté: <<¿quién eres tú?>>

-Un hombre-respondí.

Tengo cuerpo y alma, el uno exterior, la otra interior. ¿Por cuál de estos debí yo de buscar a mi Dios? Por los cuerpos que van desde la tierra al cielo ya le había buscado, lanzando los rayos mensajeros de mis ojos hasta donde podían alcanzar. Pero es mejor el interior, pues, a esta parte interior mía, traen sus mensajes los sentidos corporales. Como a árbitro y juez le entregan las respuestas que traen desde el cielo y desde la tierra de cuanto se contiene de ellos, cuando dicen: <<No somos Dios>> y <<Él nos ha hecho>>. El hombre interior es el que conoce estas cosas, valiéndose de su exterior. Yo, el hombre interior, conozco estas cosas. Yo, el alma, las conozco a través de los sentidos de mi cuerpo.

Pregunté, finalmente, a esta gran máquina del mundo acerca de mi Dios, y me respondió:

-No soy dios, soy una hechura suya [...] y es que las cosas no responden a los que simplemente preguntan, sino a los que tiene capacidad para juzgar [...] Dicho de otra manera: la belleza habla a todos, pero solo la captan los que comparan este mensaje recibido por los sentidos exteriores con la verdad interior. Pues la verdad me dice: << Tu Dios no es el cielo, ni la tierra, ni cosa corporal alguna>>. Y esto mismo dice su propia naturaleza. Todos pueden ver que la mole es menor en la parte que en el todo. De lo que deduzco que mi alma es la mejor parte de mí, porque- a ti te lo digo, alma- tú mueves la mole de tu cuerpo, dándole vida, cosa que ningún cuerpo puede dar a otro. Y Dios es todavía mucho más: es la vida de tu vida.⁶²

⁶¹ San Agustín, *Op. Cit.*, pp. 104-105.

⁶² San Agustín, *Op. Cit.*, pp. 264-265.

San Agustín, como Plotino, supone la existencia de lo divino dentro del Hombre, de ahí que establezca que el ser humano se sienta vacío⁶³ y busque con qué llenarse, pero si se decanta por el cuerpo y los deleites materiales, jamás podrá convertirse y mirar con el alma, con los ojos del intelecto o, de mejor manera, con la divinidad interior. Dios es la verdad y bondad originaria, de él se desprenden todas las cosas, es el creador de todo, el hombre al pensar, sentir y amar, descubre la verdad inmutable, necesaria y eterna que necesita para llenar su vacío. Ahora bien, vale la pena subrayar que para pensar, sentir y amar, el hombre requiere no solo del mundo material, sino de su alma, de algo más allá de la experiencia fugaz, requiere lo trascendente y/o absoluto. En otras palabras, al experimentar lo que se piensa o ama, no pensamos o amamos solo lo corporal-material, sino que entran en juego emociones y sensaciones que se padecen, se vivencian; son estas condiciones las que Dios pone a nuestra disposición para llegar a él. Lo que esto significa es que a Dios no se llega solo mediante la razón fría y calculadora, sino mediante la Fe. No se llega Dios por causa-efecto, desmontando el principio y fin de los fenómenos que acaecen en el mundo, antes bien, Dios se manifiesta como verdad existencial, Dios se vive al sentirse, no al pensarse. El hombre accede a la ciudad de Dios que está más allá del tiempo debido a que va de lo exterior a lo interior, o de lo interior a lo superior. Se busca en el mundo a Dios y se va a su ciudad interiorizándose, atendiendo a los sentidos y a la memoria, facultades que Dios otorga al hombre para llegar a él. No se busca la ciudad de Dios fuera del hombre, sino dentro y por medio de la fe, que precisamente nace desde dentro del Hombre. La distinción radica en que la ciudad del Hombre, con leyes inventadas por su corto ingenio, apegada a los bienes mudables y materiales que contingentemente dejan de ser, implica necesariamente la búsqueda de lo permanente, de lo que es, de esa ciudad interior eterna e inmutable, la Ciudad de Dios.

El hombre es un compuesto de cuerpo y alma; el primero no posee significación constitutiva, la segunda es el componente más alto y digno, superior al cuerpo en

⁶³ San Agustín es el primero en hablar de un vacío en el hombre en un sentido existencial; posteriormente lo hará Pascal, un asiduo lector del santo de Hipona. Cfr. Pascal, *Pensamientos*, Valdemar, Madrid, 2005.

tanto lo anima y forma con él unidad. El alma es así la sustancia que debe dominar al cuerpo y que participa de las facultades divinas, ya que en ella está el Yo como realidad indudable de la consciencia que no es otra cosa más que la interioridad manifiesta.

Hay además de mi otra facultad por la que no solo doy vida a mi cuerpo, sino que le da el poder de percibir las cosas por los sentidos. Dios me dio esta facultad cuando ordenó a mis ojos no oír sino ver, y a mis oídos no ver sino oír. Y así los demás sentidos según su localización y función. Yo, el alma, sola y única, realizo todas estas diferentes funciones por medio de los sentidos. Pero he de traspasar también esta facultad mía de sentir, que también poseen el caballo y el mulo, pues lo mismo que yo sienten por medio del cuerpo.

8. He de trascender, pues, esta es mi naturaleza, para ascender como por escalones al que me hizo. El primer paso es de la memoria, campo grande y palacio maravilloso, donde se almacenan los tesoros de innumerables y variadísimas imágenes acarreadas por los sentidos. En ella se almacena cuanto pensamos –acrecentando, disminuyendo o variando de cualquier modo, lo adquirido por los sentidos- y cualquier otra cosa confiada a la memoria y que a(ún no ha sido tragada y sepultada por el olvido. Una vez allí, pido a la memoria que me traiga lo que quiero. Algunas cosas se presentan al momento; otras tengo que buscarlas durante más tiempo y sacarlas como de unos escondrijos más secretos. Otras, se presentan como en tropel y cuando quiero buscar otra cosa se me ponen delante, como diciendo: <<¿Somos por ventura nosotras las que buscas?>> yo las aparto de mi memoria con la mano del corazón, hasta que se hace claro lo que quiero y salta desde su escondite a mi vista. [...] En la memoria todo esta almacenado de forma concreta y según su propia categoría. Todo tiene su propia puerta de entrada, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, que entran por la vista.[...] No están las imágenes de las cosas, sino las cosas mismas. Yo sé, en efecto, lo que es la gramática, la dialéctica y las diferentes categorías de preguntas. Todo lo que sé de ellas está, ciertamente, en mi memoria, pero no como una imagen retenida de una cosa, cuya realidad ha quedado fuera de mí. [...] Descubrimos así que aprender las cosas-cuyas imágenes no captamos con los sentidos-, equivale a verlas interiormente en sí mismas tal cual son, pero sin imágenes, es un proceso del pensamiento mediante el que recogemos las cosas que ya contenía la memoria de manera indistinta y confusa [...] en otras palabras, cuando se han dispersado, he de poder recogerlas de nuevo para poder conocerlas. Tal es la derivación del verbo cogitare, que significa pensar. Pues en latín el verbo cogo (recoger, coger) dice la misma relación a cogito (pensar, cogitar) que ago (mover) a agito (agitar) [...] la palabra cogito queda reservada a la función del alma. Se emplea correctamente solo cuando se aplica cogitari a lo que se recoge (colligitur), es decir, lo que se junta (cogitar) no en lugar cualquiera, sino en el alma. [...] Grande es el poder de la memoria. Algo que me horroriza, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el alma. Y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida siempre cambiante, multiforme e inabarcable. Aquí están los campos de mi memoria y sus innumerables antros y cavernas, llenos de todas clases imposibles de contar. [...] todo lo que esta en la memoria se halla también en el alma [...] trascenderé, pues, la memoria para llegar a aquél Dios que me hizo distinto de los cuadrúpedos y más sabio que las aves del cielo. Trascenderé, pues, la memoria para encontrarte a ti, mi verdadero Bien y mi suavidad segura. Pero ¿dónde me llevará tu búsqueda? ¿Dónde encontrarte? Si te encuentro fuera de mi memoria, es que me he olvidado de ti. ¿Cómo, entonces, podré encontrarte si ya no me acuerdo de ti?⁶⁴

La memoria, el cogito, la consciencia, la subjetividad que San Agustín ha descubierto, se manifiesta real y pensante, pero sobretodo, dubitativa. Es a partir

⁶⁴ San Agustín, *Op. Cit.*, pp. 265.266, 269-270, 270-272, 277-278.

de la duda que se trasciende, porque la duda es justo el hueco, el vacío que tiene el hombre y debe ser llenado con algo que ya lo habita en la memoria pero de lo cual no es consciente: Dios. El Yo, la consciencia, la subjetividad agustiniana, trasciende el tiempo y lo material, se yergue como alma intemporal abierta a lo absoluto y, mejor aún, se manifiesta facultada para buscar intencionalmente la verdad, encontrarla y vivirla. Naturalmente, esta verdad es eterna e inmutable, inmaterial e inmortal; es así, el Verbo, el *Logos*. Si Dios se hizo carne en Cristo, el hombre debe hacer lo inverso, ir de la carne al Verbo, inaugurando así una teodicea y una historia que implicaría realizar el traslado de la ciudad de hombres material y contingente, hacia la ciudad de Dios eterna e inmutable.

En ese trayecto el hombre reconoce su libre albedrío, su libertad que dios le otorga y que es el origen del mal porque no se elige a Dios, sino al pecado, consistente en oscurecer al alma, la consciencia y, así, negar la omnipresencia divina. El mal es una equivocación que implica el detrimento de la consciencia de Dios en el hombre; es decir, el pecado es el olvido de Dios por el hombre⁶⁵, la culpa es así de carácter ontológico y gnoseológico, no solo ético, ya que la libertad es condición intrínseca a nuestro ser y afecta de manera directa nuestro conocer, nuestro querer, y más aún, juega un papel decisivo en la existencia que, como hemos visto líneas atrás, para San Agustín es el trayecto de lo material a lo espiritual, de lo mundano a lo divino. Superar el mal es justo ir a dios, interiorizarse y congratular la vida según el interior divino que nos habita.

Esta es la filosofía agustiniana que Camus ve y supone el tránsito de un cristianismo sin fundamento a una doctrina metafísica que integra una razón griega, que además busca verdades mundanas y existenciales, va de una fe ciega que supone la encarnación de Dios y, aún más, hace de la existencia humana un don dado por dios. Hablamos de que la existencia es la gracia que dios nos ha concedido para salvarnos, porque se dramatiza la vida al desenvolverse con el libre albedrío. Para

⁶⁵ Así lo podemos vislumbrar en el Génesis y su explicación del pecado original. Cuando Eva toma y come el fruto prohibido, lo hace omitiendo u olvidando las instrucciones de Dios. Cfr. *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, pp. 12-15.

Camus la existencia, en cierta medida, es también un trayecto que requiere interiorización, toma de consciencia del mundo con el cual parece divorciado, lo que genera un vacío, una carencia de sentido. Pero a diferencia del santo de Hipona y más cerca del paganismo plotiniano, Camus no exige fe, ni Dios, ni gracia o favores divinos, sino el confrontamiento constante de esta consciencia con el mundo. Camus ve en Agustín el primer teórico metafísico de un cristianismo que no podía explicar a un dios encarnado y que al hacerse cuerpo participa de la imperfección humana, pero esta visión, resume Agustín, se aborda por pecado, en tanto no se deja iluminar la razón por la Fe. Justo eso es lo que hace San Agustín, iluminar con la luz de la fe cristiana a la razón griega, tal y como señala Camus:

It is in this way that we can understand how it was that the Alexandrian 'word' had served Christian thought without harming it. Looking at Saint Augustine, one can understand all the labors of the evolution of Christianity: making Greek reason more and more flexible and incorporating it into its structure, but in a domain where it is inoffensive. Beyond this domain, obligation to it defers to other authority. In this respect Neoplatonism serves for Saint Augustine as a doctrine of humility and faith. His role in the evolution of Christianity was to help make Reason more supple⁶⁶.

La razón estética, que en Grecia convive con la razón ética y lógica generando una racionalidad desde la ambigüedad que abarca tanto la luz como la oscuridad, se abandona para darle paso a una fe y una razón que se olvidan de la oscuridad y solo buscan la luz. En otro rubro, Camus también descubre en san Agustín no solo al primer metafísico cristiano con sentido griego, sino al primer gran teórico de la fe que hace de la existencia un trayecto de conquista, de búsqueda, y del hombre un ser necesitado de respuestas que no solo mediante una razón lógica habrá de encontrar, tampoco con la fe, tal y como lo mostrará el Padre Paneloux en la novela *La peste*⁶⁷. Camus encuentra en San Agustín, además, la insuficiencia de la razón humana para dotar de sentido su existencia desde la racionalidad lógica; es decir, Camus encuentra en Agustín el fundamento teórico para formular el absurdo.

⁶⁶Albert Camus, *Between Plotinus and Saint Augustine*, translated with a postscript by David Rathbone, extraído de: https://www.academia.edu/11350881/Albert_Camus_Between_Plotinus_and_Saint_Augustine

⁶⁷ Cfr. Capítulo 3, apartado 3 de este trabajo, ahí se analiza la actitud del padre Paneloux quien, en un primer momento cree en Dios y hace ver la peste como un castigo divino, pero luego ve morir a un niño y se convierte, descrea de Dios y muere.

Aunado a ello, también, se vislumbra en el santo de Hipona, una metafísica que no escapa del mundo, sino que exige al hombre una toma de consciencia de sí mismo y de su interioridad. Naturalmente y como lo hemos subrayado antes, esto Camus también lo halla en Plotino, y se adecua más a ese paganismo y a esa razón griega que San Agustín empapa de Fe.

Hemos observado hasta aquí que Camus le debe mucho a su *Diplomé* de estudios superiores sobre Plotino y San Agustín, porque Camus retoma lo que será el fundamento y los temas centrales de su pensamiento: la existencia, el estetismo, la unidad conciencia-mundo, la gracia y el sentido de la existencia; con ellos construirá lo que supone conceptos muy precisos y una filosofía de la existencia, tal y como veremos más adelante, no sin antes revisar otro pensamiento determinante para Albert Camus y su filosofar: Jean Grenier.

2.3 JEAN GRENIER

Uno de los autores más relevantes en la vida y la obra de Albert Camus, a decir del propio autor es a quien le dedica el premio Nobel de 1957, el profesor Jean Grenier. ¿Qué aprendió Camus de Grenier? ¿Por qué la admiración? Las respuestas se encuentran en el prólogo de uno de los textos clave en la formación de Albert Camus: *Las islas*. Ahí, de la mano del propio Camus leemos:

Personalmente, no me faltaban dioses: el sol, la noche, el mar... Pero son dioses de goce; llenan, por lo tanto vacían. En su única compañía, los hubiera olvidado por el goce mismo. Necesitaba que me recordaran el misterio y lo sagrado, lo finito del hombre, el amor imposible, para que pudiera volver un día a mis dioses naturales con menos arrogancia. De este modo, no le debo a Grenier certidumbres que no podía ni quería darme. Le debo por el contrario una duda que no terminará nunca, y que me ha impedido, por ejemplo, ser un humanista en el sentido que hoy se lo entiende, quiero decir un hombre cegado por cortas certidumbres. Desde el primer día he admirado y querido imitar ese temblor que corre en *Las islas*.⁶⁸

Camus, nacido en Argel, a orillas del mediterráneo, de espíritu griego, amante del mundo, con sus dioses que más bien parecen dones terrestres, no duda de su lugar en el mundo ni de los placeres que le habitan, y es justo el texto de Grenier quien le asoma e incita a suponer que los frutos de la tierra habrán de perderse. Antes que nada, y a decir del propio Grenier, tenemos que considerar que Camus aprendió de él a hablar de sí mismo, lo que significa que la construcción filosófica no era un discurso que se pensara en privado y se quedase en secreto, sino que se hacía público por medio de las publicaciones y, más importante todavía, hablaba de uno mismo, de los padecimientos, avatares y sufrimientos experimentados en carne propia, tal y como lo señala el propio Grenier:

Lorsque certains élèves, devenus étudiants et inscrits dans la classe de « première supérieure préparatoire » consentaient à écrire, je m'efforçais de leur proposer un thème et de faire paraître leurs écrits dans des publications locales et je pensais que ce serait un encouragement pour eux de voir paraître au grand jour ce qu'ils avaient composé en secret. La publication était à mon sens un stimulant. Ce devait être aussi un révélateur car on ne se connaît pas tant qu'on ne s'est pas exprimé. Je ne pouvais avoir d'illusion sur la valeur intrinsèque de ces écrits qui était forcément inégale. Cependant, il n'est pas indifférent que, parmi d'autres, Albert Camus ait écrit sur Bergson, et par suite, sur la philosophie en général. Il a pensé en me connaissant, et en voyant que j'écrivais, que l'on pouvait « écrire ». Jusque-là il n'avait connu que des hommes intelligents et cultivés pour la plupart, mais qui gardaient leurs idées pour eux et qui, lorsqu'ils se mettaient à publier, ne parlaient que de

⁶⁸ Albert Camus, prefacio para Jean Grenier, *Las islas*, Ediciones del medio Día, Buenos Aires, 1967. P.10.

choses d'intérêt général ou historique. À coup sûr il faut faire preuve d'une grande hardiesse pour parler de soi-même ; je m'en rendais compte le premier, sans pouvoir m'empêcher de le faire. Il s'est trouvé que j'ai servi d'exemple⁶⁹.

Camus aprendió el atrevimiento de hacer una filosofía desde la propia carne con Grenier, pero un texto de la autoría de este último lo impactó sobremanera: *Las islas*. Este libro es la manifestación no solo de una duda existencial que vacía la consciencia para acercarse al mundo de manera más sensual y estética, sino que reflejan la soledad pascaliana del hombre⁷⁰, pero más allá de la fe o el amor, en el puro desprendimiento que devora y angustia. *Las islas* de Grenier sugieren habitar la soledad en el desasimiento, inmersos en la luz mediterránea para poner la existencia en epojé, una suspensión capaz de ver los paisajes del mundo y llenarse con ellos.

Esta es la clase de música que me embriagaba cuando me la repetía, caminando en las noches de Argelia. Me parecía entrar en una tierra nueva, que me había sido abierto por fin uno de esos jardines clausurados por altos muros que a menudo bordeaba, de los que no alcanzaba más que un perfume de invisibles coprifoliáceas, y con los que soñaba mi pobreza. No me equivocaba. En efecto, se me abría un jardín de incomparable riqueza; acababa de descubrir el arte. Algo, alguien, se agitaba oscuramente dentro de mí, y quería hablar.⁷¹

Camus, a partir de la duda que le provoca Grenier, se abre al arte, y es justo lo que hará con su vida, una obra artística, una existencia que se crea a sí misma mientras experimenta mundo. Pero este arte, o esta visión artística de la vida devenida de *Las islas* y que impulsó a escribir a Camus, se dirige a experiencias sencillas que se alejan de academicismos o conceptos rebuscados para centrarse en revelaciones de lucidez surgidas por el puro vivir en el desasimiento, experimentando con la consciencia abierta y vacía el mundo.

De esta manera, el primer apartado del texto, titulado *La atracción del vacío*, muestra la vacuidad del cosmos a partir de la contemplación de algún paisaje, esta contemplación implica entender que lo que se ve es inmenso y, así, en esa

⁶⁹ Jean Grenier, *Albert Camus*, NRF Gallimard, 1968, p.21.

⁷⁰ La soledad pascaliana del hombre es aquella que consiste en saberse sin Dios y, por ello, un ser hueco carente de sentido y, por tanto, miserable. Cfr. Pascal, *Pensamientos*, Valdemar, Madrid, 2005.

⁷¹ Albert Camus en Jean Grenier, *Op cit.*, pp. 10-11.

inmensidad del mundo, se asoma la nada, y más aún, el carácter ilusorio de las cosas:

Seis o siete años. Recostado a la sombra de un tilo, mientras contemplaba un cielo casi sin nubes, vi como ese cielo se tambaleaba y era devorado por el vacío. Esa fue mi primera impresión de la nada, y sucedía-con igual intensidad- a la de una existencia rica y plena. [...] no tenía ante mí un desmoronamiento, sino un vacío. En este agujero enorme, todo, absolutamente todo, corría el riesgo de desaparecer. Desde esa fecha empecé a reflexionar acerca de la escasa realidad de las cosas. [...] El carácter ilusorio de las cosas me fue confirmado también por la vecindad y frecuentación asidua del mar. Un mar que tenía flujos y reflujos, siempre en movimiento como lo es en Bretaña, donde deja al descubierto en ciertas bahías una extensión que el ojo no alcanza a abarcar. ¡Qué vacío! Rocas, barro, agua...Puesto que todo vuelve a ser puesto en tela de juicio cada día, nada existe.⁷²

La nada, la consciencia del vacío, deviene de experimentar y percibir la infinitud del cielo y el inabarcable océano; ahí, entre ambas inmensidades, muy al estilo de Pascal⁷³, Grenier se percibe vacío, un hueco que nada puede más que de las cosas mismas y de sí. De esta manera, la no-existencia de las cosas a partir de la duda, a partir de cuestionar por qué las cosas son, no da lugar a mundos ideales o trascendentales, sino a una consciencia despierta y suspendida en el mundo, sin ningún punto de referencia que la ancle a un universo que fluye y parece como el mar, sin permanencia alguna. Hablamos de que Grenier supone la vacuidad del mundo a partir del devenir: no hay permanencia, solo la nada, el constante flujo hacia la nada que hace consciente al hombre de una existencia finita y trágica en tanto búsqueda de asideros, de absolutos, de permanencias que no están. ¿Cómo entonces existir?

Entro en el juego, busco en lo efímero un absoluto que no está; en lugar de silencio y desdén, mantengo en mí un tumulto. Es cruel tener que elegir entre dos marcas de lapicera: la mejor no es forzosamente la más cara; y la menos buena puede ser de mucho uso porque es diferente; no existe lo mejor y lo menos bueno: existe lo que es bueno en determinado momento, y lo que resulta bueno en otro. La perfección, lo sé, no es de este mundo, pero desde que se entra en el mundo, desde que se acepta figurar en él, se está tentado por el demonio más sutil, el que susurra al oído: ya que estás vivo, ¿por qué no vivir? ¿Por qué no obtener lo mejor? Entonces vienen las carreras, los viajes... Pero ¿qué momentos más hermosos que aquellos en que el deseo está cerca de ser satisfecho?

No es raro que la atracción del vacío lleve a una carrera, y que-por así decir- se salte a la pata coja de una cosa a la otra. El miedo y la atracción se entremezclan, se avanza y se huye al mismo tiempo; quedarse en un lugar es imposible. Sin embargo llega un día en que

⁷² Jean Grenier, *Op. Cit.*, pp. 20-21.

⁷³ Pascal establece que el Hombre, en medio de la grandeza infinita y la pequeñez igual de infinita a la que no puede acceder, es una caña pensante. Cfr. Pascal, *Ibidem*.

ese perpetuo movimiento resulta recompensado: la contemplación muda de un paisaje basta para cerrar la boca al deseo. Al vacío sucede inmediatamente lo pleno⁷⁴.

Se existe con verdades a la altura de la ocasión y, aún todavía, lo más cerca de satisfacer los deseos, aunque seamos presas de la atracción por el vacío. Esto significa que el Hombre no puede aspirar existencialmente a verdades absolutas que jamás puedan ser debatidas en tanto certezas inamovibles, más bien al contrario, las verdades humanas son fugaces y parciales, en dado caso, de la misma condición que aquel que las ostenta, el Hombre. Es decir, las verdades son mortales, terrenales e imperfectas. Sin lugar a dudas, Camus aprendió de Grenier a mirar la vacuidad del mundo y, aun así, invitar a existir con verdades a la altura del hombre que, además, conscientes del devenir hacia la muerte de todas las cosas, busca dotar de sentido la existencia. Camus también encontró en Grenier la confrontación de la consciencia con el mundo y el silencio del mismo ante las inquietudes humanas. Un existir trágico que se sabe finito en un mundo sin sentido, eso se asoma en Grenier e indudablemente Camus desarrollará en toda su obra.

El segundo apartado de *Las islas* se titula *El gato Mouloud*, este es uno de los textos más extensos incluidos en el libro y da cuenta de las experiencias alrededor de la libertad y de la muerte. El gato de Grenier es la excusa, o más bien la experiencia, que da pauta al profesor de Camus para reflexionar sobre la distancia que existe entre un animal que no pregunta por nada a su alrededor y el mundo que habita, lo que no origina una incomodidad o una presencia disruptiva del gato en su entorno, ya que no pone en tela de juicio la familiaridad de sí mismo con su contexto, hay así, un maridaje entre el gato y el cosmos que no existe entre el hombre y el mundo justo porque se posee un consciencia que pregunta por qué.

Lo quiero: él anula esa distancia que a cada despertar renace entre el mundo y yo. Al crepúsculo, esa hora angustiosa en que el día gasta sus últimas fuerzas, llamaba al gato a mi lado para calmar mi inquietud. ¿A quién se la hubiera confiado? “Dame seguridad-le decía- la noche se acerca y con ella se levantan mis espectros familiares: tengo miedo. Tres veces: cuando cae la noche, cuando me duermo, y cuando me despierto. Tres veces lo que creía logrado me abandona...Tengo miedo de esos momentos que abren una puerta al vacío; cuando la noche que llega busca ahogarte, cuando el sueño te devora, cuando en

⁷⁴ Jean Grenier, *Op. Cit.*, pp. 23-24.

medio de la noche sacas la cuenta de lo que eres, cuando piensas en lo que no está. El día te engaña, pero la noche no tiene decorado". Mouloud calla con obstinación. Posaba en él la mirada y su presencia me devolvía la confianza (una presencia que lo contenía todo). [...] Soy yo quien lo mira, y me encanta verlo llenar su papel con una precisión de movimientos que no deja lugar a ningún vacío. En todo momento está entero en su acción. [...] Esa plenitud, cuando me vuelvo hacia mí, me entristece. Me siento Hombre, quiero decir: un ser mutilado. [...] Están tan contentos de ser hombres como Mouloud de ser gato. Pero Mouloud tiene razón y ellos están equivocados. Porque él hace lo que tiene que hacer, y en cambio su posición -la de ellos- es insostenible. Querría convencerlos: no tenemos nada que hacer y nuestra posición es insostenible.⁷⁵

El hombre no se sostiene en el mundo, su existencia exige gestos aparentes, hipocresía y comedia, los del gato no, él actúa por convicción y, sin duda, no hay incoherencias en su existencia. El gato está maridado con el mundo, su existencia no des-coincide con el entorno, todo en él es acomodo, orden entre lo que es y lo que habita; más todavía, el gato en su simple estar no cuestiona nada en el mundo porque existe en carne y hueso, sin ideas, sus preocupaciones son más bien ocupaciones vitales y entonces, Grenier entiende que la inutilidad de la existencia humana, para sobrevivirse, necesita tareas inútiles:

Uno se pregunta cómo es posible tener el atrevimiento de interesarse por un gato, y si el tema es digno de un hombre pensante y razonante, que vive en los problemas y tiene ideas políticas, religiosas, etc. Ideas, Dios mío! Y sin embargo el gato existe. Y esa es la diferencia entre él y aquellas ideas. [...] Esa erudición en materia tan fútil no me disgustaba. En el momento en que creía que la vida humana era una locura, y el mundo un vapor sin consistencia, nada podía convenirme más que un profundo estudio sobre un tema frívolo. Eso ayuda a vivir, a sobrevivirse. Si se quiere soportar los días por venir, nada mejor que encarnizarse por varias horas en una tarea cualquiera. Renan consultaba su diccionario de hebreo todas las mañanas, y eso lo consolaba de vivir. No creo que los estudios puedan tener otro interés. Todo lo que se aprende es despreciable, pero no lo es el juego que nos permite esperar el fin.⁷⁶

Existir es realizar esfuerzos inútiles y sobrevivirse para finalmente morir. Ahora bien, sobrevivimos sólo para esperar la muerte que nos devuelve a la nada. En ese sentido, Grenier narra que la muerte de su gato le mostró la adecuación del cadáver al mundo, en tanto adoptaría cualquier forma a donde fuese, deshaciéndose lentamente, unificándose en la paz y la vida universal.

⁷⁵ Jean Grenier, *Op. Cit.*, pp. 30-33.

⁷⁶ Jean Grenier, *Op. Cit.*, pp. 42, 44-45. Estas líneas son imprescindibles para entender a Camus, ya que justo por ello rescata la figura de Sísifo, en tanto es el personaje mitológico que existe humanamente porque es condenado a realizar un esfuerzo inútil. Cfr. Capítulo 3, apartado 2 de este trabajo.

Las islas Kerguelen un apartado más del texto, es una reflexión sobre la afirmación de la existencia aún a sabiendas de la irrealidad de las cosas y de la muerte o la carencia de esperanza. Todo ello a partir de la apreciación de una vertiginosa pendiente que en su punta manifiesta total ausencia de vida. El texto concluye con lo siguiente:

Pero en esta misma miseria, entre pruebas que se considera imposible soportar, en el momento en que se duda de todo empezando por uno mismo, en ese momento precisamente, es que se toma contacto con una realidad que nos alivia. El pensamiento de que estamos condenados a vivir solos, a morir solos, descorazona; la obligación de llevar a cabo tareas absurdas nos subleva; y cuando nos hemos refugiado en el secreto y la pobreza, sin buscar los fáciles efectos que los rusos han extraído del knut y de Siberia, comprendemos que hace falta brindarse a las inspiraciones por las humillaciones.⁷⁷

En estas líneas se puede apreciar con claridad que Grenier concibe al Hombre como un ser condenado a vivir entre tareas inútiles y absurdas, pero más allá de esa condición miserable, el Hombre se inspira y existe muy a pesar de sus humillaciones⁷⁸.

Las islas afortunadas son nuevamente un llamado a la apreciación del mundo para la comprensión de la fragilidad de la existencia humana. Grenier parte de la premisa de que aquello que nos colma con su belleza abre en nosotros un vacío enorme que nos brinda una lucidez radical cuya mirada incita a pensar nuestra pequeñez, nuestra podredumbre. No obstante, Grenier concede que la suprema felicidad consiste en alcanzar las cimas de lo trágico entendido como el reconocimiento del sufrimiento. La pequeñez e insignificancia de nuestra existencia, con la lucidez trágica, se habrá de contentar con gozar, sufrir y expresarse, ya que es justo ahí, en esta expresión del goce o del sufrimiento, donde el arte habrá de manifestarse al decir sí al dolor, al sufrimiento, a la existencia.

Me parece que la suprema felicidad para algunas almas (a las que no puedo sino admirar) no se separa de lo trágico: es la cima de lo trágico. En el instante en que el tumulto de una pasión llega al paroxismo, en ese preciso momento, se hace un gran silencio en el alma [...] Se percibe que un segundo después de ese instante la vida va a regresar -pero entre tanto

⁷⁷ Jean Grenier, *Op. Cit.*, p. 68.

⁷⁸ De esta manera, Grenier está perfilando, casi por completo, la imagen del Hombre que Camus retoma en *El Mito de Sísifo*. Cfr. Capítulo 3, apartado 2 de este trabajo.

está suspendida de algo que la sobrepasa infinitamente. ¿Qué? No sé. [...] donde reinan perpetuamente el sol y el mar, hay que concentrarse con gozar, con sufrir y expresarse. [...] millares de hombres estaban como yo, reteniendo la respiración y diciendo: Sí. Y pensaba que si el mundo sensible no es sino un ligero tejido de apariencias, un velo de quimeras cambiantes que rasgamos al llegar la noche y que nuestro dolor trata en vano de barrer, hay sin embargo hombres que, primeros en el sufrimiento, reforman ese velo reconstruyen esas apariencias, y hacen reaparecer la vida universal que sin ese impulso cotidiano se agotaría como un manantial perdido en los campos⁷⁹.

La isla de Pascua va en la misma línea: pensar la isla como un desasimiento, un aislarse, un quedarse solo para sentir el cuerpo en su vacuidad. El apartado titulado *Una India imaginaria*, transpone la razón hindú de misticismo y liberación que implica hacerse uno con el mundo sin que importe ya la muerte o las preocupaciones mundanas, con la razón griega más fría, calculadora y lógica; Grenier supone una cultura espiritual que nos unifique sin ideologías políticas o morales con el mundo, asequible mediante una muerte filosófica que exige la ruptura de lo real para unirse con el mundo, tal cual lo vimos con Plotino.

Los Hindúes protestan contra Sócrates. A este le preocupaba la moral. A ellos no les interesa sino lo que un occidental consideraría como sueños. Rechazan deliberadamente las cosas de este mundo, no quieren oír hablar de ambición ni de reforma. De Buena gana un brahmán diría que “la política no vale una hora de preocupación”. Para él, la política no es ni siquiera un oficio inferior: es una ocupación detestable porque desvía al hombre de su fin único: la cultura espiritual. [...] Plotino distingue dos muertes: la muerte natural y la muerte filosófica, que puede preceder a la muerte natural. La muerte filosófica es la meta del hindú. Poco importa pues la obra, porque solo cuenta la dirección del espíritu. Se ha roto una ligazón con lo real, se anuda otra con el mundo. Imaginemos el disgusto progresivo por lo que denomina mundo, luego esta supresión de la eterna dualidad de la vida y la muerte, y finalmente la iluminación.⁸⁰

Iluminarse a partir de la muerte filosófica; es decir, alcanzar la luz mediante la aceptación de la oscuridad y el complemento de la dualidad Vida-Muerte; es así, como se encarna lo absoluto que es la inteligencia misma que comulga con todo. Es justo esta una visión que, tanto de Plotino como de Grenier, Camus retomará para alcanzar la dicha: unificar la vida con la muerte, ser consciente de la luz y la sombra, decir sí a una existencia que envejece y muere en la carencia de sentido pero que busca y vive la felicidad de los cuerpos, del mundo. Los últimos dos

⁷⁹ Jean Grenier, *Op. Cit.*, pp. 76-78.

⁸⁰ Jean Grenier, *op. Cit.*, pp. 109,112.

apartados de *Las islas* remarcan la necesidad humana de encontrar paraísos terrenales para alcanzar felicidad física, natural e irresistible.

Finalmente, el propio Grenier nos hace ver lo que sus Islas, sus aislamientos, influyeron en su estudiante:

Aussi quand la question se pose de savoir dans quelle mesure la pensée d'Albert Camus est redevable à la mienne, il est difficile de répondre. Il y a des thèmes généraux qui caractérisent une époque : après la guerre de 1914 un afflux romantique ressuscita les thèmes éternels de la solitude, de la mort et du désespoir. Les Iles (c'est-à-dire les Isolements) ne faisaient que reprendre le motif de l'île déserte dans laquelle se trouve l'homme selon Pascal : « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme... j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître où il est et sans moyen d'en sortir. » C'est une vision du monde qui parut à Albert Camus désespérante et inadmissible parce qu'elle ne laissait aucun recours à l'homme. Si : elle n'excluait pas le recours à la religion et à la société, à une foi et à un espoir, mais elle en faisait mention sans insister, l'acquiescement à des vérités consolantes appartenant à un domaine privé dans lequel il était interdit de pénétrer à ceux qui n'en avaient pas la clef, tandis que s'étalait au grand jour le spectacle de la misère humaine. S'il existait une porte de sortie (et le mot serait juste dans ce cas), c'était dans un ravissement causé par le contact d'un instant avec quelque chose d'impossible à nommer et qui devait être à la fois la Nature et plus que la Nature. Par un chemin plus proche de celui de Montaigne ou des Romantiques que de celui de Pascal ou de Dostoïevski, l'on passait de l'angoisse à la délivrance, sans que « l'humain » entrât en considération. J'entends ici par « humain » ce qui a priori ne comporte ni métaphysique ni surnaturel. Ma porte de sortie donnait sur le non-humain. [...] C'est ce que souligna un jour Albert Camus dans un entretien qu'il eut avec moi à la R.T.F. : « Jean Grenier, dit-il, n'est pas un humaniste. » Ce qui signifiait : « Il désespère de l'homme et cherche le salut ailleurs. » Lui, par contre, ne voulait explorer que « le champ du possible » et son œuvre est déchirante par son accent d'humanité. Mais n'avait-elle pas commencé par être bouleversante par sa soif d'absolu ? Il n'y avait pas opposition entre sa première démarche de révolte pure et son appel à l'espoir (titre de la collection qu'il dirigeait), mais il avait suivi un chemin qui l'avait conduit du non au oui et il s'en était expliqué. [...] Un humaniste ? Je croyais pourtant l'être par l'attachement qui était le mien aux lettres classiques, aux langues anciennes, à la culture que pourrait désirer avoir quelqu'un d'étranger au monde moderne, aux sciences modernes, aux techniques. Mais je restais attaché d'autre part à « un arrière-monde ». J'avais le sentiment d'être « ailleurs » par la partie essentielle de mon être, alors même que je vivais « ici », de coïncider quelques rares fois avec l'intemporel alors que je vivais dans le « maintenant » [...] Camus avait donc tous les droits de se dire un humaniste. Il n'avait en vue que l'homme, il ne parlait que de lui ; son horizon était celui de la vie humaine, si limitée dans le temps et si riche aussi de désirs insatisfaits et d'amours condamnées. Si l'héroïsme et la sainteté avaient un grand sens pour lui, c'était chez des hommes qui n'en tiraient aucun éclat. Que fût possible un autre monde, une autre vie, n'était pas exclu pour lui. Comment se prononcer sur l'inconnaissable ? Il suffisait pour lui que ce fût inimaginable pour qu'il repoussât la tentation d'y penser⁸¹.

⁸¹Jean Grenier, *Albert Camus*, NRF Gallimard, 1968, p.22-26.

De esta manera podemos observar y entender que Camus retoma de Grenier la duda por el existir y el ansia de ser mundanamente feliz, cargando una consciencia que se confronta con el mundo y que, al hacerlo, se encuentra en silencio, sin respuestas, deviniendo sin absolutos, trágicamente destinada a vivir para morir exigiendo respuestas. Camus no aprendió a dudar con Descartes, sino con Grenier; más aún, de este último, también aprendió a afirmar la existencia aunque esté inmersa en la tragedia y, aún mas, comprendió que la filosofía se vive, se padece, se experimenta cotidianamente al ver un paisaje, al relacionarse con las mascotas, al subir una pendiente, al vivir simple y llanamente con una lucidez extrema. Estos serán motivos centrales en todas y cada una de las etapas de la filosofía y la obra de Camus; mismas que constituyen un pensamiento sólido y con una carga ontológica muy marcada, tal cual lo veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3 EL PENSAMIENTO DE ALBERT CAMUS

Hemos analizado en los capítulos anteriores el concepto de existencia desde tres autores distintos con la finalidad de mostrar cuál y cómo ese concepto llega a Camus en el ámbito filosófico; en el segundo capítulo hemos revisado tres autores fundamentales en el desarrollo del pensamiento de Camus. Ahora, ya visto el concepto que Camus retomará y también tres de sus máximas influencias, toca analizar la manera en que el Nobel del 57 trabaja el concepto para desarrollar una obra muy específica, concibiendo una antropología filosófica o, mejor aún, una filosofía de la existencia que se sostiene de una metafísica, una estética y una ética en tres ideas: lo absurdo, la rebelión y la medida.

3.1 UNIDAD

Señala Albert Camus en su prólogo al texto *El revés y el derecho*:

Les essais qui sont réunis dans ce volume ont été écrits en 1935 et 1936 (j'avais alors vingt-deux ans) et publiés un an après, en Algérie, à un très petit nombre d'exemplaires [...] je sais que ma source est dans L'Envers et l'Endroit, dans ce monde de pauvreté et de lumière où j'ai longtemps vécu et dont le souvenir me préserve encore des deux dangers contraires qui menacent tout artiste, le ressentiment et la satisfaction⁸².

Camus sabe y declara abiertamente que su obra se condensa en estos, sus primeros ensayos de juventud, en los cuales se develan los principios filosóficos que luego se desarrollarán en los textos más reconocidos del autor. Y es que *El revés y el derecho*, más allá de sus alcances literarios, da cuenta de la particular visión mediterránea o griega que Camus desarrolla en toda su obra, y que parte de la premisa de conocer o reconocer tanto la serenidad como el tormento de la existencia, la luz y la sombra que implica el vivir. De ahí precisamente el hecho de que nuestro autor trabaje, alrededor de las páginas de este texto, temas como la miseria, la muerte, la angustia, la nada o el hastío, pero siempre frente al sol, el mar,

⁸²Albert Camus, *Ouvres*, Quarto Gallimard, Paris, 2018. Pp. 95-96. La traducción por editorial Alianza, tomo I, en las pp. 13-14.

la plenitud existencial y la fraternidad humana. Camus busca el equilibrio, la unidad entre el lado oscuro de la existencia y su contraparte, la luminosidad vital⁸³.

De esta manera, el primer ensayo que nos presenta *El revés y el derecho* titulado *La ironía*, nos expone tres casos: el primero de una anciana que luego de superar una enfermedad que le hizo pensar iba a morir, se le paraliza el lado derecho del cuerpo y es abandonada por sus familiares una noche porque irían al cine, concibe así una esperanza en Dios:

Tout le monde était prêt. On s'approchait de la vieille femme pour l'embrasser et lui souhaiter un bon soir. Elle avait déjà compris et serrait avec force son chapelet. Mais il paraissait bien que ce geste pouvait être autant de désespoir que de ferveur. On l'avait embrassée. Il ne restait que le jeune homme. Il avait serré la main de la femme avec affection et se retournait déjà. Mais l'autre voyait partir celui qui s'était intéressé à elle. Elle ne voulait pas être seule. Elle sentait déjà l'horreur de sa solitude, l'insomnie prolongée, le tête-à-tête décevant avec Dieu. Elle avait peur, ne se reposait plus qu'en l'homme, et se rattachant au seul être qui lui eût marqué de l'intérêt, ne lâchait pas sa main, la serrait, le remerciant maladroitement pour justifier cette insistance. Le jeune homme était gêné. Déjà, les autres se retournaient pour l'inviter à plus de hâte. Le spectacle commençait à neuf heures et il valait mieux arriver un peu tôt pour ne pas attendre au guichet. Lui se sentait placé devant le plus affreux malheur qu'il eût encore connu : celui d'une vieille femme infirme qu'on abandonne pour aller au cinéma. Il voulait partir et se dérober, ne voulait pas savoir, essayait de retirer sa main. Une seconde durant, il eut une haine féroce pour cette vieille femme et pensa la gifler à toute volée. Il put enfin se retirer et partir pendant que la malade, à demi soulevée dans son fauteuil, voyait avec horreur s'évanouir la seule certitude en laquelle elle eût pu reposer. Rien ne la protégeait maintenant. Et livrée tout entière à la pensée de sa mort, elle ne savait pas exactement ce qui l'effrayait, mais sentait qu'elle ne voulait pas être seule. Dieu ne lui servait de rien, qu'à l'ôter aux hommes et à la rendre seule. Elle ne voulait pas quitter les hommes. C'est pour cela qu'elle semit à pleurer⁸⁴.

Camus manifiesta aquí la ambivalencia de la existencia: por un lado una anciana, por otro un joven, pero más allá de las edades, lo que se revela es la falta de

⁸³ Cfr. Aidan Hobson, *Albert Camus and education*, Sense publishers, Rotterdam, 2017; Alan J. Clayton, *Étapes d'un itinéraire spirituel Albert Camus de 1937 à 1944*, Lettres modernes, Paris, 1971; Brent C. Sleasman, *Albert Camus: Philosophy of Communication*, Cambria Press, New York, 2011; Christine Margerrison, *Ces forces obscures de l'âme" Women, race and origins in the writings of Albert Camus*, Rodopi, Amsterdam, 2008; Christine Margerrison, Mark Orme and Lissa Lincoln, *Albert Camus in the 21st Century A Reassessment of his Thinking at the Dawn of the New Millennium*, Rodopi, Amsterdam, 2008; David Ohana, *Albert Camus and the critic of violence*, Sussex Academic Press, United Kingdom, 2016; Leo Pollman, *Sartre y Camus Literatura de la existencia*, Gredos, Madrid, 1973, pp. 161-166. También Paul Viallaneix, *Le Premier Camus / Ecrits de jeunesse d'Albert Camus*, Gallimard, Paris, 2017; Ramin Jahanbegloo, *Albert Camus The Unheroic Hero of Our Time*, Routledge, New York, 2020.

⁸⁴ Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 105-106. La traducción de Alianza: pp. 27-28

esperanza en la soledad, la ausencia de dios y la angustia que ambas condiciones traen consigo. La anciana es presa de la sordera de Dios, clama por respuestas pero no las obtiene y, entonces, es atacada por la angustia que consiste en desesperar y dejarse devorar por la soledad. El segundo caso es más simple, se reduce a manifestar la inutilidad del hombre en su senectud, el silencio que se le exige a un anciano porque su existencia es ya inútil:

Son plaisir commandait une fin et l'attention de ses auditeurs déclinait. Il n'était même plus amusant ; il était vieux. Et les jeunes aiment le billard et les cartes qui ne ressemblent pas au travail imbécile de chaque jour. Il fut bientôt seul, malgré ses efforts et ses mensonges pour rendre son récit plus attrayant. Sans égards, les jeunes étaient partis. De nouveau seul. N'être plus écouté: c'est cela qui est terrible lorsqu'on est vieux. On le condamnait au silence et à la solitude. On lui signifiait qu'il allait bientôt mourir. Et un vieil homme qui va mourir est inutile, même gênant et insidieux. Qu'il s'en aille. À défaut, qu'il se taise : c'est le moindre des égards. Et lui souffre parce qu'il ne peut se taire sans penser qu'il est vieux⁸⁵.

Finalmente, el tercer caso de esta primera parte de *El revés y el derecho*, nos expone a la familia del propio Camus: una abuela con sus hijos, el menor de ellos casi mudo, la hija disminuida y dos nietos. La abuela es la imagen de la autoridad y el dominio que, aprovechando las visitas, pregunta a su nieto menor si prefiere a su madre o a ella, a sabiendas de la reprimenda de contradecirla, el niño siempre responde que a la abuela, pero con el corazón encogido por la madre. La abuela muere, pero su muerte no justifica ninguno de sus actos, Camus concluye:

La belle vérité. Une femme qu'on abandonne pour aller au cinéma, un vieil homme qu'on n'écoute plus, une mort qui ne rachète rien et puis, de l'autre côté, toute la lumière du monde. Qu'est-ce que ça fait, si on accepte tout ? Il s'agit de trois destins semblables et pourtant différents. La mort pour tous, mais à chacun sa mort. Après tout, le soleil nous chauffe quand même les os⁸⁶.

La ironía, título para el primer ensayo de *El revés y el derecho*, está justamente ahí, en el hecho de reconocer una verdad: lo único que compartimos es la muerte, pero cada quien vive y muere a su manera, padeciendo la vida y, aun así, a sabiendas de esta verdad, existe el sol; en otras palabras, frente a una anciana paralizada y abandonada, frente a un viejo que solo busca ser oído porque en su silencio se sabe

⁸⁵Albert Camus, *op. Cit.*, p. 107. La traducción de Alianza, p. 29.

⁸⁶Albert Camus, *op. Cit.*, p. 110. La traducción de Alianza, p.33.

inútilmente condenado a morir, frente a una abuela autoritaria que muere, el sol y su luz habrán de iluminarlo todo. Por un lado la muerte que nos condena a una oscura mortaja; pero por el otro un mundo luminoso en el que se vive para morir, y en medio, la ironía como verdad desnuda: vivimos pero habremos de morir mientras el mundo sigue su curso iluminado por el sol. Se devela así la ironía en un sentido metafísico y existencial porque no hay maldad o causticidad en el hecho de reconocer las oposiciones, los casos opuestos del todo que es la existencia.

El segundo ensayo de *El revés y el derecho* lleva por título *Entre sí y no*, narra un recuerdo de Camus en el barrio pobre de Argel con su madre:

Il y a longtemps qu'elle n'a plus de chagrin. Elle a oublié son mari, mais parle encore du père de ses enfants. Pour élever ces derniers, elle travaille et donne son argent à sa mère. Celle-ci fait l'éducation des enfants avec une cravache. Quand elle frappe trop fort, sa fille lui dit : « Ne frappe pas sur la tête. » Parce que ce sont ses enfants, elle les aime bien. Elle les aime d'un égal amour qui ne s'est jamais révélé à eux. Quelquefois, comme en ces soirs dont lui se souvenait, revenue du travail exténuant (elle fait des ménages), elle trouve la maison vide. La vieille est aux commissions, les enfants encore à l'école. Elle se tasse alors sur une chaise et, les yeux vagues, se perd dans la poursuite éperdue d'une ramure du parquet. Autour d'elle, la nuit s'épaissit dans laquelle ce mutisme est d'une irrémédiable désolation. Si l'enfant entre à ce moment, il distingue la maigre silhouette aux épaules osseuses et s'arrête : il a peur. Il commence à sentir beaucoup de choses. À peine s'est-il aperçu de sa propre existence. Mais il a mal à pleurer devant ce silence animal. Il a pitié de sa mère, est-ce l'aimer ? Elle ne l'a jamais caressé puisqu'elle ne saurait pas. Il reste alors de longues minutes à la regarder. À se sentir étranger, il prend conscience de sa peine. Elle ne l'entend pas, car elle est sourde. Tout à l'heure, la vieille rentrera, la vie renaîtra : la lumière ronde de la lampe à pétrole, la toile cirée, les cris, les gros mots. Mais maintenant, ce silence marque un temps d'arrêt, un instant démesuré. Pour sentir cela confusément, l'enfant croit sentir dans l'élan qui l'habite, de l'amour pour sa mère. Et il le faut bien parce qu'après tout c'est sa mère⁸⁷.

Camus encuentra en este recuerdo una lección filosófica de grandes alcances: ahí, en medio de un cuarto pobre con una madre a la que ama y es consciente de ello por primera vez, en esa sencillez de no poseer materialmente mucho, entre el temor a la abuela y sus castigos radicales, entre la oscuridad de la noche en la miseria, se devela el sentido profundo del mundo que consiste en que la vida, la existencia, es un sí y un no, un enigma que se nos devela al confrontar la luz y la sombra, el amor y el temor, la vida y la muerte. Ambos lados son reflejo de la esperanza y el hastío de vivir que unificados abren una lucidez que exige indiferencia en tanto el mundo

⁸⁷Albert Camus, *op. Cit.*, p. 113. La traducción de Alianza, p 38.

se devela en una absurda sencillez, puesto que todo es claro y los hombres, en nuestros empeños, lo complicamos. Camus concluye:

Ainsi, chaque fois qu'il m'a semblé éprouver le sens profond du monde, c'est sa simplicité qui m'a toujours bouleversé [...] Si ce soir, c'est l'image d'une certaine enfance qui revient vers moi, comment ne pas accueillir la leçon d'amour et de pauvreté que je puis en tirer ? Puisque cette heure est comme un intervalle entre oui et non, je laisse pour d'autres heures l'espoir ou le dégoût de vivre. Oui, recueillir seulement la transparence et la simplicité des paradis perdus : dans une image⁸⁸.

Camus extrae lecciones filosóficas de sus recuerdos que condensan en una sola imagen las contradictorias formas de la existencia, su revés y su derecho. Entre líneas, dice sí a esta ambigüedad y se va perfilando la aceptación a la vida inmersa entre la luz y la sombra, la lucha de contrarios que es la existencia misma.

El tercer ensayo que conforma el texto lleva por título *Con la muerte en el alma*, es una meditación interior de un Yo que se piensa como sujeto y objeto. El ensayo narra las experiencias del propio Camus en dos sitios, Praga con sus cielos grises y fríos, con un idioma adusto que nuestro autor no comprende, lo que le lleva a la desesperación y a la melancolía en el sentimiento tan caro al autor de exilio, de extranjería:

J'arrivai à Prague à six heures du soir. [...] Tout pays où je ne m'ennuie pas est un pays qui ne m'apprend rien. C'est avec de telles phrases que j'essayais de me remonter. Mais vais-je décrire les jours qui suivirent ? [...] je tentais d'adoucir mon angoisse dans toutes les œuvres d'art. Truc classique : je voulais résoudre ma révolte en mélancolie. Mais en vain. Aussitôt sorti, j'étais un étranger [...] Et voici que le rideau des habitudes, le tissage confortable des gestes et des paroles où le cœur s'assoupit, se relève lentement et dévoile enfin la face blême de l'inquiétude. L'homme est face à face avec lui-même : je le défie d'être heureux... Et c'est pourtant par là que le voyage l'illumine. Un grand désaccord se fait entre lui et les choses. Dans ce cœur moins solide, la musique du monde entre plus aisément⁸⁹.

Camus se halla como un Yo que no pertenece al mundo, las cosas se le develan ajenas, las personas, todo, no provoca sino un extrañamiento que lo hace consciente de la no pertenencia al mundo; finalmente, en medio de su extranjería,

⁸⁸ Albert Camus, *op. Cit.*, p. 115. En la traducción de Alianza, p. 41-43.

⁸⁹ Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 118, 119, 120. La traducción de Alianza, pp. 45,47-48.

Camus experimenta una escena que lo inserta de nuevo en el cosmos pero sin perder la consciencia de su exilio:

Dans le hall, le personnel chuchotait. Je montai rapidement les étages pour me trouver plus vite en face de ce que j'attendais. C'était bien cela. La porte de la chambre était à demi ouverte, de sorte que l'on voyait seulement un grand mur peint en bleu. Mais la lumière sourde dont j'ai parlé plus haut projetait sur cet écran [92] l'ombre d'un mort étendu sur le lit et celle d'un policier montant la garde devant le corps. Les deux ombres se coupaient à angle droit. Cette lumière me bouleversa. Elle était authentique, une vraie lumière de vie, d'après-midi de vie, une lumière qui fait qu'on s'aperçoit qu'on vit. Lui était mort. Seul dans sa chambre. Je savais que ce n'était pas un suicide. Je rentra précipitamment dans ma chambre et me jetai sur mon lit. Un homme comme beaucoup d'autres, petit et gros si j'en croyais l'ombre. Il y avait longtemps qu'il était mort sans doute. Et la vie avait continué dans l'hôtel, jusqu'à ce que le garçon ait eu l'idée de l'appeler. Il était arrivé là sans se douter de rien et il était mort seul⁹⁰.

La muerte de un hombre solo que no es un suicida, en un hotel cuyos pasillos a veces están repletos de mujeres hermosas, en un cuarto donde ligeramente entra la luz del día que para Camus es luz de vida, le develan ya un mundo luminoso donde la muerte como la vida transcurren. Es la experiencia del revés, de la muerte metafísica en tanto despertar de la consciencia en un mundo donde habita la muerte, lo sombrío del existir. No obstante, el texto continúa y ahora nos sitúa en Vicenza que es todo lo contrario a Praga: llena de luz, entre cipreses verdes y vidas abundantes. En Vicenza, Camus se reconoce como un ser dispuesto para la felicidad en una tierra que parece hecha para él, capaz de sacar lecciones filosóficas de la pobreza y el sol:

À Prague, j'étouffais entre des murs. Ici, j'étais devant le monde, et projeté autour de moi, je peuplais l'univers de formes semblables à moi. Car je n'ai pas encore parlé du soleil. De même que j'ai mis longtemps à comprendre mon attachement et mon amour [99] pour le monde de pauvreté où s'est passée mon enfance, c'est maintenant seulement que j'entrevois la leçon du soleil et des pays qui m'ont vu naître. [...] dans ces plaines tourbillonnantes au soleil et dans la poussière, dans ces collines rasées et toutes croûteuses d'herbes brûlées, ce que je touchais du doigt, c'était une forme dépouillée et sans attraits de ce goût du néant que je portais en moi. Ce pays me ramenait au cœur de moi même et me mettait [100] en face de mon angoisse secrète. Mais c'était l'angoisse de Prague et ce n'était pas elle. Comment l'expliquer ? Certes, devant cette plaine italienne, peuplée d'arbres, de soleil et de sourires, j'ai saisi mieux qu'ailleurs l'odeur de mort et d'inhumanité qui me poursuivait depuis un mois. Oui, cette plénitude sans larmes, cette paix sans joie qui m'emplissait, tout cela n'était fait que d'une conscience très nette de ce qui ne me revenait pas : d'un renoncement et d'un désintéret.⁹¹

⁹⁰Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 121-122. La traducción de Alianza, p. 50.

⁹¹ Albert Camus, *op. Cit.*, p. 124. En la traducción de Alianza, p. 53-54.

En ese país al que pertenece, a Camus se le devela o experimenta una angustia alrededor de la nada y de la muerte, pero no es ya una angustia que lo subsuma en el nihilismo o la depresión, sino en una alegría por vivir. Es pues un dejar de esperar para ponerse a vivir. Estamos así, en el lado luminoso del existir, en el derecho. Tanto en Praga como en Vicenza, Camus es un sujeto, un yo que se desenvuelve entre el revés y el derecho de las cosas y de su propia existencia; a partir de hallarse ajeno al mundo, viendo a un hombre muerto y luego consciente de un sol luminoso, Camus hace frente al mundo y a la muerte revelando un Yo, un sujeto que reivindica su lucidez mundana sin idealismos mentirosos, de ahí la conclusión camusiana:

je sépare mal mon amour de la lumière et de la vie d'avec mon secret attachement pour l'expérience désespérée que j'ai voulu décrire. On l'a compris déjà, et moi, je ne veux pas me résoudre à choisir. Dans la banlieue d'Alger, il y a un petit cimetière aux portes de fer noir. Si l'on va jusqu'au bout, c'est la vallée que l'on découvre avec la baie au fond. On peut longtemps rêver devant cette offrande qui soupire avec la mer. Mais quand on revient sur ses pas, on trouve une plaque « Regrets éternels », dans une tombe abandonnée. Heureusement, il y a les idéalistes pour arranger les choses⁹².

El cuarto y penúltimo ensayo se titula *Amor a la vida*, narra las experiencias camusianas en un viaje a las Baleares y, una vez más, el joven Camus saca conclusiones filosóficas de ellas:

Car ce qui fait le prix du voyage, c'est la peur. Il brise en nous une sorte de décor intérieur. Il n'est plus possible de tricher - de se masquer derrière des heures de bureau et de chantier (ces heures contre lesquelles nous protestons si fort et qui nous défendent si sûrement contre la souffrance d'être seul). C'est ainsi que j'ai toujours envie d'écrire des romans où mes héros diraient: « Qu'est-ce que je deviendrais sans mes heures de bureau? » ou encore: « Ma femme est morte, mais par bonheur, j'ai un gros paquet d'expéditions à rédiger pour demain. » Le voyage nous ôte ce refuge. Loin des nôtres, de notre langue, arrachés à tous nos appuis, privés de nos masques (on ne connaît pas le tarif des tramways et tout est comme ça), nous sommes tout entiers à la surface de nous-mêmes. Mais aussi, à nous sentir l'âme malade, nous rendons à chaque être, à chaque objet, sa valeur de miracle. Une femme qui danse sans penser, une bouteille sur une table, aperçue derrière un rideau: chaque image devient un symbole. [...]J'étais lucide et souriant devant ce jeu unique des apparences. Ce cristal où souriait le visage du monde, il me semblait qu'un geste l'eût fêlé. Quelque chose allait se défaire, le vol des pigeons mourir et chacun d'eux tomber lentement sur ses ailes déployées. Seuls, mon silence et mon immobilité rendaient plausible ce qui ressemblait si fort à une illusion. J'entrais dans le jeu. Sans être dupe, je me prêtais aux apparences, Un beau soleil doré chauffait doucement les pierres jaunes du cloître. Une femme puisait de l'eau au puits. Dans une heure, une minute, une seconde, maintenant peut-être, tout pouvait crouler. Et pourtant le miracle se poursuivait. Le monde durait, pudique, ironique et

⁹²Albert Camus, *op. Cit.*, p. 125. En la editorial Alianza, p. 55.

discret (comme certaines formes douces et retenues de l'amitié des femmes). Un équilibre se poursuivait, coloré pour-tant par toute l'appréhension de sa propre fin⁹³.

Camus encuentra en el mediterráneo un mundo de apariencias donde la lucidez se despierta para unificarse con ellas, al tiempo en que las considera como ilusiones que esconden tras de sí lo trágico, su fin, la muerte. En esta experiencia doble de lucidez, el premio Nobel instaura una consciencia despierta al mundo y sus apariencias, con la capacidad de saberse finita y destinada al sufrimiento y a la muerte, lo que le lleva a desesperar pero no de manera nihilista o reaccionaria, sino optimista y con sentido:

J'admire qu'on puisse trouver au bord de la Méditerranée des certitudes et des règles de vie, qu'on y satisfasse sa raison et qu'on y justifie un optimisme et un sens social. Car enfin, ce qui me frappait alors ce n'était pas un monde fait à la mesure de l'homme - mais qui se refermait sur l'homme. Non, si le langage de ces pays s'accordait à ce qui résonnait profondément en moi, ce n'est pas parce qu'il répondait à mes questions, mais parce qu'il les rendait inutiles. Ce n'était pas des actions de grâces qui pouvaient me monter aux lèvres, mais ce Nada qui n'a pu naître que devant des paysages écrasés de soleil. Il n'y a pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre.⁹⁴

Desesperar por vivir, para el joven Camus, implica aceptar la muerte y vivir lo más posible entre la experiencia antitética de las apariencias y la muerte, del revés y el derecho, porque ahí, Camus encuentra una relación vital que despierta a la consciencia en una lucidez aguda sobre la vida y la muerte misma. Si bien el ensayo se titula *Amor a la vida*, su trasfondo es la desesperación, el acto de no esperar cómodamente por el sentido de la existencia, sino la exploración de la vida misma en su búsqueda o, como lo veremos más adelante, la constitución del sentido. Es también esta dialéctica del amor y la desesperación por vivir que dan cuenta, una vez más, del revés y el derecho de una existencia lúcida y consciente.

Finalmente, el último ensayo comparte el mismo título que el texto, en él, el autor se encuentra en el mundo librado de sus decorados, con toda la verdad trágica de saberse finito, sin otro destino más que la muerte.

⁹³Albert Camus, *œuvres*, Quarto Gallimard, 2018, pp.127-128. En Alianza, Vol. I pp. 59-60.

⁹⁴ Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 128-129. En Alianza, p. 61.

c'est moi-même que je trouve au fond de l'univers. Moi-même, c'est-à-dire cette extrême émotion qui me délivre du décor. [...] À cette heure, tout mon royaume est de ce monde. Ce soleil et ces ombres, cette chaleur et ce froid qui vient du fond de l'air : vais-je me demander si quelque chose meurt et si les hommes souffrent puisque tout est écrit [124] dans cette fenêtre où le ciel déverse sa plénitude à la rencontre de ma pitié. Je peux dire et je dirai tout à l'heure que ce qui compte c'est d'être humain et simple. Non, ce qui compte, c'est d'être vrai et alors tout s'y inscrit, l'humanité et la simplicité. Et quand donc suis-je plus vrai que lorsque je suis le monde ? Je suis comblé avant d'avoir désiré. L'éternité est là et moi je l'espérais. Ce n'est plus d'être heureux que je souhaite maintenant, mais seulement d'être conscient. Un homme contemple et l'autre creuse son tombeau : comment les séparer ? Les hommes et leur absurdité ? Mais voici le sourire du ciel. La lumière se gonfle et c'est bientôt l'été ? Mais voici les yeux et la voix de ceux qu'il faut aimer. Je tiens au monde par tous mes gestes, aux hommes par toute ma pitié et ma reconnaissance. Entre cet endroit et cet envers du monde, je ne veux pas choisir, je n'aime pas qu'on choisisse.⁹⁵

Se trata ahora de reconocer la luz y la muerte, el revés y el derecho, ya que ello conlleva a mantenerse despierto en una eterna confrontación entre ambos lados que se unifican en la existencia.

Como bien lo hemos podido vislumbrar, Camus, en este primer texto retoma por completo a Plotino, ya que maneja los contrarios que habrán de unificarse para evolucionar hacia una consciencia lúcida. En otras palabras, Camus entiende con Plotino que hay un universo con dos caras, la luz y la sombra, pero ambas se unifican en un mediodía que concientiza de la muerte y empuja a vivir. Camus quiere, como Plotino, aprehender a ver el mundo, cultivar la mirada para observar el revés y el derecho de la existencia para determinar el existir como confrontación de ambos lados y unificarlos. Camus retoma el pensamiento de unidad plotiniano, pero sin necesidad de una trascendencia, ya que en el joven argelino se trata de existir despierto, lúcido, con la mirada consciente de una vida que se acaba. Bajo estas consideraciones, lo que unifica todos los ensayos de *El revés y el derecho* es la herencia plotiniana consistente en contemplar el mundo con inteligencia capaz de provocar o producir felicidad, vía una lucidez que confronta el revés y el derecho, la luz y la sombra de sí mismo y de las cosas. El joven Camus, además, ha encontrado ya, allende a los fundamentos señalados, otros temas que desarrollará en toda su obra, pero siempre apegado a este pensamiento de ambigüedad o tensión de contrarios que se unifican y que ha retomado de Plotino, los temas son:

⁹⁵ Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 151-152. en la edición de Alianza, p. 65.

el exilio, la desesperación, la soledad, el amor y la felicidad. En general, *El revés y el derecho* nos da cuenta del Camus más griego, apegado al mediterráneo y que reconoce una razón estética que piensa por imágenes y desde las propias experiencias que, insistimos, se viven desde una lucidez plotiniana y buscan la unidad, tal cual lo manifiesta aún mejor el segundo texto de la obra camusiana, *Bodas*.

Escrito en 1938, es también una colección de ensayos: *Bodas en Tipasa*, *El viento de Djémila*, *El verano en Argel* y *El desierto*. El primero es un texto poético que revela a Camus su condición de hombre, pero no al estilo moderno, como sujeto pensante capaz de conquistar al mundo para su sometimiento y por medio de su conocimiento, sino como hombre inserto en una tierra llena de altivez y orgullo, donde la carne se engrandece por el sol y el azul del mar que evocan gloria y ternura. Camus encuentra en Tipasa una verdad desnuda y se abandona sin disfraz a su condición humana que lo orilla a vivir y ser feliz:

Tout à l'heure, quand je me jeterai dans les absinthes pour me faire entrer leur parfum dans le corps, j'aurai conscience, contre tous les préjugés, d'accomplir une vérité qui est celle du soleil et sera aussi celle de ma mort. Dans un sens, c'est bien ma vie que je joue ici, une vie à goût de pierre chaude, pleine de soupirs de la mer et des cigales qui commencent à chanter maintenant. La brise est fraîche et le ciel bleu. J'aime cette vie avec abandon et veux en parler avec liberté : elle me donne l'orgueil de ma condition d'homme. Pourtant, on me l'a souvent dit : il n'y a pas de quoi être fier. Si, il y a de quoi : ce soleil, cette mer, mon cœur bondissant de jeunesse, mon corps au goût de sel et l'immense décor où la tendresse et la gloire se rencontrent dans le jaune et le bleu. C'est à conquérir cela qu'il me faut appliquer ma force et mes ressources. Tout ici me laisse intact, je n'abandonne rien de moi-même, je ne revêts aucun masque : il me suffit d'apprendre patiemment la difficile science de vivre qui vaut bien tout leur savoir-vivre. [...] Sur la mer, c'est le silence énorme de midi. [18] Tout être beau a l'orgueil naturel de sa beauté et le monde aujourd'hui laisse son orgueil suinter de toutes parts. Devant lui, pourquoi nierais-je la joie de vivre, si je sais ne pas tout renfermer dans la joie de vivre ? Il n'y a pas de honte à être heureux. Mais aujourd'hui l'imbécile est roi, et j'appelle imbécile celui qui a peur de jouir.⁹⁶

Disfrutar de la vida y no sentir vergüenza de ser feliz es un mandamiento solar que exige un cuerpo capaz de vivirlo todo sin avergonzarse de ello. Camus demuestra

⁹⁶ Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 143-144. La edición de Alianza, pp. 74-75.

así, todo su paganismo⁹⁷, todo su apego al mundo y las lecciones filosóficas que saca de la tierra y, entonces así, consciente de una vida que se acaba en un mundo paganamente hermoso, Camus, como Plotino, exige una razón estética que contemple y sienta el mundo, que piense sus experiencias sin desapego del cuerpo, sin frialdad, capaz de expresar los sentimientos y las sensaciones mediante imágenes mundanas. Camus invita a vivir como un esteta, en constante apego a la carne, reconociendo la finitud que se es y aspirando a la felicidad mundana sin trascendencia idealizante. Camus se revela como un filósofo mediterráneo, griego y pagano que exige, en un entorno que se decanta por una razón matemática y calculadora, lógica en el mejor de los casos, una razón estética que haga de la experiencia de lo concreto, imágenes que se transforman en enseñanzas filosóficas y existenciales. A partir de estas enseñanzas, toma su lugar lo que Camus describe y exige: las bodas con el mundo.

Il y a un sentiment que connaissent les acteurs lorsqu'ils ont conscience d'avoir bien rempli leur rôle, c'est-à-dire, au sens le plus précis, d'avoir fait coïncider leurs gestes et ceux du personnage idéal qu'ils incarnent, d'être entrés en quelque sorte dans un dessin fait à l'avance et qu'ils ont d'un coup fait vivre et battre avec leur propre cœur. C'était précisément cela que je ressentais : j'avais bien joué mon rôle. J'avais fait mon métier d'homme et d'avoir connu la joie tout un long jour ne me semblait pas une réussite exceptionnelle, mais l'accomplissement ému d'une condition qui, en certaines circonstances, nous fait un devoir d'être heureux. Nous retrouvons alors une solitude, mais cette fois dans la satisfaction. Maintenant, les arbres s'étaient peuplés d'oiseaux. La terre soupirait lentement avant d'entrer dans l'ombre. Tout à l'heure, avec la première étoile, la nuit tombera sur la scène du monde. Les dieux éclatants du jour retourneront à leur mort quotidienne. Mais d'autres dieux viendront. Et pour être plus sombres, leurs faces ravagées seront nées cependant dans le cœur de la terre. À présent du moins, l'incessante éclosion des vagues sur le sable me parvenait à travers tout un espace où dansait un pollen doré. Mer, campagne, silence, parfums de cette terre, je m'emplissais d'une vie odorante et je mordais dans le fruit déjà doré du monde, bouleversé de sentir son jus sucré et fort couler le long de mes lèvres. Non, ce n'était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour. Amour que je n'avais pas la faiblesse de revendiquer pour moi seul, conscient et orgueilleux de le partager avec toute une race, née du soleil et de la mer, vivante et savoureuse, qui puise sa grandeur dans sa simplicité et debout sur les plages, adresse son sourire complice au sourire éclatant de ses ciels.⁹⁸

⁹⁷ Por paganismo se entiende comúnmente la postura religiosa genérica que se asume contrariamente al cristianismo, adorando dioses en conjunto y no uno solo. En otras palabras, por paganismo se entiende de común toda aquella religión no monoteísta y más bien politeísta. El término viene del latín *paganus*, que designa al habitante del campo, quien, al vivir de él, reconoce las estaciones del año, sus implicaciones en el entorno y, en resumen, posee una sabiduría sobre lo mundano y natural, adorando así a la tierra, los campos, los astros y el mundo, desarrollando un amor y un apego al mismo. Es en este sentido que Camus es Pagano.

⁹⁸ Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 145-146. La traducción de alianza, pp.77-78.

La razón calculadora nos ha divorciado del mundo, y las bodas con él son asequibles vía la lucidez de la razón estética que exige una mirada perspicaz, consciente de su condición finita y terrenal. Las bodas con el mundo exigen unificarse con lo finito y reconocer así la propia finitud, saberse ser mortal que sensual y materialmente experimenta mundo.

El segundo ensayo de *Bodas* nos sitúa en unas ruinas romanas que le permiten a Camus meditar sobre la muerte, no sin antes casarse una vez más con su entorno:

Je me sentais claquer au vent comme une mâtûre. Creusé par le milieu, les yeux brûlés, les lèvres craquantes, ma peau se desséchait jusqu'à ne plus être mienne. Par elle, auparavant, je déchiffrais l'écriture du monde. Il y traçait les signes de sa tendresse ou de sa colère, la réchauffant de son souffle d'été ou la mordant de ses dents de givre. Mais si longuement frotté du vent, secoué depuis plus d'une heure, étourdi de résistance, je perdais conscience du dessin que traçait mon corps. Comme le galet verni par les marées, j'étais poli par le vent, usé jusqu'à l'âme. J'étais un peu de cette force selon laquelle je flottais, puis beaucoup, puis elle enfin, confondant les battements de mon sang et les grands coups sonores de ce cœur partout présent de la nature. Le vent me façonnait à l'image de l'ardente nudité qui m'entourait. Et sa fugitive étreinte me donnait, pierre parmi les pierres, la solitude d'une colonne ou d'un olivier dans le ciel d'été. Ce bain violent de soleil et de vent épuisait toutes mes forces de vie. A peine en moi ce battement d'ailes qui affleure, cette vie qui se plaint, cette faible révolte de l'esprit. Bientôt, répandu aux quatre coins du monde, oublié, oublié de moi-même, je suis ce vent et dans le vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde. Oui, je suis présent. Et ce qui me frappe à ce moment, c'est que je ne peux aller plus loin. Comme un homme emprisonné à perpétuité - et tout lui est présent. Mais aussi comme un homme qui sait que demain sera semblable et tous les autres jours. Car pour un homme, prendre conscience de son présent, c'est ne plus rien attendre⁹⁹.

Camus se hace uno con el viento, se unifica con el mundo, es unidad terrenal que, consciente de su presente que lo orilla al aquí y al ahora, no va a ningún más allá, antes bien, siente un horror a morir en una tierra que invita a la vida. De esta manera, como en Plotino, hablamos de unidad con el mundo pero sin pérdida de la propia subjetividad, de la propia consciencia que, despierta y lúcida, llevan a la desesperación por vivir. Camus, desde esta desesperación, comprende que no hay esperanza, que los hombres mueren y no hay más, ningún trasmundo o paraíso

⁹⁹ Albert Camus, *Op. Cit.*, p. 148. La edición Alianza, pp. 80-81.

más allá del aquí y el ahora¹⁰⁰, lo que genera una mayor fuerza para entregarse obstinadamente a vivir y ser feliz:

Si je refuse obstinément tous les « plus tard » du monde, c'est qu'il s'agit aussi bien de ne pas renoncer à ma richesse présente. Il ne me plaît pas de croire que la mort ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée. Je ne dis pas que c'est un pas qu'il faut franchir : mais que c'est une aventure horrible et sale. Tout ce qu'on me propose s'efforce de décharger l'homme du poids de sa propre vie. Et devant le vol lourd des grands oiseaux dans le ciel de Djémila, c'est justement un certain poids de vie que je réclame et que j'obtiens. Être entier dans cette passion passive et le reste ne m'appartient plus. J'ai trop de jeunesse en moi pour pouvoir parler de la mort. Mais il me semble que si je le devais, c'est ici que je trouverais le mot exact qui dirait, entre l'horreur et le silence, la certitude consciente d'une mort sans espoir. [...] Un homme jeune regarde le monde face à face. Il n'a pas eu le temps de polir l'idée de mort ou de néant dont pourtant il a mâché l'horreur. Ce doit être cela la jeunesse, ce dur tête-à-tête avec la mort, cette peur physique de l'animal qui aime le soleil. [...] Je pense alors : fleurs, sourires, désirs de femme, et je comprends que toute mon horreur de mourir tient dans ma jalousie de vivre. Je suis jaloux de ceux qui vivront et pour qui fleurs et désirs de femme auront tout leur sens de chair et de sang. Je suis envieux, parce que j'aime trop la vie pour ne pas être égoïste. Que m'importe l'éternité¹⁰¹.

Camus deja en claro que desesperar por vivir implica entregarse obstinadamente a existir, a experimentar la finitud de las cosas y ser consciente de la propia, dejando a un lado la idea de otra vida más allá de este cuerpo que se pudre y va incesantemente hacia la muerte. Finalmente, Camus está pronunciando un grito de exigencia por la verdad y, mejor aún, no acepta ilusiones más allá de la belleza carnal y terrenal del mundo con el que ya se casó, reafirmando así su amor por la tierra, su paganismo, su unidad con el mundo que le despierta un miedo a morir porque sabe que así, mediante la muerte, ya no será consciente de este mundo, ya no podrá vivir desesperadamente. En este sentido, Camus hace manifiesto que casarse con un mundo terrenal implica aceptar la finitud de uno mismo y del entorno, pero también despertar una lucidez que no solo rechaza trasmundos en el orden de la fe, sino también de la razón.

Pour moi, devant ce monde, je ne veux pas mentir ni qu'on me mente. Je veux porter ma lucidité jusqu'au bout et regarder ma fin avec toute la profusion de ma jalousie et de mon horreur. C'est dans la mesure où je me sépare du monde que j'ai peur de la mort, dans la mesure où je m'attache au sort des hommes qui vivent, au lieu de contempler le ciel qui dure. Créer des morts conscientes, c'est diminuer la distance qui nous sépare du monde, et entrer

¹⁰⁰ Así lo enunciarán dos personajes de Camus: Calígula en la obra homónima y Martha en *El Malentendido*. Cfr. Apartado 2 de este trabajo.

¹⁰¹ Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 149- 150. En Alianza, pp. 82-83.

sans joie dans l'accomplissement, conscient des images exaltantes d'un monde à jamais perdu. Et le chant triste des collines de Djémila m'enfoncé plus avant dans l'âme l'amertume de cet enseignement¹⁰².

El tercer y penúltimo ensayo de Bodas, es una apología de la sociedad que describe la intensidad de la vida de los habitantes de la patria de Camus, Argel, y su verano repleto de sol que no solo alumbra sus mañanas, sino toda una vida que se desborda en las plazas, los cines y los barrios, todo ello para concluir una vez más con la unidad plotiniana que casa al hombre con la tierra pero, mejor aún que en Plotino, sin trascendencias platónicas, sino pertenencias solares y terrenales, como en Grenier y sus *Islas*.

Sentir ses liens avec une terre, son amour pour quelques hommes, savoir qu'il est toujours un lieu où le coeur trouvera son accord, voici déjà beaucoup de certitudes pour une seule vie d'homme. Et sans doute cela ne peut suffire. Mais à cette patrie de l'âme tout aspire à certaines minutes. « Oui, c'est là-bas qu'il nous faut retourner. » Cette union que souhaitait Plotin, quoi d'étrange à la retrouver sur la terre ? L'Unité s'exprime ici en termes de soleil et de mer. Elle est sensible au coeur par un certain goût de chair qui fait son amertume et sa grandeur. J'apprends qu'il n'est pas de bonheur surhumain, pas d'éternité hors de la courbe des journées. Ces biens dérisoires et essentiels, ces vérités relatives sont les seules qui m'émeuvent.¹⁰³

Aquí se revela la intención de todo el texto: descreer y despojarse de los ideales, eso exige casarse con el mundo, desentenderse de ilusiones mentirosas que pongan vidas más allá de la existencia mundana y carnal en todo nivel existencial: religioso o filosófico. Es este un argumento que tiene a bien usar Camus para separarse de Plotino; no obstante, como lo hemos señalado antes, ambos creen que la filosofía es un entrenar la mirada para existir y ser feliz, así leemos en *El verano en Argel*:

Dans l'été d'Algérie, j'apprends qu'une seule chose est plus pratique que la souffrance et c'est la vie d'un homme heureux. Mais ce peut être aussi bien le chemin d'une plus grande vie, puisque cela conduit à ne pas tricher. [...] Car s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie, et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci. [...] De la boîte de Pandore où grouillaient les maux de l'humanité, les Grecs firent sortir l'espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous. Je ne connais

¹⁰²Albert Camus, *op. Cit.*, p. 150-151. La traducción de Alianza, p. 84.

¹⁰³ Albert Camus, *op. Cit.*, p. 158. La traducción de Alianza, p. 96.

pas de symbole plus émouvant. Car l'espoir, au contraire de ce qu'on croit, équivaut à la résignation. Et vivre, c'est ne pas se résigner.¹⁰⁴

Camus no quiere esperanzas que ilusionen y resignen a los hombres con miras a otras vidas de las que no se poseen certezas, antes bien, Camus busca unificarse con el mundo. Su pensamiento filosófico, tal cual lo vimos desde *El derecho y el revés*, siempre beberá de la misma fuente, siempre buscará la unidad plotiniana pero a partir de lo mundano, descreyendo y desechando idealismos mentirosos¹⁰⁵ que divorcien¹⁰⁶ al hombre y a la tierra. Hay así, un paganismo camusiano que

¹⁰⁴ Albert Camus, Op. Cit., p. 159. La edición al castellano de Alianza, pp-96-97.

¹⁰⁵ Este descreer de ilusiones más allá de la vida terrenal, es lo que ha generado en Camus una vida filosófica coherente, ya que por descreer de ilusiones, deja el partido comunista, en tanto que mientras teóricamente se formulaba un mundo mejor, en la realidad generaba revoluciones que fusilaban, asesinaban y condenaban a todo aquel que expresara desacuerdo con el comunismo. En el mismo sentido, Camus condena al nazismo y al facismo en particular, pero al totalitarismo en general, básicamente por desconfiar de esa premisa: descreer de ilusiones y apostar por la vida del aquí y el ahora. Cfr. Alain Vircondelet, *Albert Camus Fils d'Alger*, Fayard, 2010; del mismo autor, *Albert Camus et la Guerre d'Algerie*, Éditions du Rocher, Mónaco, 2022; Alan J. Clayton, *Étapes d'un itinéraire spiritual Albert Camus de 1937 à 1944*, Lettres modernes, París, 1971; Christian Phéline et Agnès Siquel-Courdille, *Camus, Militant communiste*, NRF Gallimard, París, 2017; David Carroll, *Albert Camus the algerian*, Columbia University Press, New York, 2007; David Ohana, *Albert Camus and the critic of violence*, Sussex Academic Press, United Kingdom, 2016; Fabienne Bradu, *Los biópagos de Albert Camus. O cómo escribir una biografía*, UNAM, México, 2021; Jean-François Payette et Lawrence Olivier, *Camus: nouveaux regards sur sa vie, et son œuvre*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2007; Jean Daniel, *Camus a contracorriente*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008; Jean Francois Mattéi, *Albert Camus, Du refus au consentement*, PUF, París, 2011; Jean Grenier, *Albert Camus*, NRF Gallimard, 1968, pp. 42-44, se reproduce una carta con la opinión de Camus en torno a su ingreso al Partido comunista; Herbert R. Lottman, *Albert Camus*, Taurus, Madrid, 1994; Javier Figuro, *Albert Camus exaltación de España*, Planeta, Barcelona, 2007; José Lenzini, *Les derniers jours de la vie de Albert Camus*, Actes Sud, Barzakh, 2011; José María Ridaó, *El vacío elocuente: ensayos sobre Albert Camus*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2017; Joseph Majault, *Camus: révolte et liberté*, Éditions du centurion, París, 1965; Lou Marin, *Albert Camus et les Libertaires*, Égrégores, Marseille, France, 2008; Michel Onfray, *L'ordre Libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus*, Flammarion, París, 2012; Neil Foxlee, *Albert Camus's The New Mediterranean Culture*, International Academic Publishers, Bern, 2010; Olivier Todd, *Albert Camus una vida*, Tusquets, Barcelona, 2013; Phillipe Pelletier, *Albert Camus: Élisée Reclus et l'Algerie les "indigènes de l'univers"*, Le Cavalier Bleu, París, 2015; Revista Anthropos, *Albert Camus: tragedia moderna, búsqueda y sentido de una expresión ética y estética*, no. 199, Abril-junio de 2003; Robert Emmet Meagher, *Albert Camus and the human crisis*, Pegasus Books, New York and London, 2021; y Virgil Tanasse, *Camus*, Plataforma editorial, Barcelona, 2018;

¹⁰⁶ El absurdo es un divorcio, pero no de carácter carnal, sino ontológico, un mal del espíritu que deviene de no saber cuál es mi relación intelectual con el universo al que le exijo respuestas pero no me las da. Cfr. Siguiente apartado de este trabajo; Ana Rosa Pérez Ransanz y Antonio Zirián Quijano, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM, México, 1981; Jean Daniel, *Camus a contracorriente*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008; Jean Francois Mattéi, *Albert Camus, Du refus au consentement*, PUF, París, 2011; Juvenal Vargas Muñoz, *Albert Camus: el tránsito del absurdo a la rebelión*, UAEMéx, Toluca, 2013; Luis Antonio Calderón Rodríguez, *Albert Camus: o la vigencia de una utopía*, Universidad de Caldas, Colombia, 2004.

encuentra en el sol, el mar, la tierra, la carne y sus semejantes, motivos para experimentar y expresar un pensamiento filosófico que, como en su maestro Grenier, dice sí a la existencia, sí a un vivir trágico que acepta el sufrimiento y la muerte sin esperanzas ilusorias.

El último ensayo de *Bodas* da a notar por completo la influencia de Grenier, ya que para Camus el desierto es como las Islas, un símbolo de la soledad existencial que permite concebir al cuerpo como la única verdad dada:

Ce qui compte, c'est la vérité. Et j'appelle vérité tout ce qui continue. Il y a un enseignement subtil à penser qu'à cet égard, seuls les peintres peuvent apaiser notre faim. C'est qu'ils ont le privilège de se faire les romanciers du corps. C'est qu'ils travaillent dans cette manière magnifique et futile qui s'appelle le présent. Et le présent se figure toujours dans un geste. Ils ne peignent pas un sourire ou une fugitive pudeur, regret ou attente, mais un visage dans son relief d'os et sa chaleur de sang. De ces faces figées dans des lignes éternelles, ils ont à jamais chassé la malédiction de l'esprit : au prix de l'espoir. Car le corps ignore l'espoir. Il ne connaît que les coups de son sang. [...] L'immortalité de l'âme, il est vrai, préoccupe beaucoup de bons esprits. Mais c'est qu'ils refusent, avant d'en avoir épuisé la sève, la seule vérité qui leur soit donnée et qui est le corps. Car le corps ne leur pose pas de problèmes ou, du moins, ils connaissent l'unique solution qu'il propose : c'est une vérité qui doit pourrir et qui revêt par là une amertume et une noblesse qu'ils n'osent pas regarder en face¹⁰⁷.

Vivir con la verdad que se pudre, existir a partir de ser consciente, lúcidamente consciente, de que el único destino es la muerte, es una necesidad que siempre existirá en Camus y que deviene de su maestro Jean Grenier y de hallarse en un páramo desierto que con cada piedra, con cada grano de arena y cada rayo de sol, grita que nada resucita, que no hay espíritus más allá de la carne u ocultos tras ella. Hay así una anulación de Dios y todo su séquito, ni alma, ni paraíso, ni salvación, más bien la afirmación de una carne que se sacia en un desierto lleno de sol. Camus grita su paganismo y entiende que busca una felicidad llena de mundo, llena de barro:

Je me trompe peut-être. Car enfin je fus heureux à Florence et tant d'autres avant moi. Mais qu'est-ce que le bonheur sinon le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène ? Et quel accord plus légitime peut unir l'homme à la vie sinon la double conscience de son désir de durée et son destin de mort ? On y apprend du moins à ne compter sur rien et à considérer le présent comme la seule vérité qui nous soit donnée par « surcroît ». [...] Des millions d'yeux, je le savais, ont contemplé ce paysage et, pour moi, il était comme le premier sourire

¹⁰⁷Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 161-162. La edición al castellano de Alianza, p. 100.

du ciel. Il me mettait hors de moi au sens profond du terme. Il m'assurait que sans mon amour et ce beau cri de pierre, tout était inutile. Le monde est beau, et hors de lui, point de salut. La grande vérité que patiemment il m'enseignait, c'est que l'esprit n'est rien, ni le cœur même. Et que la pierre chauffée par le soleil, ou le cyprès que le ciel découvert agrandit, [68] limitent le seul univers où « avoir raison » prend un sens : la nature sans hommes. Et ce monde m'annihile. Il me porte jusqu'au bout. Il me nie sans colère. [...] La terre ! Dans ce grand temple déserté par les dieux, toutes mes idoles ont des pieds d'argile. ¹⁰⁸

Camus y sus dioses de pies de barro exigen vivir en el mundo y sin esperanza, extranjeros en tanto exiliados de la grandeza natural de paisajes tan bellos que angustian y desesperan, pero siempre conscientes de que no hay reinos más allá de dicho exilio. En otras palabras, Camus propone existencias felices que se casen con el mundo pero que se divorcien de las ilusiones y se concienticen de su frágil finitud, Camus quiere o concibe existencias felices conscientes de su sufrimiento, capaces de unificarse con su entorno. Es justo aquí donde se devela el primer Camus o *Camus-fuente*¹⁰⁹ que luego desarrollará el absurdo y la rebelión como conceptos filosóficos pero que jamás dejan atrás, de hecho es motivo para plantear todo, el ansia de casarse con el mundo.

Hablamos pues del Camus del pensamiento de la unidad. Dicho pensamiento consiste en reconocer la condición ambigua de las cosas, su luz y su sombra, su pertenencia y su no-pertenencia, todo ello para unificarlo en una existencia igual de ambigua porque quiere vivir pero se sabe destinada a morir, dando pautas a lo sin-sentido, a lo absurdo. En general, este pensamiento de la unidad, origen del absurdo y la rebelión, versa sobre el vivir consciente de morir, de unificar nuestra condición finita con la eternidad del mundo para disfrutar gozosamente de la existencia. De sobra está decir que la influencia de Plotino y de Grenier es muy clara: por parte del neoplatónico toda una metafísica que tiende hacia lo uno a partir de la tensión de lo finito y lo infinito en una existencia que se quiere feliz y, para serlo, entrena filosóficamente la mirada; por otro lado, Grenier y sus *Islas* que lo exilian para pensar

¹⁰⁸ Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 166-169. En la Edición de Alianza, p. 106, 108, 110.

¹⁰⁹ Llamamos Camus-fuente al autor de estas dos primeras obras: *El revés y el derecho*, *Bodas*. Ya que él mismo reconoce que siempre beberá de ellas para escribir el resto de su obra que podemos entender como la unión con el mundo, el divorcio, y la búsqueda constante por el retorno a esa unión. Cfr. Prólogo a *El Revés y el derecho*. No obstante, casi ningún análisis de la obra tiene en cuenta esa declaración.

su condición sin-dios, en un mundo repleto de plenitud estética. En ambos casos Camus ve el mundo como reverso, donde se devela la muerte y toda la angustia y desesperación que, en el Nobel de 1957, orilla necesariamente a vivir conscientes, a existir lúcidamente. El pensamiento de la unidad exige casarse con el mundo y con la propia condición finita, así como la renuncia a todo trasmundo o promesa de felicidad más allá de la carne. El pensamiento de la unidad reniega de todo idealismo mentiroso que justifique sufrimientos presentes por placeres futuros, sabe que el hombre experimenta un divorcio con las cosas, pero no por ello insta a huir fuera del mundo, muy al contrario, se afirma como carne que muere y busca experimentarlo todo, saciarse de mundo y ser feliz a sabiendas de que se morirá irremediabilmente. Hay así, en esta primera etapa del pensamiento de Albert Camus, un contraste entre luz y tiniebla que, más allá de decantarse por uno u otro, apuesta por el medio día, por la unificación que afirma el aquí y el ahora que significa existir, si bien Camus exalta la unidad plotiniana y el casarse con el mundo desde la propia singularidad carnal al más puro estilo de Grenier, Camus ha empezado una reflexión propia consistente en existir para ser feliz. Sobra decir que desde aquí, el absurdo y la rebelión ya se vislumbran, el primero como divorcio de mi sed de razones con las cosas, la segunda como decir sí a la vida a pesar de ello, pero eso lo veremos en los siguientes apartados.

3.2 ABSURDO

Hasta ahora hemos revisado la enorme influencia que Plotino y Grenier han tenido para Camus que, en su fuente primera, como él mismo la nombra, desarrolla un pensamiento de unidad. No hemos visto qué hace Camus con el concepto de existencia que Kierkegaard, Heidegger y Sartre han desarrollado o, en su defecto, se encuentran desarrollado a la par de Albert Camus. El premio Nobel de 1957 se confronta con ese concepto y desarrolla uno muy particular posado sobre el pensamiento de Unidad pero que se desdobra en el absurdo y la rebelión, por ello nos ocuparemos ahora del Absurdo.

De entrada hay que señalar que son dos textos publicados a la par, una novela y un ensayo, posteriormente un par de obras de teatro¹¹⁰, los productos que dan cuenta de esta etapa en el pensamiento camusiano, lo que implica coherencia en el autor ya que, como lo vimos antes, busca pensar o hacer filosofía con imágenes y no solo con conceptos, de ahí que eche mano de la novela y el teatro. *El extranjero*, publicado en 1942 es precisamente la puesta en escena o en imágenes del pensamiento absurdo. Entre sus páginas, más allá de un personaje gris al que todo le da igual y que bajo estos erróneos términos más bien parece un nihilista, nos encontramos, a decir del propio Camus, con el cristo que nos merecemos:

el héroe del libro es condenado exclusivamente porque no forma parte del juego. En este sentido, es extranjero en la sociedad donde vive; yerra, al margen, por los suburbios de la vida privada, solitaria, sensual. [...] Meursault no forma parte del juego. [...] rechaza mentir. Mentir no es tan sólo decir lo que no es. También es, especialmente, decir más de lo que es y, en lo referente al corazón humano, decir más de lo que se siente. Es lo que hacemos todos nosotros, todos los días, para simplificar la vida. Meursault, en contra de las apariencias, no quiere simplificar la vida. Dice lo que es, rechaza enmascarar sus sentimientos. [...] Meursault entonces no es un desecho, sino un hombre pobre y desnudo, enamorado del sol que no produce sombras. [...]no se estará muy equivocado leyendo en *El extranjero* la historia de un hombre que, sin ninguna actitud heroica, acepta morir por la

¹¹⁰ Como lo hacemos notar en la nota 201 de este trabajo, el Teatro para Camus es sumamente importante, ya que para él las obras teatrales ponen en juego el destino del ser humano en lo que este tiene de simple y de grande. Es decir, por medio del teatro se hace visible la grandeza y la miseria del hombre ya no figurativa o metafóricamente, sino con una representación con personajes de carne y hueso. Cfr. Albert Camus, *Los demonios y otras adaptaciones teatrales*, De bolsillo, Barcelona, 2022.

verdad. He llegado a decir también, y siempre paradójicamente, que intenté representar en mi personaje al único cristo que nos merecemos.¹¹¹

Este cristo que acepta morir por la verdad es un héroe absurdo, y eso es lo que refleja la novela que tiene como eje central el tema de la muerte, ya que la trama se vertebra a partir de tres manifestaciones de la misma: primero la muerte de la madre (introducción), luego la muerte del árabe (desarrollo), y finalmente la muerte del propio protagonista (fin)¹¹². Camus, de manera intencionada, vertebra su novela alrededor de la muerte en tanto condición relevante para sentir el absurdo que consiste precisamente en confrontarse con la condición finita que poseemos, porque necesariamente hay una disonancia, un desacuerdo entre la sed de vida y la inevitable muerte en todos los seres. La muerte se asume como algo irracional porque la razón humana es incapaz de justificarla, así, tiende a explicarse a partir de Dios y su paraíso ultraterrenal; por ello, se supone como un motivo de divorcio entre el hombre y su sed de explicaciones lógicas y racionales que no se ven satisfechas, es decir, un motivo para vivir lo absurdo. De esta manera, Merseault, el cristo moderno, se enfrenta o confronta con la muerte, pero de manera indiferente:

Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : « Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués. » Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier [...] « On l'a couverte, mais je dois dévisser la bière pour que vous puissiez la voir. » Il s'approchait de la bière quand je l'ai arrêté. Il m'a dit : « Vous ne voulez pas ? » J'ai répondu : « Non. » Il s'est interrompu et j'étais gêné parce que je sentais que je n'aurais pas dû dire cela. Au bout d'un moment, il m'a regardé et il m'a demandé : « Pourquoi ? » mais sans reproche, comme s'il s'informait. J'ai dit : « Je ne sais pas. » Alors tortillant sa moustache blanche, il a déclaré sans me regarder : « Je comprends. »[...] La garde est entrée à ce moment. Le soir était tombé brusquement. Très vite, la nuit s'était épaissie au-dessus de la verrière. Le concierge a tourné le commutateur et j'ai été aveuglé par l'éclaboussement soudain de la lumière. Il m'a invité à me rendre au réfectoire pour dîner. Mais je n'avais pas faim. Il m'a offert alors d'apporter une tasse de café au lait. Comme j'aime beaucoup le café au lait, j'ai accepté et il est revenu un moment après avec un plateau. J'ai bu. J'ai eu alors envie de fumer. Mais j'ai hésité parce que je ne savais pas si je pouvais le faire devant maman. J'ai réfléchi, cela n'avait aucune importance. J'ai offert une cigarette au concierge et nous avons fumé. [...] J'ai encore gardé quelques images de cette journée : par exemple, le visage de Pérez quand, pour la dernière fois, il nous a rejoints près du village. De grosses larmes d'énervement et de peine ruisselaient sur ses joues. Mais, à cause des

¹¹¹SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 3, marzo de 2014. ISSN: 2255-5897. Pp. 31-32.

¹¹²Para ver la influencia del tema de la muerte en Camus, tanto en *El extranjero* como en toda su obra, Cfr. Ana Rosa Pérez Ransanz y Antonio Zirió Quijano, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM, México, 1981.

rides, elles ne s'écoulaient pas. Elles s'étaient, se rejoignaient et formaient un vernis d'eau sur ce visage détruit. Il y a eu encore l'église et les villageois sur les trottoirs, les géraniums rouges sur les tombes du cimetière, l'évanouissement de Pérez (on eût dit un pantin disloqué), la terre couleur de sang qui roulait sur la bière de maman, la chair blanche des racines qui s'y mêlaient, encore du [30] monde, des voix, le village, l'attente devant un café, l'incessant ronflement du moteur, et ma joie quand l'autobus est entré dans le nid de lumières d'Alger et que j'ai pensé que j'allais me coucher et dormir pendant douze heures¹¹³.

Merseault comprend la muerte desde el pensamiento de la Unidad¹¹⁴, el está estéticamente casado con el mundo y experimenta las cosas desde una perspectiva terrena, donde lo que no forma parte del aquí y del ahora, carece de importancia. Es el pensamiento de la unidad pero sin consciencia, que se entrega al mundo y vislumbra, ante la muerte de una madre, la incomodidad de una silla, el cansancio físico, pero más que otra cosa, los árboles, el calor solar, la tierra misma, no tiene más consciencia de sí que el mundo inmediato y circundante. Merseault está unificado con la tierra misma, los trasmundos, y entiéndase por ellos la esperanza, la justicia, el amor o los apegos a los absolutos, no existen, no tienen lugar; para Merseault no todo es indiferente, como se suele creer, antes bien, y porque está casado con el mundo pero sin consciencia o lucidez de ello, importa lo inmediato, lo que tiene ahí enfrente, el mundo a la mano. Por eso lo vemos ir al cine, nadar y disfrutar de “un domingo de menos” con Marie, donde nada cambia; por eso se hace camarada de un supuesto vecino que es su vecino. En general, Merseault, en casi toda la primera parte de la novela, nos revela una vida rutinaria que, lo más importante, está apegada al mundo pero no es consciente de ello. Merseault disfruta de los baños de mar y sol, de las salidas a su balcón para ver a sus semejantes gozar por un campeonato de fútbol o, simplemente ir y venir en rutinas constantes; queremos decir que Merseault es un espectador, un esteta que goza de su estancia en el mundo pero no es consciente de ello. Merseault, bajo estas consideraciones, no existe, vive, porque no proyecta su estar hacia delante, no tiene proyecto alguno, mostrando así el total desapego a todo lo que no es en el aquí y el ahora. Esta

¹¹³ Albert Camus, *Op. Cit.*, pp 179, 181-182, 187. La traducción de Alianza, pp. 115, 118-119, 126.

¹¹⁴ Más allá de esta unidad influencia de Plotino, el propio personaje de Merseault hace exactamente lo mismo que San Agustín al morir su madre: darse un baño de mar. Cfr. Alice Kaplan, *Looking for The Stranger*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016, p. 78. Fabienne Bradu, *Los biófagos de Albert Camus. O cómo escribir una biografía*, UNAM, México, 2021, p. 101.

característica es en extremo radical, ya que implica la negación completa de trascendencia, el puro afirmarse como cuerpo en la tierra, sin importar ningún porvenir, ningún proyectarse hacia delante, ningún existir. Esto es precisamente lo que hace emerger la honestidad, la verdad de Merseault que se agota en la carne, en lo que se siente, en la inmediatez, no va más allá, no dice lo que no está o lo que no siente:

Peu après, le patron m'a fait appeler et sur le moment j'ai été ennuyé parce que j'ai pensé qu'il allait me dire de moins téléphoner et de mieux travailler. Ce n'était pas cela du tout. Il m'a déclaré qu'il allait me parler d'un projet encore très vague. Il voulait seulement avoir mon avis sur la question. Il avait l'intention d'installer un bureau à Paris qui traiterait ses affaires sur la place, et directement, avec les grandes compagnies et il voulait savoir si j'étais disposé à y aller. Cela me permettrait de vivre à Paris et aussi de voyager une partie de l'année. « Vous êtes jeune, et il me semble que c'est une vie qui doit vous plaire. » J'ai dit que oui mais que dans le fond cela m'était égal. Il m'a demandé alors si je n'étais pas intéressé par un changement de vie. J'ai répondu qu'on ne changeait jamais de vie, qu'en tout cas toutes se valaient et que la mienne ici ne me déplaisait pas du tout. Il a eu l'air mécontent, m'a dit que je répondais toujours à côté, que je n'avais pas d'ambition et que cela était désastreux dans les affaires. Je suis retourné travailler alors. J'aurais préféré ne pas le mécontenter, mais je ne voyais pas de raison pour changer ma vie. En y réfléchissant bien, je n'étais pas malheureux. Quand j'étais étudiant, j'avais beaucoup d'ambitions de ce genre. Mais quand j'ai dû abandonner mes études, j'ai très vite compris que tout cela était sans importance réelle. Le soir, Marie est venue me chercher et m'a demandé si je voulais me marier avec elle. J'ai dit que cela m'était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait. Elle a voulu savoir alors si je l'aimais. J'ai répondu comme je l'avais déjà fait une fois, que cela ne signifiait rien mais que sans doute je ne l'aimais pas. « Pourquoi m'épouser alors ? » a-t-elle dit. Je lui ai expliqué que cela n'avait aucune importance et que si elle le désirait, nous pouvions nous marier. D'ailleurs, c'était elle qui le demandait et moi je me contentais de dire oui. Elle [65] a observé alors que le mariage était une chose grave. J'ai répondu : « Non. » Elle s'est tue un moment et elle m'a regardé en silence. Puis elle a parlé. Elle voulait simplement savoir si j'aurais accepté la même proposition venant d'une autre femme, à qui je serais attaché de la même façon. J'ai dit : « Naturellement. » Elle s'est demandé alors si elle m'aimait et moi, je ne pouvais rien savoir sur ce point. Après un autre moment de silence, elle a murmuré que j'étais bizarre, qu'elle m'aimait sans doute à cause de cela mais que peut-être un jour je la dégoûterais pour les mêmes raisons¹¹⁵.

Merseault no repara en inventar grandilocuentes pensamientos en respuesta a sus semejantes, se conduce siempre esgrimiendo en sus actitudes o sus palabras lo que es, ni más ni menos, lejos de la mentira porque no le interesa ningún más allá, está unido al aquí y al ahora de manera inconsciente, es un amante de la tierra, nada fuera de ella le importa, pero un acontecimiento operará el despertar de su consciencia y lo hará capaz de seguir apegado al mundo, casado con él, pero ya

¹¹⁵Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 199-200. La edición de Alianza, pp. 144-145.

lúcido y también capaz de existir. Merseault mata a un árabe porque siente el sol en su ser:

toute une plage vibrante de soleil se pressait derrière moi. J'ai fait quelques pas vers la source. L'Arabe n'a pas bougé. Malgré tout, il était encore assez loin. Peut-être à cause des ombres sur son visage, il avait l'air de rire. J'ai attendu. La brûlure du soleil gagnait mes joues et j'ai senti des gouttes de sueur s'amasser dans mes sourcils. C'était le même soleil que le jour où j'avais enterré maman et, comme alors, le front surtout me faisait mal et toutes ses veines battaient ensemble sous la peau. À cause de cette brûlure que je ne pouvais plus supporter, j'ai fait un mouvement en avant. Je savais que c'était stupide, que je ne me débarrasserais pas du soleil en me déplaçant d'un pas. Mais j'ai fait un pas, un seul pas en avant. Et cette fois, sans se soulever, l'Arabe a tiré son couteau qu'il m'a présenté dans le soleil. La lumière a giclé sur l'acier et c'était comme une longue lame étincelante qui m'atteignait au front. Au même instant, la sueur amassée dans mes sourcils a coulé d'un coup sur les paupières et les a recouvertes d'un voile tiède et épais. Mes yeux étaient aveuglés derrière ce rideau de larmes et de sel. Je ne sentais plus que les cymbales du soleil sur mon front et, indistinctement, la glaive éclatant jailli du couteau toujours en face de moi. Cette épée brûlante rongait mes cils et fouillait mes yeux douloureux. C'est alors que tout a vacillé. La mer a charrié un souffle épais et ardent. Il m'a semblé que le ciel s'ouvrait sur toute son étendue pour laisser pleuvoir du feu. Tout mon être s'est tendu et j'ai crispé ma main sur le revolver. La gâchette a cédé, j'ai touché le ventre poli de la crosse et c'est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant, que tout a commencé. J'ai secoué la sueur et le soleil. J'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux. Alors, j'ai tiré encore quatre fois sur un corps inerte où les balles s'enfonçaient sans qu'il y parût. Et c'était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur.¹¹⁶

Se rompe la armonía existente entre él y el mundo, el equilibrio de los días en los que había sido feliz; es decir, Merseault se divorcia por ese breve instante del mundo y se despierta su lucidez debido al asesinato cometido, aparece entonces su existencia absurda, esa que de pronto no encuentra respuestas ni claridad sobre sí misma. De ahí en adelante, Merseault sigue apegado al mundo pero ya consciente de ello, a grado tal de renegar de Dios y ver cómo el Juez le exige arrepentimiento y creencia en Dios pero Merseault simplemente le arrebató ese confín, ese sentido existencial, con un simple no. Su vida en su celda transcurre de igual manera, pero con el plus de saberse preso mientras afuera las playas, el sol, la arena y los cuerpos existen y él se conforma con los paseos cotidianos y las visitas de su abogado; Merseault muestra así, una vez más, su apego al aquí y al ahora, pero a diferencia del Merseault inconsciente de la primera parte, este ya

¹¹⁶Albert Camus, *Op. Cit.*, p. 208. La traducción de Alianza, pp. 157-158.

existe y proyecta su estar más allá de los barrotes, más allá de la prisión, incluso se imagina su ejecución:

Du reste, je n'allais pas si loin d'ordinaire. Les premiers mois ont été durs. Mais justement l'effort que j'ai dû faire aidait à les passer. Par exemple, j'étais tourmenté par le désir d'une femme. C'était naturel, j'étais jeune. Je ne pensais jamais à Marie particulièrement. Mais je pensais tellement à une femme, aux femmes, à toutes celles que j'avais connues, à toutes les circonstances où je les avais aimées, que ma cellule s'emplissait de tous les visages et se peuplait de mes désirs. Dans un sens, cela me déséquilibrait. Mais dans un autre, cela tuait le temps¹¹⁷.

Esto no quiere decir que Merseault empiece a creer en trasmundos, sino que, antes bien, existe, se arroja mediante su pensamiento a situaciones posibles pero que no escapan de los límites del mundo ni de su propia vida (por eso proyecta su ejecución). Merseault no huye del mundo ni de su presente, solo proyecta dentro de sus límites su propio estar en el mundo. Cargado de esta consciencia, Merseault vive su proceso y es entonces que el título de la novela se hace patente: Merseault es un extraño, un extranjero, un exiliado porque se percata que el resto de los seres, la sociedad en general, le es ajena porque él no forma parte de su juego, no miente ni tampoco sigue fórmulas establecidas que expresen arrepentimiento, amor, amistad o emoción alguna, él las padece desde su apego al mundo, desde su unidad con el sol y el mar y los cuerpos. Merseault es así juzgado desde la mentira, su juicio mismo es un montaje cuyo argumento oficial es que él juega el papel del asesino pero posado sobre la apariencia de un desalmado ateo que no se conmueve ante la muerte de su madre y no repara en participar en grescas contra una mujer. Es así que Merseault es un deshecho, un extraño para una sociedad que se mueve entre apariencias, entre ilusiones y mentiras que le sostienen incluso en un sistema de justicia que condena o salva a partir de falsedades y lógicas aparentes. Gracias a estas últimas, se juzga a Merseault por no seguir las costumbres ante la muerte de un familiar y el extranjero es condenado a muerte, lo cual permite reafirmar su unidad con el mundo desde la lucidez:

Pendant tout le jour, il y avait mon pourvoi. Je crois que j'ai tiré le meilleur parti [160] de cette idée. Je calculais mes effets et j'obtenais de mes réflexions le meilleur rendement. Je prenais

¹¹⁷Albert Camus, *op. Cit.*, p. 216. La traducción de Alianza, p. 171.

toujours la plus mauvaise supposition : mon pourvoi était rejeté. « Eh bien, je mourrai donc. » Plus tôt que d'autres, c'était évident. Mais tout le monde sait que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Dans le fond, je n'ignorais pas que mourir à trente ans ou à soixante-dix ans importe peu puisque, naturellement, dans les deux cas, d'autres hommes et d'autres femmes vivront, et cela pendant des milliers d'années. Rien n'était plus clair, en somme. C'était toujours moi qui mourrais, que ce soit maintenant ou dans vingt ans. À ce moment, ce qui me gênait un peu dans mon raisonnement, c'était ce bond terrible que je sentais en moi à la pensée de vingt ans de vie à venir. Mais je n'avais qu'à l'étouffer en imaginant ce que seraient mes pensées dans vingt ans quand il me faudrait quand même en venir là. Du moment qu'on meurt, comment et quand, cela n'importe pas, c'était évident.¹¹⁸

Más adelante, en una charla con un capellán, Merseault reniega de Dios y anhela a su pareja:

il a relevé brusquement la tête et m'a regardé en face : « Pourquoi, m'a-t-il dit, refusez-vous mes visites ? » J'ai répondu que je ne croyais pas en Dieu. Il a voulu savoir si j'en étais bien sûr et j'ai dit que je n'avais pas à me le demander : cela me paraissait une question sans importance.¹¹⁹

A Merseault por fin se le revela de manera totalmente clara una vida que se ha apegado a la tierra pero que no ofrece razones, manifestando con ello una existencia sin lógica y carente de sentido pero que ha procurado su felicidad y, además, la ha conseguido en sus propios límites, entre los cuerpos, en medio del sol y el mar. Es entonces que se devela el personaje absurdo que, aclaramos, no lo es por llevar una existencia gris o indiferente, sino por comprender que la razón humana no es suficiente y, ante ello, empieza a trabajar con lógicas aparentes que ofrecen respuestas ilusorias y mentirosas que sacan o exigen vivir o existir más allá de los propios límites, entre absolutos que juzgan y prejuzgan sociedades enteras¹²⁰. Es así que Merseault, en su celda, en un breve capítulo de la novela, vive luchando y en desgarramiento, entendiendo y construyendo su existencia como un rechazo a trasmundos, en la ausencia total de la esperanza, como divorcio entre su consciencia y su sed de razones insatisfecha. Merseault es un hombre absurdo en tanto no posee ensoñaciones optimistas posadas en una vida después de la

¹¹⁸Albert Camus, *Op. Cit.*, p. 235. La traducción de Alianza, p. 199.

¹¹⁹ Albert Camus, *Op. Cit.*, p. 236. En la edición traducida de Alianza, pp. 201-203.

¹²⁰ Cfr. Alain Vircondelet, *Albert Camus Fils d'Alger*, Fayard, 2010; Amiot, *Albert Camus et la Philosophie*, PUF, Paris, 1997; Jean Daniel, *Camus a contracorriente*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008; Juvenal Vargas Muñoz, *Albert Camus: el tránsito del absurdo a la rebelión*, UAEMéx, Toluca, 2013; Leo Pollman, *Sartre y Camus: Literatura de la existencia*, Gredos, Madrid, 1973; Rosa de Diego, *Albert Camus*, Síntesis, Madrid, 2006.

muerte, lo que le posibilita reconocerse en sus propios límites: la carne, su condena, su celda sin Dios, sin plan de trascendencia ni justicia que organice un universo lleno de vida y muerte. Ello nos lleva a la comprensión de las últimas palabras de Merseault:

je me suis senti prêt à tout revivre. Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du [172] monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine.¹²¹

Merseault se abre a la tierna indiferencia del mundo, a su sordera ante nuestras preguntas, a su silencio ante nuestras exigencias de razones; es entonces que el extranjero se asimila a ese universo porque él también ha sido indiferente a las razones y ello le ha permitido ser feliz y así, entregarse al cadalso. Camus ha hecho de Merseault un personaje absurdo en tanto presa del absurdo mismo, su personalidad queda definida por la indiferencia que ha practicado con el mundo que también es indiferente a su existencia. Finalmente Merseault se hace consciente de ambas indiferencias y así, se unifica con el mundo, aceptando su extranjería con la sociedad mentirosa. En otras palabras, *El extranjero* es la puesta en escena, o más bien en imágenes, de una consciencia que está apegada al mundo y despierta a esa verdad a partir de la experiencia de la muerte. Es así una postura que contrasta filosóficamente con la de Kierkegaard, Heidegger y Sartre, ya que el sujeto que existe, en este caso Merseault, parte del pensamiento no-consciente de la unidad, vive apegado al mundo e incluso experimenta la pérdida de su madre y todo sigue igual, no como Abraham que se angustió por matar a su hijo por fe, o como Roquetin que se angustia por hallarse extraño ante el mundo; Merseault tiene que matar para romper su unidad con el mundo y abrirse así, condenado a muerte, a las nuevas bodas con el mundo, pero esta vez desde la consciencia, por vía de la lucidez. Es decir que *El extranjero* es el recorrido o proceso de una existencia que se reconoce a sí misma como tal, como consciencia que ha poseído un cuerpo sintiente que se

¹²¹Albert Camus, op. Cit., p. 239. En Alianza, pp. 205-206.

emociona y quiere placeres, en este sentido, Camus manifiesta con *El extranjero* un concepto de existencia muy específico, devenido de su pensamiento de la unidad y mejor clarificado en su ensayo más reconocido *El mito de Sísifo*.

Publicado a la par de *El extranjero*, *El mito de Sísifo* es un ensayo en cuyas páginas encontramos la definición precisa del absurdo:

C'est seulement avouer que cela « ne vaut pas la peine ». Vivre, naturellement, n'est jamais facile. On continue à faire les gestes que l'existence commande, pour beaucoup de raisons dont la première est l'habitude. Mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude, l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance. Quel est donc cet incalculable sentiment qui prive l'esprit du sommeil nécessaire à sa vie ? Un monde qu'on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité.¹²²

El absurdo es un sentimiento de divorcio entre el hombre y el mundo porque el ser humano, sediento de razones lógicas que le brinden causas y finalidades para ser y hacer, simple y llanamente no encuentra tales razones. El absurdo refleja así la desconfianza camusiana hacia la razón para justificar la existencia del hombre, es por ello entonces que se instaura la pregunta fundamental del pensamiento y la filosofía de Albert Camus: ¿cuál es el sentido de la existencia?, o su equivalencia ¿la vida vale o no la pena de ser vivida? Si respondemos con Kierkegaard admitiremos una paradoja: efectivamente no hay razones, por lo cual nos queda dar un salto de fe, es decir, creer irracionalmente en Dios. Esto implicaría lo que Camus denomina *suicidio filosófico*, consistente en renunciar a la lucidez intelectual y así, creer en ensueños o, más bien, renunciar a la razón misma para suponer trasmundos, ilusiones, quimeras. Esta apuesta por la fe, este suicidio filosófico reniega del absurdo, pero no lo conjura, ya que el hecho de olvidar algo mediante ilusiones o apariencias, no implica que ese algo deje de ser; en este caso, suponer que la existencia cobra sentido absoluto devenido de la existencia de un dios en el

¹²²Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 256-257. En la traducción de Alianza, p. 216.

cual se cree por pura irracionalidad, no significa que exista tal sentido. Camus más bien invita a pensar este absurdo para confrontarlo, instaurando así, el despertar de la consciencia. He aquí uno de los puntos clave en Camus que, vale la pena subrayar, se ha trabajado poco: el despertar de la consciencia. Un hombre navega cotidianamente entre hábitos, hace de su vida una serie de costumbres que lo sitúan en una existencia que no duda ni se pregunta por nada, sin embargo, llega un momento en el que la reflexión se hace patente, Camus nos dice:

Toutes les grandes actions et toutes les grandes pensées ont un commencement dérisoire. Les grandes œuvres naissent souvent au détour d'une rue ou dans le tambour d'un restaurant. Ainsi de l'absurdité. Le monde absurde plus qu'un autre tire sa noblesse de cette naissance misérable. Dans certaines situations répondre : « rien » à une question sur la nature de ses pensées peut être une feinte chez un homme. Les êtres aimés le savent bien. Mais si cette réponse est sincère, si elle figure ce singulier état d'âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue, elle est alors comme le premier signe de l'absurdité. Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement. « Commence », ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d'une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle l'éveille et elle provoque la suite. La suite, c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou c'est l'éveil définitif. Au bout de l'éveil vient, avec le temps, la conséquence : suicide ou rétablissement. En soi, la lassitude a quelque chose d'écœurant. Ici, je dois conclure qu'elle est bonne. Car tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle.¹²³

La consciencia despierta al absurdo, ella misma exige respuestas y el mundo permanece sordo; lo que resulta relevante señalar, es que Camus comienza precisamente mostrando que es vía la consciencia por dónde el absurdo se hace patente, por ella y en ella se vislumbra el vacío, la sordera del mundo y su carencia de razones. El suicidio filosófico se refiere precisamente al acallamiento de la consciencia, a su desaparición o negación, ya que ella es quien exige respuestas y no las encuentra, generando así una ruptura de sí misma con el mundo. De esta manera, el absurdo es también entendido como un despertar de la consciencia que se vuelca al mundo para salir de lo cotidiano exigiendo respuestas, formulando porqués que no encuentran solución, originando una ruptura con el mundo, pero estableciendo así la lucidez. Si negamos esta consciencia y la acallamos con Dios,

¹²³Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 260-261. La traducción de Editorial Alianza, pp. 221-223.

la fe, o cualquier idea de absoluto y trascendencia, matamos la lucidez, accedemos al suicidio filosófico. Camus propone así no salir jamás de la consciencia, mantenerla siempre lúcida aunque ello signifique aceptar la ruptura de nuestra razón con el mundo. Por mera consecuencia, el suicidio como tal, tampoco tiene cabida, ya que significaría también romper con todo, con la consciencia, con el mundo y, peor aún, con la existencia. Camus promueve así una consciencia despierta, invita a salir del letargo de la cotidianidad, de la costumbre, no para fugarse hacia Dios en un salto de fe, o hacia mundos de ideas que promuevan una verdad absoluta, ni siquiera realiza una apología de la indiferencia o el suicidio, sino que propone exigir sentido confrontándose con el mundo mismo. Así, el despertar de la consciencia nos dice al respecto:

Quels que soient les jeux de mots et les acrobaties de la logique, comprendre c'est avant tout unifier. Le désir profond de l'esprit même dans ses démarches les plus évoluées rejoint le sentiment inconscient de l'homme devant son univers : il est exigence de familiarité, appétit de clarté. Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau. [...] Penser, ce n'est plus unifier, rendre familière l'apparence sous le visage d'un grand principe. Penser, c'est réapprendre à voir, à être attentif, c'est diriger sa conscience. c'est faire de chaque idée et de chaque image, à la façon de Proust, un lieu privilégié. Paradoxalement, tout est privilégié. Ce qui justifie la pensée, c'est son extrême conscience. [...] Comment ne pas voir qu'ils se regroupent autour d'un lieu privilégié et amer où l'espérance n'a plus de place ? Je veux que tout me soit expliqué ou rien. Et la raison est impuissante devant ce cri du cœur. L'esprit éveillé par cette exigence cherche et ne trouve que contradictions et déraisonnements. Ce que je ne comprends pas est sans raison. Le monde est peuplé de ces irrationnels. A lui seul dont je ne comprends pas la signification unique, il n'est qu'un immense irrationnel. Pouvoir dire une seule fois : « cela est clair » et tout serait sauvé. [...] L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde.¹²⁴

La consciencia es la que exige claridad al universo, con ella y por ella el hombre hace familiar el entorno y lo transforma en mundo, gracias a la consciencia que se vuelca a las cosas y retorna a sí misma para llenarse de imágenes y conceptos a los que también dará significados que ordenarán el entorno ya con nombres e imágenes familiares, dejando de ser así objetos entre objetos, para ser cosas para el uso con un sentido y significado, dando lugar a un cosmos ordenado y con sentido (Mundo), donde el hombre encuentra dirección para hacerse a sí mismo. No obstante, Camus, en un cartesianismo al extremo, duda de las razones que un

¹²⁴Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 263, 269, 270. En la traducción de Alianza, pp. 226, 227, 234, 235, 236.

sujeto pensante dotado de consciencia encuentra en el mundo, duda hasta el extremo y ello lo lleva a una evidencia: efectivamente es un sujeto pensante, una consciencia que exige claridad, razones, certezas, pero la respuesta ante estas demandas le arroja a otra evidencia: el mundo es ajeno, la consciencia no haya sino un exilio, una extranjería porque no hay razones sólidas capaces de hilvanar significado¹²⁵. El absurdo es así el único dato, la única certeza de mi consciencia, por lo cual hay que ser consecuentes con él. Ser consecuentes con el absurdo significa llevar su lógica hasta sus últimas consecuencias, que consisten en jamás consentirlo. En otras palabras, ser consecuentes con el absurdo significa no dejar de exigir razones aunque se sepa que no las hay; es decir, mantener siempre despierta a la consciencia, no llevar a cabo un suicidio filosófico, sino, antes bien, estar siempre despiertos, nunca dejar de confrontar la consciencia con el mundo, jamás dejar de exigir sentido. Camus observa que hay varios pensadores que lo antecedieron y cayeron en cuenta del absurdo pero no lo mantuvieron, no fueron consecuentes con él, se suicidaron filosóficamente, así Kierkegaard vislumbra la falta de finalidad existencial que luego encuentra en Dios y la religión, al igual que Jaspers. Según Camus, ambos pensadores se angustiaron por su existencia pero dotaron de un significado absoluto su angustia y su existencia mediante la Fe, anularon así su capacidad crítica, su sed de razones, la consciencia misma. Por otro lado, Husserl se fue al otro extremo, racionalizó todo, ya no cayó en ilusiones religiosas para desentenderse del absurdo, sino que sistematizó todo, dotó de significado y objetividad a partir de meras abstracciones que, devenidas de la razón, no son sino ilusiones, según Camus. Ya en Francia, los pensadores de la no-significación simplemente se reconcilian con la nada, así como los existencialistas, pero en Camus, esto no es posible:

Le philosophe abstrait et le philosophe religieux partent du même désarroi et se soutiennent dans la même angoisse. Mais l'essentiel est d'expliquer. La nostalgie est plus forte ici que la science. Il est significatif que la pensée de l'époque soit à la fois l'une des plus pénétrées d'une philosophie de la non-signification du monde et l'une des plus déchirées dans ses conclusions. Elle ne cesse d'osciller entre l'extrême rationalisation du réel qui pousse à la fragmenter en raisons-types et son extrême irrationalisation qui pousse à le diviniser. Mais

¹²⁵Cfr. Rubén Maldonado Ortega, *Absurdo y rebelión una lectura de contemporaneidad en la obra de Albert Camus*, Uninorte, Barranquilla, Colombia, 2008.

ce divorce n'est qu'apparent. Il s'agit de se réconcilier et, dans les deux cas, le saut y suffit. On croit toujours à tort que la notion de raison est à sens unique. Au vrai, si rigoureux qu'il soit dans son ambition, ce concept n'en est pas moins aussi mobile que d'autres. La raison porte un visage tout humain, mais elle sait aussi se tourner vers le divin. Depuis Plotin qui le premier sut la concilier avec le climat éternel, elle a appris à se détourner du plus cher de ses principes qui est la contradiction pour en intégrer le plus étrange, celui, tout magique, de participation 9. Elle est un instrument de pensée et non la pensée elle-même. La pensée d'un homme est avant tout sa nostalgie. De même que la raison sut apaiser la mélancolie plotinienne, elle donne à l'angoisse moderne les moyens de se calmer dans les décors familiers de l'éternel. L'esprit absurde a moins de chance. Le monde pour lui n'est ni aussi rationnel, ni à ce point irrationnel. Il est déraisonnable et il n'est que cela. La raison chez Husserl finit par n'avoir point de limites. L'absurde fixe au contraire ses limites puisqu'elle est impuissante à calmer son angoisse. Kierkegaard d'un autre côté affirme qu'une seule limite suffit à la nier. Mais l'absurde ne va pas si loin. Cette limite pour lui vise seulement les ambitions de la raison. Le thème de l'irrationnel, tel qu'il est conçu par les existentiels, c'est la raison qui se brouille et se délivre en se niant. L'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites. C'est au bout de ce, chemin difficile que l'homme absurde reconnaît ses vraies raisons. À comparer son exigence profonde et ce qu'on lui propose alors, il sent soudain qu'il va se détourner. Dans l'univers d'Husserl, le monde se clarifie et cet appétit de familiarité qui tient au coeur de l'homme devient inutile. Dans l'apocalypse de Kierkegaard, ce désir de clarté doit se [71] renoncer s'il veut être satisfait. Le péché n'est point tant de savoir (à ce compte, tout le monde est innocent), que de désirer savoir. Justement, c'est le seul péché dont l'homme absurde puisse sentir qu'il fait à la fois sa culpabilité et son innocence. On lui propose un dénouement où toutes les contradictions passées ne sont plus que des jeux polémiques. Mais ce n'est pas ainsi qu'il les a ressenties. Il faut garder leur vérité qui est de ne point être satisfaites. Il ne veut pas de la prédication. Mon raisonnement veut être fidèle à l'évidence qui l'a éveillé. Cette évidence, c'est l'absurde. C'est ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d'unité, cet univers dispersé et la contradiction qui les enchaîne. Kierkegaard supprime ma nostalgie et Husserl rassemble cet univers. Ce n'est pas cela que j'attendais. Il s'agissait de vivre et de penser avec ces déchirements, de savoir s'il fallait accepter ou refuser. Il ne peut être question de masquer l'évidence, de supprimer l'absurde en niant l'un des termes de son équation.¹²⁶

Se trata pues de vivir en el absurdo, lo que significa que se reconocen los límites del mundo y ello lleva también a reconocer que el mundo no es irracional por sí, sino que al hombre no le alcanzan sus facultades para asirlo, el mundo es pues irrazonable. De esta irrazonabilidad del mundo, de esta absurdidad, Camus reconoce los límites del mundo y del hombre mismo. El límite es pues lo absurdo, y de ello devienen otras consecuencias que tienen mucho que ver con la libertad. Si bien mi consciencia se ha volcado al mundo y lo halla irrazonable, vuelve a sí misma ya en el exilio pero se hace consciente de que no tiene amo, no hay finalidad alguna que perseguir, no hay propósito que buscar, sino la pura confrontación de mi lucidez

¹²⁶Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 282-283. En la traducción de Alianza, p. 253-255. Estas líneas son significativas en Camus, puesto que hacen manifiesto por qué no es un existencialista. En efecto, el premio nobel del 57 supone que los pensadores de la no-significación y los existencialistas apuestan por la nada y no generan con ello más que una libertad sin límite que desvanece toda moral.

con lo que me rodea, aparece entonces la libertad absurda. Tema central en el existencialismo de Sartre en tanto condena que carga el hombre para decidir cómo hacerse, en Camus la libertad devenida del absurdo enseña a vivir lo más posible, no renegar de la existencia por su absurdidad ni carencia de sentido, sino, antes bien, comprender los límites de la razón humana. Con la comprensión de dichos límites deviene el desprendimiento de toda atadura, la no-dependencia de algún principio ideológico que determine mi hacer(me) o estar en el mundo; no obstante, y para evitar el nihilismo, Camus retoma nuevamente la consciencia. Se trata de saberse libre y así, arrojar a vivir siempre lúcido, siempre despierto, siempre consciente:

À deux hommes vivant le même nombre d'années, le monde fournit toujours la même somme d'expériences. C'est à nous d'en être conscients. Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible, c'est vivre et le plus possible. [...] Partie d'une conscience angoissée de l'inhumain, la méditation sur l'absurde revient à la fin de son itinéraire au sein même des flammes passionnées de la révolte humaine. Je tire ainsi de l'absurde trois conséquences [89] qui sont ma révolte, ma liberté et ma passion. Par le seul jeu de la conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort - et je refuse le suicide.¹²⁷

De esta manera y solo por vía de la consciencia, Camus propone no renegar de la vida, no destruir el mundo o negar tajantemente su significación en un nihilismo recalcitrante, antes bien, experimentarlo todo, vivir lo más posible, llenarse de experiencias y rechazar el suicidio, rebelándose contra la muerte. Es así que aparecen una serie de figuras que representan a este hombre consciente que dice sí a la vida desde la absurdidad, y que Camus conceptualiza como el Hombre absurdo. Don Juan visto como seductor es una de estas figuras, ya que es un héroe que establece una especie de moral de la cantidad, consistente en multiplicar sus romances frente a la muerte. Don Juan seduce para vivir más, alimenta así su ética de la cantidad que no busca un sentido profundo de las cosas porque bien sabe que no lo tienen, solo vive adorando sus deseos, sus amores, su finita existencia que solo multiplica seducciones. Don Juan es para Camus:

Un héros tragique, car il assume sa lucidité d'homme absurde face à l'épaisseur et à l'étrangeté du monde. Il se veut libre "de vivre plus" en répétant inlassablement les scènes

¹²⁷Albert Camus, *op. cit.*, pp. 290-291. La edición de Alianza, p. 266-267.

de séduction avec des femmes toujours différentes. Il trouve son bonheur dans la quantité inépuisable d'instant de plaisirs sans lendemain qui le confortent dans sa révolte face au monde.¹²⁸

Otro de los denominados hombres absurdos es Kirilov, un personaje secundario de la novela *Los demonios* de Fiodor Dostoievski¹²⁹. Para Camus, Kirilov representa la lógica absurda que en medio de un mundo en total desamparo metafísico, caótico y sin orden, a todas luces nihilizado, entiende que se hace necesaria la existencia de un Dios omnipotente y bondadoso, pero que no existe y, por ello, cualquier hombre puede tomar las riendas del mundo y transformarse en ese Dios ausente, pero de igual manera, decidido a matarse para hacer manifiesta su ausencia, su inexistencia. En resumen, Kirilov se mueve bajo la premisa “si dios no existe, yo soy dios”. En otras palabras, Kirilov representa el drama de hacerse dios en la tierra, es así un Jesús que, sin embargo, no sirve a ningún principio o padre celestial ni transmundo, sino que depende de la propia divinidad encarnada en sí mismo que, además, como buen dios, debe sacrificarse por su prójimo suicidándose:

Kirilov s'éclaire peu à peu, la pensée mortelle qui l'anime nous est livrée. L'ingénieur en effet, reprend les raisonnements du Journal. Il sent que Dieu est nécessaire et qu'il faut bien qu'il existe. Mais il sait qu'il n'existe pas et qu'il ne peut pas exister [...] Si Dieu n'existe pas, Kirilov est dieu. Si Dieu n'existe pas, Kirilov doit se tuer. Kirilov doit donc se tuer pour être dieu. Cette logique est absurde, mais c'est ce qu'il faut. [...] Kirilov en effet imagine un moment que Jésus mourant ne s'est pas retrouvé en paradis. Il a connu alors que sa torture avait été inutile. « Les lois de la nature, dit l'ingénieur, ont fait vivre le Christ au milieu du mensonge et mourir [146] pour un mensonge. » En ce sens seulement, Jésus incarne bien tout le drame humain. Il est l'homme-parfait, étant celui qui a réalisé la condition la plus absurde. [...] Devenir dieu, c'est seulement être libre sur cette terre, ne pas servir un être immortel. C'est surtout, bien entendu, tirer toutes les conséquences de cette douloureuse indépendance. Si Dieu existe, tout dépend de lui et nous ne pouvons rien contre sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de nous. Pour Kirilov comme pour Nietzsche, tuer Dieu, c'est devenir dieu soi-même - c'est réaliser dès cette terre la vie éternelle dont parle l'Évangile. [...] Kirilov doit donc se tuer par amour de l'humanité. Il doit montrer à ses frères une voie royale et difficile sur laquelle il sera le premier. C'est un suicide pédagogique. Kirilov se sacrifie donc. Mais s'il est crucifié, il ne sera pas dupé. Il reste homme-dieu, persuadé d'une mort sans avenir [...] Le

¹²⁸Jeanyves Guérin, *Dictionnaire Albert Camus*, Bouquins, París, 2009. P. 221. “Un hèroe trágico, puesto que asume su lucidez de hombre absurdo frente al espesor y la extrañeza del mundo. Él se quiere “libre de vivir más” repitiendo incesantemente las escenas de seducción con mujeres siempre diferentes. Él encuentra su felicidad en la cantidad inagotable de instantes de placeres sin mañana que le confortan en su rebelión frente al mundo”. La traducción es mía.

¹²⁹En la novela, Kirilov es un personaje secundario, pero para Camus es revelador de la condición absurda. Cfr. Dostoyevski, *Los demonios*, Alianza, Madrid, 2013. Pp. 308-309. A esta novela, Camus le hace una adaptación teatral titulada *Los posesos*. Cfr. Así hablo Kirilov en http://agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=77%3Akirilov&catid=8&Itemid=41

coup de pistolet de Kirilov sera le signal de l'ultime révolution. Ainsi ce n'est pas le désespoir qui le pousse à la mort, mais l'amour du prochain pour lui-même. Avant de terminer dans le sang une indécidable aventure spirituelle, Kirilov a un mot aussi vieux que la souffrance des hommes : « Tout est bien. »¹³⁰

El hombre absurdo es aquel que establece sus juicios absurdos siempre en apego a una lógica estricta, ya que es esta lógica la que le ha orillado a despertar su consciencia; aunado a ello, el hombre absurdo también se apega a la vida y dice sí a la cantidad, a la vivacidad de la existencia. Bajo tales consideraciones, aparece la figura que encarnará y reflejará a la perfección todo lo que Camus supone filosóficamente en esta etapa del absurdo: Sísifo. Personaje mítico de la religión griega, es padre de Odiseo y, a decir de Homero, el más astuto de todos los hombres. Sísifo se gana ese epíteto porque engaña a Zeus, a Hermes, a Hades y a Tánatos con su inteligencia lúcida. Sísifo venció a la muerte, lo que le valió uno de los castigos más populares en la mitología griega: subir una piedra por una escarpada pendiente para que, al llegar a la cima, ésta se caiga y Sísifo emprenda nuevamente su labor inacabable. La representación más generalizada del mito pretende mostrar a Sísifo y su castigo como la imagen de que una mente ocupada en un trabajo inacabable no puede generar pensamientos fuera del orden o capaces de complicar o contradecir la existencia¹³¹, pero para Albert Camus Sísifo simboliza la existencia absurda con todas sus implicaciones: es un esfuerzo inútil. Cabe subrayar que pensar la existencia como un esfuerzo inútil no implica un nihilismo que haga del pensamiento camusiano una filosofía de la no-significación, antes bien Camus muestra con Sísifo que, a pesar del absurdo de la existencia, esta es, se manifiesta o se hace como un destino. Es decir, la existencia para Albert Camus en *El mito de Sísifo* es un hacerse siempre con la consciencia de la inutilidad del esfuerzo o, mejor dicho, a pesar de ello, por eso se retoma la figura de Sísifo que se obstina en vivir engañando a la muerte y, una vez castigado, se muestra feliz de su inútil esfuerzo:

¹³⁰Albert Camus, *Op. Cit*, pp. 317-319. La traducción de Alianza, 310, 311, 312, 313.

¹³¹Cfr. Carlos García Gual, *Diccionario de Mitos*, Siglo XXI, España, 2003; Grimal, pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, paidós, 2009.

Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l'homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles. Dans l'univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s'élèvent. Appels inconscients et secrets, invitations de tous les visages, ils sont l'envers nécessaire et le prix de la victoire. Il n'y a pas de soleil sans ombre, et il faut connaître la nuit. L'homme absurde dit oui et son effort n'aura plus de cesse.[...] Je laisse Sisyphe au bas de, la montagne ! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux.¹³²

Sísifo es feliz porque descrece de los dioses, no hay ningún absoluto que obnubile su consciencia, su superioridad radica en saberse dueño de su circunstancia, de su roca que es todo su destino. Sísifo no depende de los dioses y se mueve en un eterno sí: a subir su roca para nada, a esa nada, al sudor que recorre su frente cada que empuja la piedra, a su existencia vana, absurda y sin sentido. La felicidad existencial es, de esta manera, el construirse a uno mismo a sabiendas de la nada, del vacío, del absurdo; el decir sí a la vida con todas sus implicaciones. De esta manera, Camus formula un humanismo trágico o, más bien, un optimismo trágico¹³³ que entiende lo absurdo que aporrea la existencia pero no por ello recomienda el suicidio o el acallamiento de la consciencia, sino todo lo contrario, una lucidez que confronte de constante sus dudas y sed de respuestas con un mundo que no se las brinda, dando a conocer los límites humanos y, así, incitándole a conquistar su destino trazando, desde su orfandad metafísica, un sentido, un significado. Bajo estas consideraciones, Albert Camus ya deja ver que no hay verdades absolutas, sino sentidos devenidos del hombre mismo que deviene y, en ese acto, traza diferentes horizontes y significados. En este sentido, da luz sobre una nueva ontología que entiende que el ser no es absoluto, sino cambiante, en devenir, como su creador el Hombre. Por todo ello, se hace explícito que Camus dialoga con Heidegger y Sartre en tanto que, por un lado, entiende que no hay ninguna esencia que anteceda al devenir, no hay

¹³²Albert Camus, *Op. cit.*, pp. 328-327. La edición al castellano de Alianza, pp. 328-329.

¹³³Así lo dice Ángel Ramírez Medina, *La filosofía Trágica de Albert Camus*, Analecta Malacitana, Málaga, 2001, pp. 47 y 51.

determinación que nos signifique; por otro lado, el hombre, el existente, al no poseer un destino prefijado está arrojado al tiempo o, como Camus prefiere, a construirse un destino, un sentido. El ser es puro devenir, nunca un absoluto. Aunado a este par de evidencias, Camus comprende con San Agustín que la existencia es conquista, pero a diferencia del santo, entiende que esta conquista es sin Dios, deviene del interior (consciencia), y no es suficiente realizarla con la pura razón lógica. En otras palabras, Camus ya en *El mito de Sísifo*, ha trazado un programa filosófico que invita a despertar la consciencia para clarificar la existencia y dotarla de sentido. De esta manera, y como Camus nunca se cansó de señalarlo, el absurdo es punto de partida, es apenas el formular el despertar de la consciencia individual, la siguiente etapa cobra mayor alcance, es la rebelión.

Antes de pasar a su análisis es importante mostrar un par de obras de teatro que aún forman parte del punto de salida (absurdo) del premio Nobel del 57: *Calígula* y *El malentendido*. *Calígula* se sitúa en la época del imperio romano a cargo del emperador que da título a la pieza cuya intención es crear nombrando al absurdo para mantener en estado de lucidez a la consciencia. Con ello ya se ve que Camus, bajo la comprensión de Plotino, no solo trabaja con la razón lógica, sino con la estética; construye novelas y obras teatrales para crear imágenes que revaliden o, más bien, hagan consciencia del absurdo. En *Calígula*, el personaje central rompe con la unidad primigenia y despierta a su consciencia en el absurdo luego de la muerte de su hermana y amante¹³⁴. Crea así una ética y una visión del mundo muy específicas que lo llevan a exigir razones a un mundo que no las tiene:

HÉLICON
Et que voulais-tu ?
CALIGULA, (toujours naturel)
La lune.
HÉLICON
Quoi?
CALIGULA
Oui, je voulais la lune.

¹³⁴Esto implica que el personaje es demasiado humano y hace manifiesto un rasgo para probarlo: el apego a la mujer perdida es tan grande que lo llevo a la desesperación. Cfr. Jean Grenier, *Albert Camus*, NRF Gallimard, 1968, pp. 57-58.

HÉLICON
 Ah! (Silence. Hélicon se rapproche)Pour quoi faire ?
 CALIGULA
 Eh bien!... C'est une des choses que je n'ai pas.
 HÉLICON
 Bien sûr. Et maintenant, tout est arrangé ?
 CALIGULA
 Non, je n'ai pas pu l'avoir.
 HÉLICON
 C'est ennuyeux.
 CALIGULA
 Oui, c'est pour cela que je suis fatigué. (Un temps)
 CALIGULA
 Hélicon !
 HÉLICON
 Oui, Caius.
 CALIGULA
 Tu penses que je suis fou.
 HÉLICON
 Tu sais bien que je ne pense jamais. Je suis bien trop intelligent pour ça.
 CALIGULA
 Oui. Enfin ! Mais je ne suis pas fou et même je n'ai jamais été aussi raisonnable. Simplement, je me suis senti tout d'un coup un besoin d'impossible. (Un temps.) Les choses, telles qu'elles sont, ne me semblent pas satisfaisantes.
 HÉLICON
 C'est une opinion assez répandue.
 CALIGULA
 Il est vrai. Mais je ne le savais pas auparavant. Maintenant, je sais. (Toujours naturel) Ce monde, tel qu'il est fait, n'est pas supportable. J'ai donc besoin de la lune, ou du bonheur, ou de l'immortalité, de quelque chose qui soit dément peut-être, mais qui ne soit pas de ce monde.
 HÉLICON
 C'est un raisonnement qui se tient. Mais, en général, on ne peut pas le tenir jusqu'au bout.
 CALIGULA (se levant, mais avec la même simplicité)
 Tu n'en sais rien. C'est parce qu'on ne le tient jamais jusqu'au bout que rien n'est obtenu. Mais il suffit peut-être de rester logique jusqu'à la fin. (regarde Hélicon) Je sais aussi ce que tu penses. Que d'histoires pour la mort d'une femme ! Non, ce n'est pas cela. Je crois me souvenir, il est vrai, qu'il y a quelques jours, une femme que j'aimais est morte. Mais qu'est-ce que l'amour? Peu de chose. Cette mort n'est rien, je te le jure; elle est seulement le signe d'une vérité qui me rend la lune nécessaire. C'est une vérité toute simple et toute claire, un peu bête, mais difficile à découvrir et lourde à porter.
 HÉLICON
 Et qu'est-ce donc que cette vérité, Caius ?
 CALIGULA (détourné, sur un ton neutre).
 Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux.¹³⁵

Calígula cae en cuenta de la irrazonabilidad del mundo, ve que no hay ningún propósito guía y entonces, se obstina en lo imposible pero a partir de ser lógico. Desea lo que no tiene, asimismo, encuentra una verdad clara: la muerte e infelicidad del hombre. A partir de ello, el emperador se forja un destino: odiar a los dioses y

¹³⁵Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 349-350. La edición de Alianza, pp. 358-359.

transformarse en uno. Tal como el Kirilov de Dostoievski y el mito de Sísifo, Calígula busca despertar las conciencias que le rodean, llevando a sus allegados a experimentar lo absurdo para mostrarles que el mundo no tiene ningún orden y se resiste a ser explicitado, es decir, es absurdo. El mundo no es satisfactorio y ello lleva a Calígula a ejercer una libertad que no se solidariza con los otros, niega a los hombres, pierde su humanidad y consigue destruirlo todo, incluyendo a sí mismo. Calígula deviene tirano capaz de despoblar el mundo que lo rodea, es un nihilista fiel a su lógica, tal cual lo señala el propio Camus

Calígula despuebla el mundo que lo rodea y, fiel a su lógica, hace lo posible para armar en su contra a los que terminarán por matarlo. Calígula es la historia de un suicidio superior. Es la historia del más humano y el más trágico de los errores. Infel al hombre por fidelidad a sí mismo, Calígula acepta morir por haber comprendido que ningún ser puede salvarse solo y que no se puede ser libre contra los otros hombres. Se trata, pues, de una tragedia de la inteligencia. De allí que se haya concluido muy naturalmente que ese drama era intelectual.¹³⁶

El emperador es un antihéroe, muestra una libertad sin límites cuya conciencia despierta, más allá de solidarizarse con los otros hombres inmersos en el absurdo, los orilla violentamente a despertar. Con todo esto se hace manifiesto que la libertad de Calígula es totalitaria, se yergue como absoluta y, a la larga, destruye todo. En el texto mismo se hace ver que esta libertad absoluta capaz de someter a los semejantes, no es la adecuada:

CALIGULA

Caligula ! Toi aussi, toi aussi, tu es coupable. Alors, n'est-ce pas, un peu plus, un peu moins! Mais qui oserait me condamner dans ce monde sans juge, où personne n'est innocent ! (Avec tout l'accent de la détresse, se pressant contre le miroir.) Tu le vois bien, Hélicon n'est pas venu. Je n'aurai pas la lune. Mais qu'il est amer d'avoir raison et de devoir aller jusqu'à la consommation. Car j'ai peur de la consommation. Des bruits d'armes ! C'est l'innocence qui prépare son triomphe. Que ne suis-je à leur place ! J'ai peur. Quel dégoût, après avoir méprisé les autres, de se sentir la même lâcheté dans l'âme. Mais cela ne fait rien. La peur non plus ne dure pas. Je vais retrouver ce grand vide où le cœur s'apaise.

(Il recule un peu, revient vers le miroir. Il semble plus calme. Il recommence à parler, mais d'une voix plus basse et plus concentrée)

¹³⁶Albert Camus, *PREFACIO A LA EDICION AMERICANA DEL TEATRO DE ALBERT CAMUS*, en *Textos de teoría y crítica teatral de Albert Camus*, traducido por Inés de Cassagne. Extraído de https://www.academia.edu/36106766/TEXTOS_DE_TEOR%C3%8DA_Y_CR%C3%8DTICA_TEATRAL_DE_ALBERT_CAMUS Traducción de Inés de Cassagne

Tout a l'air si compliqué. Tout est si simple pourtant. Si j'avais eu la lune, si l'amour suffisait, tout serait changé. Mais où étancher cette soif? Quel cœur, quel dieu auraient pour moi la profondeur d'un lac? (S'agenouillant et pleurant.) Rien dans ce monde, ni dans l'autre, qui soit à ma mesure. Je sais pourtant, et tu le sais aussi (il tend les mains vers le miroir en pleurant), qu'il suffirait que l'impossible soit. L'impossible ! Je l'ai cherché aux limites du monde, aux confins de moi même . J'a i tendu me s main s (criant), je tends mes mains et c'es t toi que je rencontre , toujours toi en face de moi , et je sui s pour toi plein de haine . Je n'ai pas pris l a voi e qu'i l fallait , je n'aboutis à rien . M a libert é n'es t pas la bonne. Hélicon ! Hélicon ! Rien ! rien encore . Oh ! cett e nui t es t lourde! Hélicon ne viendra pas: nous serons coupables à jamais ! Cette nui t es t lourde comme la douleur humaine.¹³⁷

Calígula anuncia la ausencia de Dios (no hay juez), y la completa carencia de inocencia de los hombres que, con su razón, no comprenden sino que somos finitos. De esta manera, la única certeza de Calígula es la muerte, el absurdo del mundo. Bajo todas estas consideraciones, la obra de Calígula es la manifestación de una consciencia desdichada que lidia con el absurdo desde la crueldad, manifestándose ya no como un Kirilov que se mata por los hombres como cristo, sino como un tirano que no reconoce ni pone límites a su libertad. Calígula es pues la mala libertad absurda, representa no tanto un poner en escena el absurdo, sino una extensión de este punto de partida, poniendo a consideración las complicaciones que pueden surgir ante la toma de consciencia que, en este caso, se rebela contra los hombres y no con ellos. Calígula es, de este modo, el antihéroe absurdo, en tanto consciencia despierta que lúcidamente entiende que el mundo no brinda razones y el hombre solo posee la certeza de la muerte; sin embargo, se obstina en lo imposible, transgrede a sus semejantes y violenta su entorno para hacerse matar. Calígula no dice sí a la vida, no dice sí a hacerse un sentido de manera constante con el fluir de su existencia, sino que hace de su consciencia desdichada, lógica extrema que dice no a la vida, si a lo imposible (poseer la Luna). Calígula es el absurdo mal llevado, una consciencia lúcida que tiraniza y nihiliza, dice sí a la muerte y no a la vida.

La otra obra que finalmente pone punto y aparte a la etapa del absurdo en la obra camusiana es *El malentendido*. Pieza escrita en 1941-1943, muestra la historia de una familia incapaz de reconocerse entre sí, precisamente por la falta de claridad que reina en sus existencias y que se vislumbra desde el lugar donde se desarrolla

¹³⁷Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 402-403. La edición de Alianza, pp. 447-448.

toda la acción dramática: un país gris y sin sol. Escrita en una Francia ocupada por un escritor apartado de todo lo que ama y en plena soledad, *El malentendido* refleja cierto tipo de claustrofobia existencial que conlleva a vivir trágicamente. La pieza muestra el absurdo encarnado en tanto un hijo que quiere hacerse reconocer sin ser claro, sin decir su nombre a una madre y una hermana sumidas en la desesperación y el crimen, originando así un malentendido. Hay así, en este texto y a diferencia de todo otro texto de Albert Camus, una visión un tanto pesimista de la condición humana, pero que se desdibuja ante una especie de metáfora o enseñanza existencial: si el hombre habla claro en medio de un universo sordo y absurdo, puede salvarse. Camus muestra, como en su momento con *El extranjero*, pero ahora a la inversa, las implicaciones de ser o no ser sincero en un universo absurdo. *El malentendido* es así una tragedia moderna, con sus personajes confundidos y ennegrecidos por sus caprichos que, cuando parecen ser claros y concisos a sus ojos, ante los espectadores se derrumban y los inclinan hacia la fatalidad. En palabras del propio Camus, la pieza:

El malentendido es ciertamente una pieza sombría. Fue escrita en 1943, en medio de un país encerrado y ocupado, lejos de todo lo que amaba. Lleva los colores del exilio. Pero no creo que sea una pieza desesperante. La desgracia no tiene otro medio de superarse a sí misma que transfigurarse por lo trágico. "Lo trágico, ha dicho Lawrence, debería ser como un gran puntapié a la desgracia". El Malentendido trata de retomar en una fabulación contemporánea los temas antiguos de la fatalidad. El público dirá si esta trasposición ha sido lograda. Pero, terminada la tragedia, sería falso creer que esta pieza aboga por la sumisión a la fatalidad. Al contrario, es pieza de rebeldía, y podría comportar aún una moraleja de sinceridad. Si el hombre quiere ser reconocido, debe decir simplemente quién es. Si se calla o miente, muere solo, y a su alrededor todo queda condenado a la desgracia. Sí, por el contrario, dice la verdad, morirá sin duda pero después de haber ayudado a vivir a los otros y a sí mismo.¹³⁸

En otra presentación a la obra señala:

Sin duda, se trata de una visión muy pesimista de la condición humana. Pero esto puede conciliarse con un optimismo relativo en lo que concierne al hombre. Porque, en fin, eso quiere decir que todo hubiera sido distinto si el hijo hubiera dicho: "Soy yo, éste es mi nombre". Eso quiere decir que en un mundo injusto o indiferente, el hombre puede salvarse

¹³⁸Albert Camus, *PREFACIO AL MALENTENDIDO*, en Textos de teoría y crítica teatral de Albert Camus, traducido por Inés de Cassagne. Extraído de https://www.academia.edu/36106766/TEXTOS_DE_TEOR%C3%8DA_Y_CR%C3%8DTICA_TEATRAL_DE_ALBERT_CAMUS_Traducci%C3%B3n_de_In%C3%A9s_de_Cassagne

a sí mismo, y salvar a los demás, mediante el uso de la sinceridad más simple y de la palabra más justa.¹³⁹

El malentendido es una obra trágica que refleja el hacer del hombre en un mundo absurdo, pero ya no llevando la lógica hasta sus últimas consecuencias, sino mostrando a individuos que claman por un lugar en el universo, alejados de los suyos (Jan), y sometidos a una vida que no quieren (Martha), no son siquiera capaces de hablar con sinceridad, generando así un universo gris, un entorno poco claro, una existencia sin razón en un completo malentendido. Bajo estas consideraciones, la obra se instaura en el punto de partida, en el absurdo, ya que muestra la nula toma de consciencia del absurdo mismo, lo que origina precisamente el no poder ser claros. En este orden de ideas, el absurdo se rebela como categoría filosófica en Camus, que parece anteponerse a la unidad porque permite al Hombre tomar consciencia de sí, en tanto no encuentra respuestas y, aún así, ama la vida.

Ante todo el análisis realizado hasta aquí, podemos decir que en el texto debut de Albert Camus, hay un apego al mundo, la consciencia es una con el revés y el derecho de las cosas. Ya para la segunda etapa aparece el divorcio, toma lugar el absurdo, con sus malas libertades y sus malentendidos, con sus don Juanes y sus Sísifos. Hay aquí una escisión de la consciencia que, al más puro estilo de San Agustín, duda pero camusianamente no encuentra ninguna certeza más que su extrañeza ante un mundo que no se deja reducir a las razones que le adjudicaba. Soy así un extranjero, mi consciencia se sabe incapaz de saber, solo tengo en claro mi finitud, mi existencia no es racional y el mundo es irrazonable. Aparece así la tarea más humana y filosófica, la labor más reflexiva, útil e indispensable de todo pensamiento: tengo que dotar de sentido a las cosas, tengo que hacer el vacío elocuente. Es entonces que, para dotar de sentido mi existencia y mi mundo, trazo coordenadas preguntando por mis propios límites: la libertad y la moral.

¹³⁹Albert Camus, *PREFACIO A LA EDICION AMERICANA DEL TEATRO DE ALBERT CAMUS*, en *Textos de teoría y crítica teatral de Albert Camus*, traducido por Inés de Cassagne. Extraído de https://www.academia.edu/36106766/TEXTOS_DE_TEOR%C3%8DA_Y_CR%C3%8DTICA_TEATRAL_DE_ALBERT_CAMUS_Traducci%C3%B3n_de_In%C3%A9s_de_Cassagne

Camus ha respondido con *Calígula* y *El malentendido*, con el propio Merseault pero todos ellos eclipsados por Sísifo quien ama la vida, desprecia de los dioses y es dueño de su propio destino. En otras palabras, Sísifo es la imagen del absurdo como punto de partida porque no hace de su libertad un igualarse a los dioses ni un hacer despertar la consciencia de sus semejantes a partir de violentarles, tiene un apego consciente a su existencia y se sabe castigado, comprende que su castigo es un esfuerzo sin-razón, su existencia no tiene finalidad alguna pero es coherente con ello, no hay en su consciencia nada que le quite la lucidez, Sísifo no puede generar ningún malentendido, es una consciencia despierta, es feliz.

Retomando de Plotino el papel de la razón estética y la unidad, de San Agustín la toma de consciencia a partir de la duda, así como entender que existir es un drama donde el hombre conquista algo (en el de Hipona a Dios en su interior, en Camus la humanidad misma), y de Jean Grenier el ansia de ser feliz a pesar de lo irrazonable del propio ser y del mundo, Camus ha constituido ya un programa filosófico que entiende la existencia como carente de sentido, inmersa en un mundo absurdo pero, atendiendo a Kierkegaard, Heidegger y Sartre, obligada a hacerse, a constituirse, a dotarse de verdades a su propia altura. Se han sentado así las bases del pensamiento camusiano: el hombre es en el mundo, ahí encontrará la felicidad, está exige despertar la consciencia pero ese acto nos divorciará del mundo mismo, la labor ahora es unificarse con él pero sin renunciar a lo obtenido, sin dejar de ser conscientes de su absurdidad. Ante tales consideraciones, Camus ha situado la base de su reflexión, ha ido de la unidad al divorcio, del revés y el derecho al absurdo, ha trazado ya un movimiento de la consciencia que, con su despertar, tendrá ahora tareas por delante: la rebelión y el retorno a la unidad, pero ello lo veremos en los siguientes apartados.

3.3 REBELIÓN

Una vez conscientes de la irrazonabilidad del mundo, de la sordera del universo ante las interrogantes humanas, la consciencia misma solo tiene un destino: la rebelión. ¿Qué es?, ¿qué significa?, ¿por qué es tan importante para Camus? Entendida como segunda etapa y el camino a seguir una vez instaurado el absurdo como punto de partida, la rebelión es la forma más adecuada de sobrellevar la propia existencia y la de los semejantes. Sin aceptar la destrucción de la propia vida como Calígula, o las ilusiones y mentiras como los personajes de *El malentendido*, la rebelión es una actitud o gesto filosófico que conlleva una moral y un humanismo camusiano en sentido estricto. La primer obra donde se hace patente la rebelión, y como con la etapa del absurdo, es en una novela¹⁴⁰: *La peste*.

Narración de la forma en la que una ciudad enfrenta una epidemia, la novela es una alegoría del mal. La peste es justo el odio, la cólera, el totalitarismo¹⁴¹ que da lugar a genocidios, ocupación y pérdida de la dignidad humana, de la humanidad misma. La peste es el mal metafísico que anula las esperanzas vitales y orilla al nihilismo, la destrucción y el suicidio; solo aquellos seres conscientes, capaces de combatirla, serán los humanistas, los rebeldes. De esta suerte, Camus construye personajes que, inmersos en un universo sin respuestas, absurdo a todas luces, responden a ello de diferentes maneras, generando héroes y villanos. La novela comienza con un Orán que se mueve en la cotidianidad, con toda la tranquilidad y parsimonia de un pueblo mediterráneo que ha adquirido sus costumbres y, con una cotidianidad mecánica, no es ni capaz de sospechar que entre sus habitantes habita el mal, el bacilo de la peste. Obviamente Camus pone en escena una ciudad con costumbres

¹⁴⁰A pesar de que la rebelión se vislumbra con claridad en *La peste*, ya desde *Le Mythe de Sisyphe*, particularmente el apartado titulado *La création sans lendemain*.

¹⁴¹ Páginas más adelante analizamos la obra *El estado de sitio*, que de manera directa hace una alegoría con el totalitarismo y el genocidio que fungen como sistemas absolutos que asesinan todo aquello que se antepone a sus absolutos, renegando de la creación, la creatividad, la consciencia y la existencia humana. La diferencia entre esa pieza teatral y la novela *La peste*, es que en la primera si hay un sistema controlado y con rostro, no es un virus asesino, sino hombres nulificando la existencia y un grupo de rebeldes en resistencia.

para hacer manifiesto el actuar cotidiano y acostumbrado de la consciencia dormida, mecanizada, no capaz de vislumbrar lo absurdo de la existencia; pero un día aparecen las ratas muriendo dramáticamente por doquier y, luego, les siguen los hombres; es entonces que la consciencia se agita y transita a su despertar, surgen así las consciencias despiertas en sus diferentes modalidades, surge el exilio¹⁴². El personaje principal y relator de la historia es el Dr. Rieux, máximo representante de lo que se podría llamar una ética camusiana. Rieux representa el hacer y el actuar conscientes y libres sin posarse en ideas absolutas, antes bien, actúa a favor del hombre y de la vida. Rieux es quien, antes que nadie, descubre la peste y comienza a generar grupos de combate a la misma. Aunado a ello, Rieux, en cada diálogo manifiesta los valores que habrán de practicarse para concebir una humanidad solidaria que, consciente de lo absurdo, diga sí a la vida, partiendo del hecho de ser claros y de que el hombre no es una idea:

Le docteur ouvrit la fenêtre et le bruit de la ville s'enfla d'un coup. D'un atelier voisin montait le sifflement bref et répété d'une scie mécanique. Rieux se secoua. Là était la certitude, dans le travail de tous les jours. Le reste tenait à des fils et à des mouvements insignifiants, on ne pouvait s'y arrêter. L'essentiel était de bien faire son métier. [...] Quand un microbe, dit Rieux, après un court silence, est capable en trois jours de temps de quadrupler le volume de la rate, de donner aux ganglions mésentériques le volume d'une orange et la consistance de la bouillie, il n'autorise justement pas d'hésitations. Les foyers d'infection sont en extension croissante. À l'allure où la maladie se répand, si elle n'est pas stoppée, elle risque de tuer la moi tié de la ville avant deux mois. Par conséquent, il importe peu que vous l'appeliez peste ou fièvre de croissance. Il importe seulement que vous l'empêchiez de tuer la moitié de la ville. Richard trouvait qu'il ne fallait rien pousser au noir et que la contagion d'ailleurs n'était pas prouvée puisque les parents de ses malades étaient encore indemnes. - Mais d'autres sont morts, fit remarquer Rieux. Et, bien entendu, la contagion n'est jamais absolue, sans quoi on obtiendrait une croissante mathématique infinie et un dépeuplement foudroyant. Il ne s'agit pas de rien pousser au noir. Il s'agit de prendre des précautions. Richard, cependant, pensait résumer la situation en rappelant que pour arrêter cette maladie, si elle ne s'arrêtait pas d'elle-même, il fallait appliquer les graves mesures de prophylaxie prévues par la loi ; que, pour ce faire, il fallait reconnaître officiellement qu'il s'agissait de la peste ; que la

¹⁴²Este concepto es uno de los más importantes en todo el pensamiento de Camus, supone una extranjería, un desasimiento de un universo que no da razones a nuestra consciencia y así, posibilita el sentimiento de saberse ajeno, no perteneciente al orden natural de las cosas y, por mera consecuencia, desconcertados, seres de des-coincidencia con el entorno, el exilio para Camus es, a resumidas cuentas: "Ce n'est plus l'expulsion d'un lieu originel mais la séparation du reste du monde qui les affecte tous, une coupure dans le temps et dans l'espace qui les relègue dans un univers clos comme une prison. « Un sentiment aussi individuel que celui de la séparation d'avec un être aimé devint soudain, dès les premières semaines, celui de tout un peuple, et, avec la peur, la souffrance principale de ce long temps d'exil. » Si dans la ville de La Peste l'exil est « commun à tout un peuple », dans La Chute au contraire il signifie la solitude de l'homme qui ne sait pas ou ne peut plus communiquer avec les autres." Jeanyves Guérin, *Dictionnaire Albert Camus*, Bouquins, Paris, 2009.

certitude n'était pas absolue à cet égard et qu'en conséquence, cela demandait réflexion. - La question, insista Rieux, n'est pas de savoir si les mesures prévues par la loi sont graves mais si elles sont nécessaires pour empêcher la moitié de la ville d'être tuée.¹⁴³

Rieux interesado por los seres con un cuerpo, capaces de sentimientos, pasiones y sufrimientos, trata de cumplir su oficio que, antes de ser el de un médico, es el de Hombre, por lo cual el primer valor a destacar es justo el de la humanidad. Camus entiende que el hombre es un ser que se hace, pero con los otros, con sus semejantes, es pues un ser comunitario y la base para formar comunidad entre los seres, es precisamente la capacidad o necesidad de comprender y sentir afecto hacia los otros, es esto lo que entendemos por humanidad, la necesidad primigenia de ser comprendidos y comprender a los otros. Cumplir con nuestro oficio de Hombre, es justo ser humanos, atender al llamado de la comprensión del semejante, tal y como lo sugiere Rieux con sus actos y su actitud frente a la peste. En otro rubro, a él no le importa como le llamen a la peste, sino los actos realizados a favor de su supresión, él ha dicho sí a la vida porque es un hombre capaz de comprender y ser comprendido por sus semejantes. Rieux además se solidariza, practica la solidaridad, consistente en hermanarse con los otros, con sus sufrimientos, con sus pesares, para colaborar en su posible asimilación y superación. Rieux practica la generosidad, toda su conducta se dirige a atender a los otros, les comprende, les tolera y además, se sabe solo con una esposa muerta, lejos de su madre que, un día antes de todos los sucesos dan lugar a la peste, se marcha de la ciudad y no puede volver por el cerco sanitario. Rieux es pues un solitario solidario que a pesar de todo combate a la peste, se rebela contra ella formando grupos de ayuda, exigiendo medidas drásticas para vencerla, ve morir a sus semejantes (incluyendo a su amigo Tarrou¹⁴⁴), a niños, pero también salva a muchos y nunca se rinde ante la peste, incluso al final de la novela señala:

le docteur Rieux décida alors de rédiger le récit qui s'achève ici, pour ne pas être de ceux qui se taisent, pour témoigner en faveur de ces pestiférés, pour laisser du moins un souvenir de l'injustice et de la violence qui leur avaient été faites, et pour dire simplement ce qu'on apprend au milieu des fléaux, qu'il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de

¹⁴³Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 520, 525-526. La edición traducida de Alianza, tomo II, pp. 332, 340-341, 445.

¹⁴⁴Analizamos a este personaje un par de páginas más adelante.

choses à mépriser. Mais il savait cependant que cette chronique ne pouvait pas être celle de la victoire définitive. Elle ne pouvait être que le témoignage de ce qu'il avait fallu accomplir et que, sans doute, devraient accomplir encore, contre la terreur et son arme inlassable, malgré leurs déchirements personnels, tous les hommes qui, ne pouvant être des saints et refusant d'admettre les fléaux, s'efforcent cependant d'être des médecins. Écoutant, en effet, les cris d'allégresse qui montaient de la ville, Rieux se souvenait que cette allégresse était toujours menacée. Car il savait ce que cette foule en joie ignorait, et qu'on peut lire dans les livres, que le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais, qu'il peut rester pendant des dizaines d'années endormi dans les meubles et le linge, qu'il attend patiemment dans les chambres, les caves, les malles, les mouchoirs et les paperasses, et que, peut-être, le jour viendrait où, pour le malheur et l'enseignement des hommes, la peste réveillerait ses rats et les enverrait mourir dans une cité heureuse.¹⁴⁵

El amor a los hombres lo ha llevado a actuar y lo sigue manteniendo alerta. De esta manera, Bernard Rieux representa una exigencia ética que no se queda en la dura comprensión ni teorización de valores o conceptos, antes bien traduce sus reflexiones en acciones, es coherente con su humanidad, sabe que todo es absurdo pero sigue luchando, defiende lo humano, originando para sí y para los otros una fraternidad terrestre que combate el mal metafísico del hombre. Rieux es la imagen del rebelde que forja una ética de la acción capaz de rebelarse en contra de la presencia del mal en el mundo, descrea de Dios y de sus justificaciones del sufrimiento humano, pero sobretodo, se rehúsa a morir y a ver morir a los otros por una idea, de ahí su claridad, su exigencia de honradez y honestidad, de actuar con verdades a la altura del hombre que, de carne y hueso, no puede aspirar a absolutos, a verdades con mayúscula, sino a la más clara sinceridad, como Merseault:

Homme du concret, il affirme qu'il se "refuse à mourir pour une idée". Mais sa morale n'est pas faite que de refus. Elle se fonde aussi sur une exigence d'honnêteté que le porte à user autant qu'il le peut du langage de la vérité; c'est ainsi qu'il ne répond pas aux questions du journaliste Rambert sur les conditions de vie des Arabes parce qu'il n'acquiesce pas la certitude que celui-ci pourrait s'exprimer dans son journal avec une totale sincérité; c'est ainsi surtout qu'il discute pied à pied avec l'administration pour que celle-ci ne se réfugie pas derrière des approximations ou des propos lénifiants chargés d'hypocrisie. L'honnêteté, pour Rieux c'est "le seule façon de lutter contre la peste". [...] Et faire son métier, c'est pour lui, exercer correctement sa profession de médecin, éloigner la souffrance, sauver les corps: c'est sa façon à lui de "lutter contre la création". C'est ainsi dans la solidarité avec les autres hommes qu'il donne un sens à sa vie et qu'il trouve une forme de dignité. Faire son métier, c'est aussi pour le héros bien faire son métier d'homme et, quand les conditions le rendent possible, chercher à être heureux- ce que la peste l'empêche de faire.¹⁴⁶

¹⁴⁵Albert Camus, *Op. Cit.*, p. 681. En la edición de Alianza, p. 578.

¹⁴⁶Jean-Yves Guérin, *Dictionnaire Albert Camus*, Bouquins, París, 2009. P. 795. "Hombre de concreto, que afirma que "se niega a morir por una idea". Sin embargo, su moral no se trata solo del rechazo.

Rieux lucha por la humanidad, por su dignidad, su ética de la acción lo solidariza con los otros y le permite ser honrado para cumplir con su oficio de hombre: combatir todo aquello que reniegue de la vida. Además, Rieux representa al hombre que, sin Dios, es capaz de empatizar con los otros, enarbolando generosidad, solidaridad, humanismo, comprensión, valores que tradicionalmente ostenta un buen cristiano porque Dios o su creencia lo exigen, pero evidentemente Rieux representa una moral sin Dios¹⁴⁷ que Camus exige para mantener a la consciencia despierta que, como en Sísifo, lo lleva a emprender un esfuerzo inacabable en tanto el vacío sigue ahí. En la misma tónica aparece otro personaje de la peste: Tarrou.

Este hombre que por azar se sitúa en Orán y es presa del cerco sanitario, es quien realiza un diario alrededor de la situación, y le sirve de base a Rieux para hacer su narración (la novela misma). Aunado a ello, Jean Tarrou también lucha contra la peste en tanto confidente de Rieux y fundador de las brigadas sanitarias; pero más importante aún, Tarrou acepta la insignificancia del mundo, es un hombre joven y

Se funda también en una exigencia de honestidad que lo empuja a usar el lenguaje de la verdad tanto como puede; así no responde a las preguntas del periodista Rambert sobre las condiciones de vida de los árabes porque no posee la certeza de poder hablar para su periódico con total sinceridad; así, discute directamente con la administración para que ésta no se refugie en aproximaciones o palabras tranquilizadoras cargadas de hipocresía. La honestidad, para Rieux, es "la única forma de luchar contra la peste". [...] Y para él hacer su trabajo es ejercer correctamente su profesión de médico, alejar el sufrimiento, salvar los cuerpos: esta es su forma de "luchar contra la creación". Así, solidarizándose con otros hombres, da sentido a su vida y encuentra una forma de dignidad. Para que el héroe haga su trabajo, también le corresponde cumplir con su oficio como hombre y, cuando las condiciones lo permitan, ser feliz, lo que la peste le impide hacer." La traducción es mía.

¹⁴⁷Este es uno de los grandes aportes de Camus devenidos de Nietzsche: la posibilidad de establecer una moral verdaderamente humana, sin la necesidad de un censor divino que prohíba o permita cosas, una moral que se posa sobre el amor a la vida y la solidaridad o empatía con los semejantes. No obstante, es importante subrayar que el primero en intentar fundamentar una moral sin Dios es Kant, en tanto el imperativo categórico consiste en reconocer reglas devenidas de la razón humana que se tornan universales precisamente por su carácter reflexivo, aplicable sin excepción. Cfr. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999. Nietzsche, Friederich, *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003. Del mismo autor: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2005. Así como Frantz Favre, *Montherlant et Camus une lignée nietzschéenne*, Lettres Modernes Minard, Paris-Caen, 2000; Marcel J. Mélançon, *Albert Camus: Analyse de sa pensée*, La Société des Belles-Lettres-Lettres Guy Maheur inc., Montreal, 1978. Nietzsche, Friederich, *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003. Del mismo autor: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2005. Así como Frantz Favre, *Montherlant et Camus une lignée nietzschéenne*, Lettres Modernes Minard, Paris-Caen, 2000; Marcel J. Mélançon, *Albert Camus: Analyse de sa pensée*, La Société des Belles-Lettres-Lettres Guy Maheur inc., Montreal, 1978.

siempre sonriente que disfruta los baños de mar, la compañía de bailarines y músicos españoles, el ver a un anciano escupir a los gatos callejeros desde su balcón y por puro placer. No obstante, y a pesar de disfrutar de la insignificancia, Tarrou, un extranjero en Orán, se rebela contra la peste apoyado en una postura muy específica que se manifiesta como problema filosófico: ser un santo laico en un mundo sin dios:

J'ai cru que la société où je vivais était celle qui reposait sur la condamnation à mort et qu'en la combattant, je combattais l'assassinat. Je l'ai cru, d'autres nie l'ont dit et, pour finir, c'était vrai en grande partie. Je me suis donc mis avec les autres que j'aimais et que je n'ai pas cessé d'aimer. J'y suis resté longtemps et il n'est pas de pays en Europe dont je n'aie partagé les luttes [...] «J'ai compris alors que moi, du moins, je n'avais pas cessé d'être un pestiféré pendant toutes ces longues années où pourtant, de toute mon âme, je croyais lutter justement contre la peste. J'ai appris que j'avais indirectement souscrit à la mort de milliers d'hommes, que j'avais même provoqué cette mort en trouvant bons les actions et les principes qui l'avaient fatalement entraînée. Les autres ne semblaient pas gênés par cela ou du moins ils n'en parlaient jamais spontanément. Moi, j'avais la gorge nouée. J'étais avec eux et j'étais pourtant seul. Quand il m'arrivait d'exprimer mes scrupules, ils me disaient qu'il fallait réfléchir à ce qui était en jeu et ils me donnaient des raisons souvent impressionnantes, pour me faire avaler ce que je n'arrivais pas à déglutir. Mais je répondais que les grands pestiférés, ceux qui mettent des robes rouges, ont aussi d'excellentes raisons dans ces cas-là, et que si j'admettais les raisons-, de force majeure et les nécessités invoquées par les petits pestiférés, je ne pourrais pas rejeter celles des grands.[...] « Depuis, je n'ai pas changé. Cela fait longtemps que j'ai honte, honte à mourir d'avoir été, fût-ce de loin, fût-ce dans la bonne volonté, un meurtrier à mon tour. Avec le temps, j'ai simplement aperçu que même ceux qui étaient meilleurs que d'autres ne pouvaient s'empêcher aujourd'hui de tuer ou de laisser tuer parce que c'était dans la logique où ils vivaient, et que nous ne pouvions pas faire un geste en ce monde sans risquer de faire mourir. Oui, j'ai continué d'avoir honte, j'ai appris cela, que nous étions tous dans la peste, et j'ai perdu la paix. Je la cherche encore aujourd'hui, essayant de les comprendre tous et de n'être l'ennemi mortel de personne. Je sais seulement qu'il faut faire ce qu'il faut pour ne plus être un pestiféré et que c'est là ce qui peut, seul, nous faire espérer la paix, ou une bonne mort à son défaut. C'est cela qui peut soulager les hommes et, sinon les sauver, du moins leur faire le moins de mal possible et même parfois un peu de bien. Et c'est pourquoi j'ai décidé de refuser tout ce qui, de près ou de loin, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu'on fasse mourir. [...] Je sais de science certaine (oui, Rieux, je sais tout de la vie, vous le voyez bien) que chacun la porte en soi, la peste, parce que personne, non, personne au monde n'en est indemne. Et qu'il faut se surveiller sans arrêt pour ne pas être amené, dans une minute de distraction, à respirer dans la figure d'un autre et à lui coller l'infection. [...] Oui, Rieux, c'est bien fatigant d'être un pestiféré. Mais c'est encore plus fatigant de ne pas vouloir l'être. C'est pour cela que tout le monde se montre fatigué, puisque tout le monde, aujourd'hui, se trouve un peu pestiféré. Mais c'est pour cela que quelques-uns, qui veulent cesser de l'être, connaissent une extrémité de fatigue dont rien ne les délivrera plus que la mort. « D'ici là, je sais que je ne vaudrais plus rien pour ce monde lui-même et qu'à partir du moment où j'ai renoncé à tuer, je me suis condamné à un exil définitif. Ce sont les autres qui feront l'histoire. Je sais aussi que je ne puis apparemment juger ces autres. Il y a une qualité qui me manque pour faire un meurtrier raisonnable. Ce n'est donc pas une supériorité. Mais maintenant, je consens à être ce que je suis, j'ai appris la modestie. Je dis seulement qu'il y a sur cette terre des fléaux et des victimes et qu'il faut, autant qu'il est possible, refuser d'être avec le fléau. Cela vous paraîtra peut-être un peu simple, et je ne sais si cela est simple, mais je sais que cela est

vrai. J'ai entendu tant de raisonnements qui ont failli me tourner la tête, et qui ont tourné suffisamment d'autres têtes pour les faire consentir à l'assassinat, que j'ai compris que tout le malheur des hommes venait de ce qu'ils ne tenaient pas un langage clair. J'ai pris le parti alors de parler et d'agir clairement, pour me mettre sur le bon chemin. [...] En terminant, Tarrou balançait sa jambe et frappait doucement du pied contre la terrasse. Après un silence, le docteur se souleva un peu et demanda si Tarrou avait une idée du chemin qu'il fallait prendre pour arriver à la paix. - Oui, la sympathie. Deux timbres d'ambulance résonnèrent dans le lointain. Les exclamations, tout à l'heure confuses, se rassemblèrent aux confins de la ville, près de la colline pierreuse. On entendit en même temps quelque chose qui ressemblait à une détonation. Puis le silence revint. Rieux compta deux clignements de phare. La brise sembla prendre plus de force, et du même coup, un souffle venu de la mer apporta une odeur de sel. On entendait maintenant de façon distincte la sourde respiration des vagues contre la falaise. - En somme, dit Tarrou avec simplicité, ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment on devient un saint. - Mais vous ne croyez pas en Dieu. - Justement. Peut-on être un saint sans Dieu., c'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui.¹⁴⁸

Tarrou enarbola la simpatía y ante tal valor, se inclina por no apestarse, es entonces que gracias a este personaje, se entiende qué es la peste: la muerte misma, la carencia de humanidad, el mal metafísico encarnado en guerras, totalitarismos y genocidios. Tarrou es hijo de un juez¹⁴⁹, y ello lo lleva a tomar consciencia de que es participe de las muertes de miles de hombres, lo cual produce su rebelión, él dice no a la muerte, no a la aniquilación, no a la peste y sí a la vida. Jean Tarrou se pone del lado de las víctimas, quiere ser un santo sin dios, lo cual, según sus reflexiones, le generará una paz interior. En otras palabras, Tarrou constituye todos sus actos posado en el sufrir con los otros¹⁵⁰, ello le hace ayudar a los apestados y suponer que así podrá alcanzar la paz; aunado a ello, forja una colectividad desde el sufrimiento, en tanto suma individualidades en un colectivo que combata la peste, es como Rieux, un solitario devenido solidario, un militante que apoya con toda su

¹⁴⁸Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 646-649. La traducción de Alianza, pp. 525-529.

¹⁴⁹Como se narra en *La peste*, Tarrou asistió al juicio de un hombre que, sin explicación alguna, mató a un árabe, lo que invita a pensar que se trata del héroe absurdo Maurice Merseault. El hecho de que *El extranjero* y *La peste* se desarrollen en el mismo universo narrativo, así como *El malentendido*, ya que Merseault en prisión encuentra un periódico donde se narra el asesinato de un hijo por su propia madre y hermana quienes después se suicidaron, hace posible afirmar que Camus planea ordenadamente su obra y se ha ocupado en toda ella de hacer manifiesto el tránsito de la consciencia de la unidad al absurdo, de este a la rebelión y, finalmente, a la medida. Cfr. Denis Salas, *Albert Camus: La juste révolte*, Michalon, Paris, 2002; Juvenal Vargas Muñoz, *Albert Camus: el tránsito del absurdo a la rebelión*, UAEMéx, Toluca, 2013; Roger Grenier, *Albert Camus soleil et ombre*, Gallimard, Paris, 1987.

¹⁵⁰Tarrou simpatiza con los otros, siente igual que ellos, se ve afectado por los padecimientos de sus semejantes, pero no necesariamente los comprende, por ello es quizás el último infectado de peste, mientras que Rieux es empático, sufre con los otros y los comprende.

humanidad a la víctimas¹⁵¹. Al final de la novela, Tarrou es el último muerto por la peste, él, que ha salvado numerosas vidas, en una ironía trágica, pone a consideración la absurdidad del mundo, su injusticia y, más aún, el sufrimiento y la muerte de la condición humana. De esta manera, Tarrou es el portavoz de la rebeldía, el héroe camusiano por excelencia que muestra la condición y la forma más humana de comportarse en el mundo sin dios, a todas luces absurdo: con la consciencia despierta, abiertos a la comprensión y la sinceridad, solidarios y generosos, muertos a pesar de todo. Tanto Rieux como Tarrou son la imagen más precisa que la novela *La peste* brindan de lo que es o debe ser un hombre rebelde, ambos son la suma de todos los valores que camusianamente pueden constituir una ética verdaderamente humana: comprensión, amor, solidaridad, ternura, fuerza, inocencia, amistad, honradez, fidelidad y fraternidad. Todos estos son la estructura que hacen de la vida práctica de un hombre, un rebelde que lucha y no se arrodilla ante el mal, ante todo aquello que lo obnubila y le hace justificar el sufrimiento y la muerte:

Tarrou murmura que ce n'était jamais fini et qu'il y aurait encore des victimes, parce que c'était dans l'ordre. - Peut-être, répondit le docteur, mais vous savez, je me sens plus de solidarité avec les vaincus qu'avec les saints. je n'ai pas de goût, je crois, pour l'héroïsme et la sainteté. Ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme. - Oui, nous cherchons la même chose, mais je suis moins ambitieux. Rieux pensa que Tarrou plaisantait et il le regarda. Mais dans la vague lueur qui venait du ciel, il vit un visage triste et sérieux. Le vent se levait à nouveau et Rieux sentit qu'il était tiède sur sa peau. Tarrou se secoua : - Savez-vous, dit-il, ce que nous devrions faire pour l'amitié ? - Ce que vous voulez, dit Rieux. - Prendre un bain de mer. Même pour un futur saint, c'est un plaisir digne. Rieux souriait. - Avec nos laissez-passer, nous pouvons aller sur la jetée. À la fin, c'est trop bête de ne vivre que dans la peste. Bien entendu, un homme doit se battre pour les victimes. Mais s'il cesse de rien aimer par ailleurs, à quoi sert qu'il se batte? [...] Pendant quelques minutes, ils avancèrent avec la même cadence et la même vigueur solitaires, loin du monde, libérés enfin de la ville et de la peste. Rieux s'arrêta le premier et ils revinrent lentement, sauf à un moment où ils entrèrent dans un courant glacé. Sans rien dire, ils précipitèrent tous deux leur mouvement, fouettés par cette surprise de la mer. Habillés de nouveau, ils repartirent sans avoir prononcé un mot. Mais ils avaient le même cœur et le souvenir de cette nuit leur était doux. Quand ils aperçurent de loin la sentinelle de la peste, Rieux savait que Tarrou se disait, comme lui, que la maladie venait de les oublier, que cela était bien, et qu'il fallait maintenant recommencer.¹⁵²

¹⁵¹Además, en este personaje se hace notar la influencia de Schopenhauer en Camus, porque Tarrou se entiende en un mundo sin Telos, cuya voluntad no tiene principio ni fin, ve a los otros inmolarsse pero desarrolla una compasión solidaria. Cfr. Angél Ramírez Medina, *Op.Cit.*, p. 18-26.

¹⁵²Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 649-650. La edición de Alianza, pp. 529-531.

Otros personajes de la novela también enarbolan algunos de estos valores y son parte notable del bando de los rebeldes, como Joseph Grand. Con una vida monótona como empleado municipal, Grand es un hombre abandonado por su mujer porque no supo encontrar las palabras para retenerla, lo cual le marca la existencia para siempre ya que posee ambiciones literarias que le llevan a pasar su vida buscando las palabras para lo que quiere decir; bajo estas consideraciones, Grand parece un personaje risible y ridículo, pero como Rieux y Tarrou, este solitario escritor perfeccionista del lenguaje claro y preciso, deviene un solidario combatiente de la peste que, a diferencia de los otros dos personajes que hemos mentado páginas atrás, no tiene ninguna pretensión en su lucha contra el mal, ni querer ser un santo, ni cumplir con su oficio de hombre, Joseph Grand combate a la peste por pura bondad. Ante tal hecho, este personaje es el verdadero héroe de la peste, ya que su compromiso humano es por puro deber solidario, incluso él es el primero en vencer la peste:

La veille, Grand avait manqué son rendez-vous. Rieux, inquiet, était passé chez lui de grand matin sans le trouver. Tout le monde avait été alerté. Vers onze heures, Rambert vint à l'hôpital avertir le docteur qu'il avait aperçu Grand de loin, errant dans les rues, la figure décomposée. Puis il l'avait perdu de vue. Le docteur et Tarrou partirent en voiture à sa recherche. À midi, heure glacée, Rieux, sorti de la voiture, regardait de loin Grand, presque collé contre une vitrine, pleine de jouets grossièrement sculptés dans le bois. Sur le visage du vieux fonctionnaire, des larmes coulaient sans interruption. Et ces larmes bouleversèrent Rieux parce qu'il les comprenait et qu'il les sentait aussi au creux de sa gorge. Il se souvenait lui aussi des fiançailles du malheureux, devant une boutique de Noël, et, de Jeanne renversée vers lui pour dire qu'elle était contente. Du fond d'années lointaines, au cœur même de cette folie, la voix fraîche de Jeanne revenait vers Grand, cela était sûr. Rieux savait ce que pensait à cette minute le vieil homme qui pleurait, et il le pensait comme lui, que ce monde sans amour était comme un monde mort et qu'il vient toujours une heure où on se lasse des prisons, du travail et du courage pour réclamer le visage d'un être et le cœur émerveillé de la tendresse. Mais l'autre l'aperçut dans la glace. Sans cesser de pleurer, il se retourna et s'adossa à la vitrine pour le regarder venir. - Ah ! docteur, ah ! docteur, faisait-il. Rieux hochait la tête pour l'approuver, incapable de parler. Cette détresse était la sienne et ce qui lui tordait le cœur à ce moment était l'immense colère qui vient à l'homme devant la douleur que tous les hommes partagent. - Oui, Grand, dit-il. - Je voudrais avoir le temps de lui écrire une lettre. Pour qu'elle sache... et pour qu'elle puisse être heureuse sans remords... Avec une sorte de violence, Rieux fit avancer Grand. L'autre continuait, se laissant presque traîner, balbutiant des bouts de phrase. - Il y a trop longtemps que ça dure. On a envie de se laisser aller, c'est forcé. Ah ! docteur ! j'ai l'air tranquille comme ça. Mais il m'a toujours fallu un énorme effort pour être seulement normal. Alors maintenant, c'est encore trop. Il s'arrêta, tremblant de tous ses membres et les yeux fous. Rieux lui prit la main. Elle brûlait. - Il faut rentrer. Mais Grand lui échappa et courut quelques pas, puis il s'arrêta, écarta les bras et se mit à osciller d'avant en arrière. Il tourna sur lui-même et tomba sur le trottoir glacé, le visage sali par des larmes qui continuaient de couler. Les passants regardaient de loin, arrêtés brusquement, n'osant plus avancer. Il fallut que Rieux prit le vieil homme dans ses bras. Dans

son lit maintenant, Grand étouffait : les poumons étaient pris. Rieux réfléchissait. L'employé n'avait pas de famille. À quoi bon le transporter ? Il serait seul, avec Tarrou, à le soigner.[...] Quelques heures après, Rieux et Tarrou retrouvèrent le malade, à demi dressé dans son lit, et Rieux fut effrayé de lire sur son visage les progrès du mal qui le brûlait. Mais il semblait plus lucide et, tout de suite, d'une voix étrangement creuse, il les pria de lui apporter le manuscrit qu'il avait mis dans un tiroir. Tarrou lui donna les feuilles qu'il serra contre lui, sans les regarder, pour les tendre ensuite au docteur, l'invitant du geste à les lire. C'était un court manuscrit d'une cinquantaine de pages. Le docteur le feuilleta et comprit que toutes ces feuilles ne portaient que la même phrase indéfiniment recopiée, remaniée, enrichie ou appauvrie. Sans arrêt, le mois de mai, l'amazone et les allées du Bois, se confrontaient et se disposaient de façons diverses. L'ouvrage comportait aussi des explications, parfois démesurément longues, et des variantes. Mais à la fin de la dernière page, une main appliquée avait seulement écrit, d'une encre encore fraîche : « Ma bien chère Jeanne, c'est aujourd'hui Noël... » Au-dessus, soigneusement calligraphiée, figurait la dernière version de la phrase. « Lisez », disait Grand. Et Rieux lut. « Par une belle matinée de mai, une svelte amazone, montée sur une somptueuse jument alezane, parcourait, au milieu des fleurs, les allées du Bois... » - Est-ce cela ? dit le vieux d'une voix de fièvre. Rieux ne leva pas les yeux sur lui. - Ah ! dit l'autre en s'agitant, je sais bien. Belle, belle, ce n'est pas le mot juste. Rieux lui prit la main sur la couverture. [285] - Laissez, docteur. Je n'aurai pas le temps... Sa poitrine se soulevait avec peine et il cria tout d'un coup : - Brûlez-le ! Le docteur hésita, mais Grand répéta son ordre avec un accent si terrible et une telle souffrance dans la voix, que Rieux jeta les feuilles dans le feu presque éteint. La pièce s'illumina rapidement et une chaleur brève la réchauffa. Quand le docteur revint vers le malade, celui-ci avait le dos tourné et sa face touchait presque au mur. Tarrou regardait par la fenêtre, comme étranger à la scène. Après avoir injecté le sérum, Rieux dit à son ami que Grand ne passerait pas la nuit, et Tarrou se proposa pour rester. Le docteur accepta. Toute la nuit, l'idée que Grand allait mourir le poursuivit. Mais le lendemain matin, Rieux trouva Grand assis sur son lit, parlant avec Tarrou. La fièvre avait disparu. Il ne restait que les signes d'un épuisement général. - Ah ! docteur, disait l'employé, j'ai eu tort. Mais je recommencerai. je me souviens de tout., vous verrez. - Attendons, dit Rieux à Tarrou. Mais à midi, rien n'était changé. Le soir, Grand pouvait être considéré comme sauvé. Rieux ne comprenait rien à cette résurrection.¹⁵³

Otro rebelde de la novela es Raymond Rambert, el joven y enamorado periodista que debido a la peste se halla exiliado de su amada y con el pleno convencimiento de volver a ella a toda costa; no obstante, con el devenir de la novela y gracias a Rieux y Tarrou, este exiliado también deviene solidario y rebelde, enarbolando un compromiso con sus semejantes:

Rieux avait écouté le journaliste avec attention. Sans cesser de le regarder, il dit avec douceur : - L'homme n'est pas une idée, Rambert. L'autre sautait de son lit, le visage enflammé de passion. - C'est une idée, et une idée courte, à partir du moment où il se détourne de l'amour. Et justement, [180] nous ne sommes plus capables d'amour. Résignons-nous, docteur. Attendons de le devenir et si vraiment ce n'est pas possible, attendons la délivrance générale sans jouer au héros. Moi, je ne vais pas plus loin. Rieux se leva, avec un air de soudaine lassitude. - Vous avez raison, Rambert, tout à fait raison, et pour rien au monde je ne voudrais vous détourner de ce que vous allez faire, qui me paraît juste et bon. Mais il faut cependant que je vous le dise : il ne s'agit pas d'héroïsme dans tout cela. Il s'agit d'honnêteté. C'est une idée qui peut faire rire, mais la seule façon de lutter contre

¹⁵³Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 652-655. En la edición de Alianza, 535-537.

la peste, c'est l'honnêteté. - Qu'est-ce que l'honnêteté, dit Rambert, d'un air soudain sérieux. - Je ne sais pas ce qu'elle est en général. Mais dans mon cas, je sais qu'elle consiste à faire mon métier. - Ah ! dit Rambert, avec rage, je ne sais pas quel est mon métier. Peut-être en effet suis-je dans mon tort en choisissant l'amour. Rieux lui fit face : - Non, dit-il avec force, vous n'êtes pas dans votre tort. Rambert les regardait pensivement. - Vous deux, je suppose que vous n'avez rien à perdre dans tout cela. C'est plus facile d'être du bon côté. Rieux vida son verre. - Allons, dit-il, nous avons à faire. Il sortit. Tarrou le suivit, mais parut se raviser au moment de sortir, se retourna vers le journaliste et lui dit : - Savez-vous que la femme de Rieux se trouve dans une maison de santé à quelques centaines de kilomètres d'ici ? Rambert eut un geste de surprise, mais Tarrou était déjà parti. [181] À la première heure, le lendemain, Rambert téléphonait au docteur : - Accepteriez-vous que je travaille avec vous jusqu'à ce que j'aie trouvé le moyen de quitter la ville ? Il y eut un silence au bout du fil, et puis - Oui, Rambert. Je vous remercie.¹⁵⁴

Otros dos personajes relevantes en la novela, en tanto reflejo de no-rebeldes, son sin lugar a dudas Cottard y el Padre Paneloux. El primero es un personaje interesado y egoísta que por problemas con la ley, antes de la peste, se intentó suicidar y fue salvado por Grand, no obstante, y durante el cerco sanitario, Cottard se halla feliz. Hombre bizarro, Cottard vive en Orán para recomenzar su vida, huyendo de un crimen, por ello se encuentra feliz en el Estado de excepción que instaura la enfermedad, dedicándose al contrabando, rechaza así ayudar a los apestados, descrea de los beneficios de las brigadas, es un ser cómodo con la peste. El padre Paneloux es un jesuita que simboliza el conflicto de la fe y la entrada a la consciencia del absurdo, en tanto que en un primer momento, pronuncia un sermón donde justifica la peste como castigo de Dios ante los pecados del hombre, luego ve morir a un niño y es cuestionado por Rieux bajo el argumento de que un ser inocente no puede morir justificado en el pecado, ¡es inocente! A partir de ahí, Paneloux participa de la rebelión y se une a las brigadas contra la peste, incluso cambia su vida y su semblante, finalmente muere sin claridad, no se sabe si apestado o no, es un caso dudoso.

En general, La peste es la novela que pone en escena un grupo de seres que solitarios todos, se solidarizan con los apestados y le dicen no a la indiferencia, no a la muerte y sí a la vida. Realizan esfuerzos constantes al más puro estilo de Sísifo, pero ya no bajo intereses particulares, sino inmersos en una colectividad que arroja

¹⁵⁴Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 594-595. La Edición de Alianza, pp. 445-446.

a su consciencia a una elección ética en favor de las víctimas. La peste es la puesta en escena de la Rebelión, concepto filosófico que Camus desarrolla en su texto más controversial: *El Hombre Rebelde*.

En este texto Camus define de manera precisa la rebelión, pero no sin conectarla con el punto de partida, el absurdo:

La conclusion dernière du raisonnement absurde est, en effet, le rejet du suicide et le maintien de cette confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde. Le suicide signifierait la fin de cette confrontation et le raisonnement absurde considère qu'il ne pourrait y souscrire qu'en niant ses propres prémisses. Une telle conclusion, selon lui, serait fuite ou délivrance. Mais il est clair que, du même coup, ce raisonnement admet la vie comme le seul bien nécessaire puisqu'elle permet précisément cette confrontation et que, sans elle, le pari absurde n'aurait pas de support. Pour, dire que la vie est absurde, la conscience a besoin d'être vivante. [...] Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte. Privé de toute science, pressé de tuer ou de consentir qu'on tue, je ne dispose que de cette évidence qui se renforce encore du déchirement où je me trouve. La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. [...] Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. [...] ce non affirme l'existence d'une frontière. [...] La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part, raison [...] Il démontre, avec entêtement, qu'il y a en lui quelque chose qui « vaut la peine de... ».¹⁵⁵

La rebelión no consiste en desentenderse de la evidencia del absurdo en búsqueda o afirmación de un eterno religioso o un inamovible filosófico, sino en la confrontación, en el mantenimiento de la consciencia lúcida que, despierta, posee la capacidad de decir no a cualquier justificación religiosa, filosófica, política o económica en pro de la muerte, del asesinato, del exterminio de la vida por mano del Hombre. Camus cuestiona a la filosofía misma y las justificaciones lógicas que, desde varias de sus posturas, han fungido como razones para legitimar crímenes. De esta suerte, el rebelde es quien dice no a la legitimación del crimen, no a la violencia, no a la pérdida de la dignidad humana; aunado a ello, el rebelde es quien voluntaria y conscientemente no se transforma en cómplice de actos que violenten u operen alguna negación de la vida humana, no es partícipe de actos inhumanos y, no conforme con ello, hace todo lo posible por evitarlos. En otras palabras, el

¹⁵⁵ Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 849, 853-854. La edición de Alianza, tomo III, pp. 24, 29.

hombre rebelde es quien de ningún modo acepta someter su consciencia en detrimento de su existencia, es un solidario que de constante reivindica su ser consciente capaz de vislumbrar los límites éticos y axiológicos de lo humano, haciendo de la vida un derecho universal e inalienable. Así, el hombre rebelde actúa desde su consciencia despierta, jamás concibe humillación, postración o negación de la vida; muy al contrario, la combate, es un militante que actúa y no solo teoriza, descrea del nihilismo a pesar de saber que nada posee sentido porque, desde su consciencia despierta ha concebido el absurdo que constituye una tabla rasa, o entiende que la vida deviene, es única e irrepetible, hay que vivirla dotándola de sentido, pero hay que cuidar que ese sentido no devenga idea absoluta que obnuble o duerna nuevamente a la consciencia y posibilite negar la vida por una idea, por una abstracción. En este orden de ideas, el rebelde y su rebelión son una reivindicación de la existencia misma que se desborda más allá de su singularidad o individualidad para solidarizarse con otras, porque no se trata solo de poner en su justa dimensión ética la propia existencia, sino la de mis semejantes, la de los otros. La rebelión es pues metafísica en tanto trascendencia de la propia individualidad:

Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique. Simplement, il ne s'agit pour le moment que de cette sorte de solidarité qui naît dans les chaînes. [...] la révolte est le fait de l'homme informé, qui possède la conscience de ses droits. Mais rien ne nous permet de dire qu'il s'agit seulement des droits de l'individu. Au contraire, il semble bien, par la solidarité déjà signalée, qu'il s'agisse d'une conscience de plus en plus élargie que l'espèce humaine prend d'elle-même au long de son aventure. [...] L'homme révolté est l'homme situé avant ou après le sacré, et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées. [...] La solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve de justification que dans cette complicité. [...] Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective. Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le « cogito » dans l'ordre de la pensée : elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. je me révolte, donc nous sommes.¹⁵⁶

¹⁵⁶Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 857, 859-861. La traducción de Alianza, pp. 33, 38-39.

La consciencia absurda se torna solidaria porque comprende que la irrazonabilidad del mundo, la sordera del universo, el divorcio dado por mis exigencias humanas y la extrañeza de lo que me rodea, no es únicamente mío, no me transcurre de manera exclusiva, sino que le acontece a todos y, por ello, me hermano, me solidarizo con ellos y nos rebelamos. La rebelión, bajo tales condiciones, es individual y colectiva, individual porque nadie puede despertar a mi consciencia más que ella misma en sus exigencias y sed de razones. De la misma manera, yo-consciencia-despierta, no puedo violentar la consciencia de los otros para que despierten, solo puedo abogar por su existencia y acompañarlos en su devenir. Colectiva porque soy con ellos, me solidarizo con su consciencia despierta o dormida, en pos de la vida y combatiendo toda postración, humillación o negación de la existencia. Ahora bien, esta rebelión individual y colectiva, es de un doble carácter: metafísica e histórica¹⁵⁷.

La rebelión metafísica consiste en sublevarse contra una supuesta condición humana pre-establecida por dios, es decir, es una rebelión en contra de dios o de todo creador que suponga una deuda moral por habernos concebido. Camus muestra que el hombre en rebelión metafísica se subleva contra toda condición impuesta por un creador, incluyendo la propia muerte; la rebelión es así, originada por el hecho mismo de vivir para sufrir y finalmente morir, es decir, es también un sublevarse contra el mal entendido este como el sufrir, el morir:

La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création. L'esclave proteste contre la condition qui lui est faite à l'intérieur de son état ; le révolté métaphysique contre la condition qui lui est faite en tant qu'homme. L'esclave rebelle affirme qu'il y a quelque chose en lui qui n'accepte pas la manière dont son maître le traite ; le révolté métaphysique se déclare frustré par la création. Pour l'un et l'autre, il ne s'agit pas seulement d'une négation pure et simple. Dans les deux cas, en effet, nous trouvons un jugement de valeur au nom duquel le révolté refuse son approbation à la

¹⁵⁷Así lo señalan: Amiot, *Albert Camus et la Philosophie*, PUF, Paris, 1997; Ana Rosa Pérez Ransanz y Antonio Ziriñ Quijano, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM, México, 1981; Jean Daniel, *Camus a contracorriente*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008; Jean Francois Mattéi, Albert Camus, *Du refus au consentement*, PUF, Paris, 2011; Raymond Lichet, *Lire Camus*, Hachette, Paris, 1969; Revista *Anthropos*, *Albert Camus: tragedia moderna, búsqueda y sentido de una expresión ética y estética*, no. 199, Abril-junio de 2003; Robert de Luppe, *Albert Camus*, Fontanella, Barcelona, 1970.

condition qui est la sienne. [...] Protestant contre la condition dans ce qu'elle a d'inachevé, par la mort, et de dispersé, par le mal, la révolte métaphysique est la revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir. Si la peine de mort généralisée définit la condition des hommes, la révolte, en un sens, lui est contemporaine. En même temps qu'il refuse sa condition mortelle, le révolté refuse de reconnaître la puissance qui le fait vivre dans cette condition. Le révolté métaphysique n'est donc pas sûrement athée, comme on pourrait le croire, mais il est forcément blasphémateur. Simplement, il blasphème d'abord au nom de l'ordre, dénonçant en Dieu le père de la mort et le suprême scandale.¹⁵⁸

El rebelde metafísico queda representado por Prometeo, él es a los ojos de Camus el primer rebelde que de manera clara representa la rebelión: es lúcido, odia a los dioses, es un mártir y filántropo que alivia los sufrimientos de los hombres. Prometeo es el titán que se rebela a Zeus y no concibe sometimiento a sus mandatos injustos; es así la figura del rechazo, del no rotundo ante la injusticia y el sometimiento. Aunado a ello, Prometeo es un amante de los hombres de carne y hueso, pero también un lúcido despreciador de los Dioses, un blasfemo cuyos actos siempre van dirigidos a su fe en el hombre. Luego de Prometeo, el atomismo de Epicuro y Lucrecio, según Camus, rechaza toda explicación que no se agota en los sentidos e invitan a descreer de los dioses para embriagarse de una realidad constituida accidentalmente (absurdo) por un choque de átomos que, en definitiva, también habrá de perecer, abonando así dos principios básicos a la rebelión: exigencia de razones mundanas y alejamiento de los dioses. Los griegos son así, para Camus, fuente y origen de una rebelión metafísica que se entiende como sublevación de la consciencia hacia la condición ilusoria del hombre, pre-establecida o generada por ilusiones trasmundanas, así como su mortal destino.

No obstante, y a través de la historia, esta rebelión metafísica es envenenada, malentendida, devenida en revolución. Es decir, el hombre y sus ansias de claridad hacia la propia condición humana, que le hacen descreer de una condición pre-establecida por algún creador, así como su sublevación contra el mal, le llevan a buscar un orden, una especie de unidad que le permita vivir y sobrellevar la existencia; sin embargo, es en ese anhelo de unidad que aparece la figura de Cristo que vive la angustia de la carne finita, siendo así un dios angustiado que sufre para

¹⁵⁸Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 862-863. En editorial Alianza, pp. 43-44.

humanizarse y resolver las dos cuestiones que generan la rebelión metafísica: el mal y la muerte. Porque es un dios que padece la finitud y la termina aceptando con paciencia, agoniza y vive hasta el fin, humanamente, es un dios-humano, sintiente, que incluso se sabe abandonado por su Padre y, además, vence la muerte. Es un resucitado que ahora invita a los hombres a su eternidad, a no desesperar en tanto él ha sido quien ha vencido la muerte y el mal. Cristo ha acallado a los rebeldes con su venida al mundo:

Le Christ est venu résoudre deux problèmes principaux, le mal et la mort, qui sont précisément les problèmes des révoltés. Sa solution a consisté d'abord à les prendre en charge. Le dieu homme souffre aussi, avec patience. Le mal ni la mort ne lui sont plus absolument imputables, puisqu'il est déchiré et meurt. La nuit du Golgotha n'a autant d'importance dans l'histoire des hommes que parce que dans ces ténèbres la divinité, abandonnant ostensiblement ses privilèges traditionnels, [51] a vécu jusqu'au bout, désespoir inclus, l'angoisse de la mort. On s'explique ainsi le Lama sabactani et le doute affreux du Christ à l'agonie.¹⁵⁹

Por otro lado, y ya con la rebelión acallada por cristo, Camus hace referencia al primer momento en el cual la rebelión metafísica se manifiesta no acallada, sino completamente tergiversada y capaz de generar consciencias que se suponen rebeldes pero en realidad son revolucionarias, es decir, han trazado un camino de salvación que suponen absoluto y único, concibiendo que quien no este a favor de su lucha, esta en su contra y hay que eliminarlo, despreciando la vida del otro y traicionando dos de los principios de la rebelión: el decir no a lo que niegue la vida y la solidaridad. El primer rebelde de consciencia confundida es justo el primer traidor: Caín. El llamado judío errante asesina a su hermano por culpa de un Dios cruel cuyo capricho lo hace tener favoritos en menosprecio del resto, generando así consciencias resentidas que se rebelan ante esta divinidad cruel, a grado tal de asesinar para mostrar su inutilidad o inexistencia. Toman lugar los malos sentidos de la rebelión metafísica con Sade, Dostoievski y Nietzsche.

Sade, en un primer momento, según Camus, hace de Dios un criminal que niega al Hombre mismo, promoviendo así su crueldad que, emanada del creador, puede

¹⁵⁹Albert Camus, *Op. Cit.*, p. 869. En la traducción de Alianza, p. 54.

justificar la de sus creaciones; no obstante, Sade termina por negar la existencia de Dios para afirmar la naturaleza cuya esencia es el libertinaje, la libertad absoluta de los instintos que no entienden de lo bueno y de lo malo, de lo justo o de lo injusto, sino solamente de sus deseos y su satisfacción, del placer devenido de cuerpos meramente instintivos. Sade es, en este orden de camusianas ideas, el arquitecto de una sociedad deshumanizada, más bien animalizada que ansia una libertad frenética donde solo vale cubrir las propias necesidades, justificando así crímenes, asesinatos, maldad:

L'idée, au moins, que Sade se fait de Dieu est donc celle d'une divinité criminelle qui écrase l'homme et le nie. [...] Si Dieu tue et nie l'homme, rien ne peut interdire qu'on nie et tue ses semblables.[...] Sade, comme il est d'usage en son temps, bâtit ainsi des sociétés idéales. Mais à l'inverse de son temps, il codifie la méchanceté naturelle de l'homme. [...] Le succès de Sade à notre époque s'explique par un rêve qui lui est commun avec la sensibilité contemporaine : la revendication de la liberté totale, et la déshumanisation opérée à froid par l'intelligence. La réduction de l'homme en objet d'expérience, le règlement qui précise les rapports de la volonté de puissance et de l'homme objet, le champ clos de cette monstrueuse expérience, sont des leçons que les théoriciens de la puissance retrouveront, lorsqu'ils auront à organiser le temps des esclaves. Deux siècles à l'avance, sur une échelle réduite, Sade a exalté les sociétés totalitaires au nom de la liberté frénétique que la révolte en réalité ne réclame pas.¹⁶⁰

Con Sade, la rebelión metafísica se transforma en sublevación contra la vida en aras del deseo y la libertad, del placer y el beneficio individual; ni solidaridad, ni consciencia despierta, sino libertinaje que todo lo justifica, incluyendo la crueldad y el crimen. Sade se separa así de la rebelión griega, lejos ha quedado Prometeo y su filantropía, dejando de lado el contenido positivo de la rebelión, invitando ya a decir sí al mal, a la negación de la vida. Es en esta tónica que aparecen los dandis, héroes románticos que se conciben a sí mismos como creaturas capaces de rebelarse a su creador, al más puro estilo de Satán y/o Lucifer¹⁶¹. Los dandis son así rebeldes en tanto no se someten a Dios, pero esta actitud los lleva a radicalizar su oposición a grado tal de cometer el mal, transformándose en apologistas del apocalipsis, de la condenación inevitable del hombre a los infiernos que, imposible de evitar, orilla a que todo este permitido, originando así un nihilismo, un vivir en el

¹⁶⁰Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 873, 877, 880. La traducción de Alianza, pp. 58-59, 65,69.

¹⁶¹Satán no se considera rebelde porque antepone su individualidad a la solidaridad, no concibe una moral solidaria, sino más bien egoísta.

abismo para nunca salir de él, un rebelarse como desafío de la ley moral y divina que nos condena, con la finalidad de no distinguir ya lo bueno de lo malo:

Le prince du mal n'a choisi sa voie que parce que le bien est une notion définie et utilisée par Dieu pour des desseins injustes. L'innocence même irrite le Rebelle dans la mesure où elle suppose un aveuglement de dupe. Ce « noir esprit du mal qu'irrite l'innocence » suscite ainsi une injustice humaine parallèle à l'injustice divine. Puisque la violence est à la racine de la création, une violence délibérée lui répondra. L'excès du désespoir ajoute encore aux causes du désespoir pour mener la révolte à cet état de haineuse atonie, qui suit la longue épreuve de l'injustice, et où disparaît définitivement la distinction du bien et du mal. Le Satan de Vigny ... Ne peut plus sentir le mal ni les bienfaits. Il est même sans joie aux malheurs qu'il a faits. Ceci définit le nihilisme et autorise le meurtre.¹⁶²

El dandi y su héroe, el príncipe de las tinieblas, son el origen de una rebelión que, traicionando sus orígenes, lo permite todo. Toma lugar Dostoievski y su Iván Karamazov¹⁶³ que hace el mal por coherencia en tanto entiende y razona que si Dios está muerto, el hombre tomará su lugar y todo estará permitido. Finalmente y ya con la rebelión volcada hacia la permisión de todo, Nietzsche concientiza el nihilismo y pretende operar un renacer a partir de él:

En lui le nihilisme, pour la première fois, devient conscient. Les chirurgiens ont ceci de commun avec les prophètes qu'ils pensent et opèrent en fonction de l'avenir. Nietzsche n'a jamais pensé qu'en fonction d'une apocalypse à venir, non pour l'exalter, car il devinait le visage sordide et calculateur que cette apocalypse finirait par prendre, mais pour l'éviter et la transformer en renaissance. Il a reconnu le nihilisme et l'a examiné comme un fait clinique. Il se disait le premier nihiliste accompli de l'Europe. Non par goût, mais par état, et parce qu'il était trop grand pour refuser l'héritage de son époque. Il a diagnostiqué en lui-même, et chez les autres, l'impuissance à croire et la disparition du fondement primitif de toute foi, c'est-à-dire la croyance à la vie. Le « peut-on vivre révolté ? » est devenu chez lui « peut-on vivre sans rien croire ? » Sa réponse est positive. Oui, si l'on fait de l'absence de foi une méthode, si l'on pousse le nihilisme jusque dans ses conséquences dernières, et si, débouchant alors dans le désert et faisant confiance à ce qui va venir, on éprouve du même mouvement primitif la douleur et la joie. [...] La révolte, avec lui, part du « Dieu est mort » qu'elle considère comme un fait acquis ; elle se tourne alors contre tout ce qui vise à remplacer fausement la divinité disparue et déshonore un monde, sans doute sans direction, mais qui demeure le seul creuset des dieux. Contrairement à ce que pensent certains de ses critiques chrétiens, Nietzsche n'a pas formé le projet de tuer Dieu. Il l'a trouvé mort dans l'âme de son temps. Il a, le premier, compris l'immensité de l'événement et décidé que cette révolte de l'homme ne pouvait mener à une renaissance si elle n'était pas dirigée. Toute autre attitude envers elle,

¹⁶²Albert Camus, *op. Cit.*, p. 882. La editorial Alianza, p. 71.

¹⁶³Este es un personaje de la novela *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski, quien formó la que si Dios está muerto, todo está permitido. Camus conoce al personaje porque lo interpretó cuando trabajó con su compañía teatral de joven. Cfr. Dostoyevski, *Los Hermanos Karamazov*, Bruguera, Barcelona, 1979. También Herbert R. Lottman, *Albert Camus*, Taurus, Madrid, 1994; Morvan Lebesque, *Camus par lui-même*, éditions du seuil, Paris, 1963; Olivier Todd, *Albert Camus una vida*, Tusquets, Barcelona, 2013.

que ce soit le regret ou la complaisance, devait amener l'apocalypse. Nietzsche n'a donc pas formulé une philosophie de la révolte, mais édifié une philosophie sur la révolte.¹⁶⁴

No obstante, la sana intención nietzscheana que despierta la consciencia en una rebelión que además es artística en tanto creadora de valores que exalten la vida, se pierde y traiciona de nuevo porque pierde de vista el no primordial de la rebelión, en aras de un sí constante que termina por justificarlo todo, renegando así de la rebelión misma:

le message de Nietzsche est que le révolté ne devient Dieu qu'en renonçant à toute révolte, même à celle qui produit les dieux pour corriger ce monde. « S'il y a un Dieu, comment supporter de ne l'être pas ? » Il y a un dieu, en effet, qui est le monde. Pour participer de sa divinité, il suffit de dire oui. « Ne plus prier, bénir », et la terre se couvrira d'hommes dieux. Dire oui au monde, le répéter, c'est à la fois recréer le monde et soi-même, c'est devenir le grand artiste, le créateur. Le message de Nietzsche se résume dans le mot de création, avec le sens ambigu qu'il a pris. Nietzsche n'a jamais exalté que l'égoïsme et la dureté propres à tout créateur. [...] Le oui nietzschéen, oublieux du non originel, renie la révolte elle-même, en même temps qu'il renie la morale qui refuse le monde tel qu'il est. Nietzsche appelait de tous ses vœux un César romain avec l'âme du Christ. C'était dire oui en même temps à l'esclave et au maître, dans son esprit.¹⁶⁵

Nietzsche establece con este sí olvidadizo del no, un afirmar el mundo, arrodillar la vida ante él, lo que posteriormente nos arrojará a arrodillarnos no ya al mundo, sino a la historia, pero ese tema pertenece a la rebelión histórica.

Camus entiende por rebelión histórica el servilismo de la rebelión o su negación por gracia de la historia. Devenida de la rebelión metafísica, la revolución se yergue por principio como un sublevarse contra Dios para luego sublevarse contra un hombre y terminar asesinandolo y, en este caso, aceptar o justificar la muerte. Luis XVI es el ejemplo claro de un regicidio devenido por negar la autoridad de dios y la de su representante en la tierra. Es decir, el resultado de un deicidio habrá de ser un regicidio y, ante tales muertes devenidas por sublevarse a la autoridad, se supone el ascenso del contrato social que postula a la voluntad general como divinidad. De esta manera, el contrato social es consecuencia directa de la rebelión tergiversada en revolución, supone asesinar hombres por el bien-estar o mejor porvenir de la

¹⁶⁴Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 894-896. La edición de Alianza, p. 90,92-93.

¹⁶⁵Albert Camus, *op. Cit.*, p 901, 903. La traducción de Alianza, pp. 99, 102.

masa social que pretende expresar su voluntad mediante el contrato. Camus nos dice:

Si on nie Dieu, en effet, il faut tuer le roi. Saint-Just, semble-t-il, fait mourir Louis XVI ; mais quand il s'écrie : « Déterminer le principe en vertu duquel va peut-être mourir l'accusé, c'est déterminer le principe dont vit la société qui le juge », il démontre que ce sont les philosophes qui vont tuer le roi : le roi doit mourir au nom du contrat social. [...]Le Contrat social donne une large extension, et un exposé dogmatique, à la nouvelle religion dont le dieu est la raison, confondue avec la nature, et le représentant sur la terre, au lieu du roi, le peuple considéré dans sa volonté générale.¹⁶⁶

Si bien dios ha muerto y también el rey, se yergue una nueva divinidad: la voluntad general que ha postulado su bondad natural que expresa a la razón, es decir, la voluntad general es expresión de la razón, esta última es el germen de toda buena acción, de todo buen principio que posibilita vivir bien. Así, la revolución endiosa a la razón, ella habrá de gobernarnos para actuar con verdad y justicia o, más bien, actuar con razón. Podemos ver que Camus supone que la rebelón que implica sublevarse contra la condición humana predeterminada y su creador, ahora ya no solo deshecha la idea de esencia y dios, sino antepone a hombres de carne y hueso, asesina reyes y constituye nuevos gobiernos: el de la voluntad general y la razón. Sin embargo, y por muy buenas intenciones revolucionarias que existan, su triunfo significa regicidio, crimen, una lógica cruel que se mueve bajo el principio “si no estas con la voluntad general y la revolución, no tienes razón, si no tienes razón, no mereces vivir”. Surge entonces el terror, la guillotina, la revolución francesa que, en palabras de Camus:

en prétendant bâtir l'histoire sur un principe de pureté absolue, ouvre les temps modernes en même temps que l'ère de la morale formelle. Qu'est-ce que la vertu, en effet ? Pour le philosophe bourgeois d'alors, c'est la conformité à la nature³⁸ et, en politique, la conformité à la loi qui exprime la volonté générale. « La morale, dit Saint-Just, est plus forte que les tyrans. » Elle vient en effet de tuer Louis XVI. Toute désobéissance à la loi ne vient donc pas d'une imperfection, supposée impossible, de cette loi, mais d'un manque de vertu chez le citoyen réfractaire. C'est pourquoi la république n'est pas seulement un sénat, comme le dit fortement Saint-Just, elle est la vertu. Chaque corruption morale est en même temps corruption politique, et réciproquement. Venu de la doctrine elle-même, un principe de répression infinie s'installe alors. [157] Saint-Just était sans doute sincère dans son désir d'idylle universelle.¹⁶⁷

¹⁶⁶Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 931-932. La editorial Alianza, 144-145.

¹⁶⁷Albert Camus, *op. Cit.*, p. 939. La traducción de Alianza, 154-155.

El revolucionario mata por una idea, la de la virtud, la de una moral de la pureza y el bien absoluto y racional que justifica guillotinos, fusilados, asesinados. La república nacida de un regicidio devenido de un deicidio, es criminal en tanto justifica por una idea miles de ejecuciones. Así, la rebelión se ha puesto al servicio de un ideal político, se ha puesto al servicio de la historia y, una vez puesta al servicio de las ideas, la rebelión se traiciona, es ya revolución que mata lógicamente, es ya en su versión francesa, terrorista y, en su versión rusa¹⁶⁸, violenta. En ambos casos, germen de consciencias que se saben sin Dios, capaces de hacer leyes a su medida para gobernar según sus razones. El hombre y su razón son el nuevo dios que ejerce su poder acumulando guerras que incluso hacen de la crueldad, eficacia mortal. Es justo esta la característica más específica de las revoluciones del siglo XX que, con Hegel y Marx, suponen tres momentos en el devenir de la consciencia y de las sociedades: la afirmación o despertar de la consciencia donde ella se hace manifiesta sin saberse a sí misma; la negación o enajenación de la consciencia donde sale de sí misma para volcarse a lo concreto y no ser ella, sino las cosas que ve; y finalmente su reafirmación que, ya conociendo las cosas que no es en su negación, se reafirma a sí misma social y políticamente. Estos tres movimientos de afirmación, negación y reafirmación, son entendidos como estadios sociales que todo pueblo debe pasar para al fin ser libre, soberano y racional. Así, primero se supone libre pero no lo es, esto hace surgir una consciencia que luego, al no saberse libre, toma las armas y mata, asesina para alcanzar el tercer estadio de libertad racional. Camus entiende que este sistema posee un defecto: justificar en su negación o segundo estadio el crimen por una promesa histórica que nunca llega:

Hegel détruit définitivement toute transcendance verticale, et surtout celle des principes, voilà son originalité incontestable. Il restaure, sans doute, dans le devenir du monde, l'immanence de l'esprit. [...] Il faut agir et vivre en fonction de [180] l'avenir. Toute morale devient provisoire. La suppression de toute valeur morale et des principes, leur remplacement par le fait, roi provisoire, mais roi réel, n'a pu conduire, on l'a bien vu, qu'au cynisme politique, qu'il soit le fait de l'individu ou, plus gravement, celui de l'État. Les mouvements politiques, [181] ou idéologiques, inspirés par Hegel, se réunissent tous dans l'abandon ostensible de la vertu. [...] Notre mission est de détruire, non de construire. » [182] Le nihiliste pour Hegel était seulement le sceptique qui n'avait d'autre issue que la contradiction ou le suicide

¹⁶⁸La revolución francesa terminó por establecer un reino del terror, consistente en guillotinar al enemigo declarado o sospechoso de serlo; la revolución rusa terminó por decantarse por el espionaje, los fusilados y los gulags.

philosophique. Mais il donnait lui-même naissance à une autre sorte de nihilistes qui, faisant de l'ennui un principe d'action, identifieront leur suicide avec le meurtre philosophique 48. Ici naissent les terroristes qui ont décidé qu'il fallait tuer et mourir pour être, puisque l'homme et l'histoire ne peuvent se créer que par le sacrifice et le meurtre.¹⁶⁹

La unidad que el rebelde buscaba siendo solidario, ahora es un totalitarismo que ejerce el poder político con miras a un bienestar comunitario que nunca llega. El hombre se ha puesto al servicio de la revolución, que se ha puesto al servicio de la historia, y esta última al servicio de la violencia, y la violencia al de una idea abstracta. Ya no hay derechos, solo deberes dictados por quien encabeza la revolución que se entiende como unidad histórica que nos conducirá al bien absoluto. Se asesina por ideas, la rebelión es así completamente traicionada y Camus enuncia que tanto la rebelión metafísica como la histórica, como lo hemos señalado páginas atrás, es un decir no a lógicas aparentes que ponen ideas por encima del hombre y su existencia. Con la rebelión metafísica y la rebelión histórica se ha traicionado al hombre, se deificó la razón y se nihilizó la moral al mismo tiempo que se establecen ideas que someten intelectual, biológica y existencialmente al hombre. Marxismo, comunismo, fascismo, todos devenidos del nihilismo, no son para Camus sino revoluciones con diferentes fines pero el mismo resultado: la justificación del crimen, el ascenso de la violencia, el totalitarismo y el triunfo de la muerte. Se brindan razones a la injusticia, se reclama justicia pero cometiendo injusticia, se hace la guerra asesinando con la idea de que matan para salvar, en resumen, Camus observa que no hay justificación ética en ese orden de cosas. El problema con la no-justificación ética de las cosas es que no hay valores que humanamente nos conduzcan, todo crimen es entonces posible y la crueldad, la violencia, el terror y la muerte, legales. Es así que la rebelión se muere y ve nacer a la revolución, como hemos señalado, la primera dice no para decir sí (no a a lo que niegue la vida, obvio sí a la existencia), la segunda dice no absoluto. Se ha abandonado la rebelión para que reine el nihilismo, Prometeo se ha transformado en César que todo administra y dicta a capricho quién vive y quién muere, la rebelión ha fenecido:

¹⁶⁹Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 954-956. En la traducción de Alianza, pp. 175-178.

Ici s'achève l'itinéraire surprenant de Prométhée. Clamant sa haine des dieux et son amour de l'homme, il se détourne avec mépris de Zeus et vient vers les mortels pour les mener à l'assaut du ciel. Mais les hommes sont faibles, ou lâches ; il faut les organiser. Ils aiment le plaisir et le bonheur immédiat ; il faut leur apprendre à refuser, pour se grandir, le miel des jours. Ainsi, Prométhée, à son tour, devient un maître qui enseigne d'abord, commande ensuite. La lutte se prolonge encore et devient épuisante. Les hommes doutent d'aborder à la cité du soleil et si cette cité existe. Il faut les sauver d'eux-mêmes. Le héros leur dit alors qu'il connaît la cité, et qu'il est seul à la connaître. Ceux qui en doutent seront jetés au désert, cloués à un rocher, offerts en pâture aux oiseaux cruels. Les autres marcheront désormais dans les ténèbres, derrière le maître pensif et solitaire. Prométhée, seul, est devenu dieu et règne sur la solitude des hommes. Mais, de Zeus, il n'a conquis que la solitude et la cruauté ; il n'est plus Prométhée, il est César. Le vrai, l'éternel Prométhée a pris maintenant le visage d'une de ses victimes. Le même cri, venu du fond des âges, retentit toujours au fond du désert de Scythie.[...] Si nous sommes à ce moment où la révolte parvient à sa contradiction la plus extrême en se niant elle-même, elle est alors contrainte de périr avec le monde qu'elle a suscité ou de retrouver une fidélité et un nouvel élan. [...] La revendication de la révolte est l'unité, la revendication de la révolution historique la totalité. La première part du non appuyé sur un oui, la seconde part de la négation absolue et se condamne à toutes les servitudes pour fabriquer un oui rejeté à l'extrémité des temps. L'une est créatrice, l'autre nihiliste. [...] La révolte, en effet, lui dit et lui dira de plus en plus haut qu'il faut essayer de faire, non pour commencer d'être un jour, aux yeux d'un monde réduit au consentement, mais en fonction de cet être obscur qui se découvre déjà dans le mouvement d'insurrection. Cette règle n'est ni formelle ni soumise à l'histoire, c'est ce que nous pourrions préciser en la découvrant à l'état pur, dans la création artistique. Notons seulement, auparavant, qu'au « je me révolte, donc nous sommes », au « Nous sommes seuls » de la révolte métaphysique, la révolte aux prises avec l'histoire ajoute qu'au lieu de tuer et mourir pour produire l'être que nous sommes pas, nous avons à vivre et faire vivre pour créer ce que nous sommes.¹⁷⁰

De esta manera, el renacer de Prometeo, el renacer de la rebelión, es la creación, el arte. Camus da por fin en el texto pautas afirmativas para mostrar un rebelión en contra del nihilismo de su tiempo, supone así que un artista está habitado por un réves y un derecho, un sí y un no, el sí es dirigido a la creación porque el artista crea, lo que ya le vale instaurarse como un hombre rebelde en tanto se establece, por crear desde su condición humana, como rival del creador religioso (Dios), más aún, sus creaciones son corrección a las del creador, su arte es un esfuerzo por dotar de un sentido nuevo, o re-significación, lo hecho por Dios, rechaza pues en su totalidad al creador y se forja un mundo de remplazo a su medida y a su altura. El artista es así, un rebelde que dice sí al crear, no al destruir, no es un nihilista revolucionario que desmorona y elimina todo. De ahí el no del artista, él dice no a los absolutos que destruyen y, no solo eso, sino que en eterna creación y según sus condiciones vitales y existenciales, el artista también dice no a sus creaciones para

¹⁷⁰Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 1034, 1037-1039. La edición traducida de Alianza, pp. 286, 290-293.

continuar creando, en él no hay absolutos, sino creaciones en devenir, objetos a hacer, sentidos a descubrir y cosas a re-significar. El artista es posibilidad, un rebelde, posee una sed de unidad con el mundo que lo conduce no a suponer mundos ilusorios o nihilismos recalcitrantes, sino a fabricar sentido que deviene e invita a fabricar nuevamente, como señala el Nobel del 57:

La plainte admirable de Van Gogh est le cri orgueilleux et désespéré de tous les artistes. « je puis bien, dans la vie et dans la peinture aussi, me passer du bon Dieu. Mais je ne puis pas, moi souffrant, me passer de quelque chose qui est plus grand que moi, qui est ma vie, la puissance de créer. » [...] Par le traitement que l'artiste impose à la réalité, il affirme sa force de refus. Mais ce qu'il garde de la réalité dans l'univers qu'il crée révèle le consentement qu'il apporte à une part au moins du réel qu'il tire des ombres du devenir pour le porter à la lumière de la création. [...] Quelle que soit la perspective choisie par un artiste, un principe demeure commun à tous les créateurs : la stylisation, qui suppose, en même temps, le réel et l'esprit qui donne au réel sa forme. [335] Par elle, l'effort créateur refait le monde et toujours avec une légère gauchissure qui est la marque de l'art et de la protestation. Que ce soit le grossissement de microscope que Proust apporte dans l'expérience humaine ou, au contraire, la ténuité absurde que le roman américain donne à ses personnages, la réalité est en quelque sorte forcée. La création, la fécondité de la révolte sont dans cette gauchissure qui figure le style et le ton d'une œuvre. L'art est une exigence d'impossible mise en forme. Lorsque le cri le plus déchirant trouve son langage le plus ferme, la révolte satisfait à sa vraie exigence et tire de cette fidélité à elle-même une force de création. Bien que cela heurte les préjugés du temps, le plus grand style en art est l'expression de la plus haute révolte.¹⁷¹

El artista es un rebelde que se hace al entregarse a sus creaciones, su consciencia lo invita a replantearse de constante las cosas para moverse existencialmente entre el sí y el no, antes señalados. En contraste con el revolucionario, el regicida, el deicida, el dandi o Caín, el artista no se casa con un absoluto y no asesina por ideas, sino que crea, dice sí a la vida y, no conforme con ello, sabe que su obra, su creación, es vista y busca ser comprendida por sus semejantes, es así también solidario y, más aún, su creación le da voz a los otros, a todos aquellos que, víctimas del nihilismo, no la tienen. En resumidas cuentas, el artista es un rebelde solidario que crea, vive y hace vivir para seguir creando. El último capítulo de *El hombre rebelde* se titula *El pensamiento del medio día* y sugiere una rebelión que implique el reconocimiento mutuo de los seres que comparten la misma condición, invitando a la comunicación, al diálogo, capaz de instalar una complicidad entre los hombres que los haga comprenderse y así acercarlos a la claridad y alejarlos de los

¹⁷¹Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 1043-1044, 1051, 1054. La edición de Alianza, pp. 302, 313, 316-317.

malentendidos. Este reconocimiento mutuo debe también crear seres capaces de oponerse a la mentira, al terror, a la servidumbre, ello desde una evidencia básica y muy humana: no existe libertad sin límites. Estos límites son derivados de la comprensión de la propia condición humana que no solo es racional, sino ética, estética y existencial. Si bien la rebelión exige sublevación metafísica e histórica, no se debe traicionar su principio de negación, el decir no a los absolutos es justo lo que posibilita reconocer los límites, particularmente el de la libertad y la justicia en tanto no hay libertad total que permita asesinar, tampoco hay justicia que se ejerza mediante la injusticia, sino que ambas son finitas, reconocen un límite. Todo individuo tiene el poder de rebelarse, es decir, todo individuo puede decir no e invitarnos a replantear el sentido que le damos a lo que nosotros afirmamos o negamos. La rebelión se muestra así, no como un nuevo Dios al que hay que someterse, sino como una simple reivindicación de la libertad relativa para todos; en ese orden, la rebelión debe orillarnos a la medida, de ahí la metáfora del medio día, en él, la luz y la sombra se conjugan en el tiempo, unificando ambas fuerzas, mesurándolas para brindar una claridad que no excluye el sí y el no, el derecho y el revés de las cosas:

Alors, quand la révolution, au nom de la puissance et de l'histoire, devient cette mécanique meurtrière et démesurée, une nouvelle révolte devient sacrée, au nom de la mesure et de la vie. Nous sommes à cette extrémité. Au bout de ces ténèbres, une lumière pourtant est inévitable que nous devinons déjà et dont nous avons seulement à lutter pour qu'elle soit. Par delà le nihilisme, nous tous, parmi les ruines, préparons une renaissance. Mais peu le savent. Et déjà, en effet, la révolte, sans prétendre à tout résoudre, peut au moins faire face. Dès cet instant, midi ruisselle sur le mouvement même de l'histoire. [...] la seule règle qui soit originale aujourd'hui : apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être dieu. Au midi de la pensée, le révolté refuse ainsi la divinité pour partager les luttes et le destin communs. Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait. Dans la lumière, le monde reste notre premier et notre dernier amour. Nos frères respirent sous le même ciel que nous, la justice est vivante. Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refuserons désormais de renvoyer à plus tard. Sur la terre douloureuse, elle est l'ivraie inlassable, l'amère nourriture, le vent dur venu des mers, l'ancienne et la nouvelle aurore.¹⁷²

De esta manera podemos observar ya el tránsito camusiano de la consciencia que sostiene toda su reflexión y da lugar a su filosofía existencial: inició en unidad no-

¹⁷²Albert Camus, *op. Cit.*, p. 1079. La edición de Alianza, pp. 356-357.

consciente e individual con el mundo; se divorció de él por la santidad y asombro en su exigencia de razones apegadas a su lógica, lo que le mostró el absurdo que le orilla a rebelarse; finalmente esa rebelión se confunde, se traiciona pero debe consagrarse a decir no a su traición y sí a la vida, unificándonos de manera consciente con el mundo. Aunado a ello Camus puede ya retornar en su rebelión al mundo y despierta no solo con una consciencia racional y lógica, sino también creadora y estética, tal y como lo entendió con Plotino y San Agustín. De esta forma, Camus ya ha sugerido un camino filosófico que a sí mismo recorrió, ha unificado dos partes de su obra, el absurdo y la rebelión, pero como al final de Sísifo que sugirió la rebelión, *El hombre rebelde* también nos sugiere el último estadio de la filosofía camusiana: la medida. Esta la abordaremos en el siguiente apartado, no sin antes mencionar dos obras de teatro que aún pertenecen a la rebelión: *Estado de sitio* y *Los justos*.

El estado de sitio parece, de entrada, una adaptación dramática de la novela *La peste*, se sitúa en Cádiz y muestra como la peste y la muerte personificadas, arriban a una ciudad para construir y ejecutar una dictadura. Contiene personajes que también, desde una primera lectura, parecen simbólicos y capaces de hacer de la pieza una obra de ideas; sin embargo, a decir del propio Albert Camus, *El estado de Sitio* es una obra que responde a las necesidades morales de su época, poniendo en escena a la peste como dictadura para hacer notar lo que esclaviza o libera a los hombres y así, el tema central del texto es la libertad, ello se puede apreciar en los siguientes diálogos:

LE CHŒUR

Ah ! Courons vers celles qui s'ouvrent encore. Nous sommes les fils de la mer. C'est là-bas, c'est là-bas qu'il nous faut arriver, au pays sans murailles et sans portes, aux plages vierges où le sable a la fraîcheur des lèvres, et où le regard porte si loin qu'il se fatigue. Courons à la rencontre du vent. À la mer ! La mer enfin, la mer libre, l'eau qui lave, le vent qui affranchit !

DES VOIX

À la mer ! À la mer !

(L'exode se précipite)

LE QUATRIÈME MESSAGER

Il est sévèrement interdit de porter assistance à toute personne frappée par la maladie, si ce n'est en la dénonçant aux autorités qui s'en chargeront. La dénonciation entre membres

d'une même famille est particulièrement recommandée et sera récompensée par l'attribution d'une double ration alimentaire, dite ration civique.

La deuxième porte se ferme.

LE CHŒUR

À la mer ! À la mer ! La mer nous sauvera. Que lui font les maladies et les guerres ! Elle a vu et recouvert bien des gouvernements ! Elle n'offre que des matins rouges et des soirs verts et, du soir au matin, le froissement interminable de ses eaux tout le long de nuits débordantes d'étoiles ! Ô solitude, désert, baptême du sel ! Être seul devant la mer, dans le vent, face au soleil, enfin libéré de ces villes scellées comme des tombeaux et de ces faces humaines que la peur a verrouillées. Vite ! Vite ! Qui me délivrera de l'homme et de ses terreurs ? J'étais heureux sur le sommet de l'année, abandonné parmi les fruits, la nature égale, l'été bienveillant. J'aimais le monde, il y avait l'Espagne et moi. Mais je n'entends plus le bruit des vagues. Voici les clameurs, la panique, l'insulte et la lâcheté, voici mes frères épaissis par la sueur et l'angoisse, et désormais trop [85] lourds à porter. Qui me rendra les mers d'oubli, l'eau calme du large, ses routes liquides et ses sillages recouverts. À la mer ! À la mer, avant que les portes se ferment ! [...]

LA PESTE

Moi, je règne, c'est un fait, c'est donc un droit. Mais c'est un droit qu'on ne discute pas : vous devez vous adapter. [...] Un mort par-ci, un mort par-là, celui-ci dans son lit, celui-là dans l'arène : c'était du libertinage. Mais heureusement, ce désordre va être administré. Une seule mort pour tous et selon le bel ordre d'une liste. Vous aurez vos fiches, vous ne mourrez plus par caprice. Le destin, désormais s'est assagi, il a pris ses bureaux. Vous serez dans la statistique et vous allez enfin servir à quelque chose. Parce que j'oubliais de vous le dire, vous mourrez, c'est entendu, mais vous serez incinérés ensuite, ou même avant : c'est plus propre et ça fait partie du plan. Espagne d'abord ! [...]

Je vous apporte le silence, l'ordre et l'absolue justice. Je ne vous demande pas de m'en remercier, ce que je fais pour vous étant bien naturel. Mais j'exige votre collaboration active. Mon ministère est commencé.¹⁷³

La peste instaure un orden, roba la libertad a partir de administrarlo todo desde una lógica racional que ordena, limita y no hace posible ninguna creación, ninguna dación de sentido que ella no apruebe. El estado de sitio toma lugar en tanto el hombre está sitiado desde su espíritu, su conciencia no es libre y, por mera consecuencia, no es lúcida, la peste le ha arrebatado toda capacidad de asombro y de duda, no ve sino con el miedo que también administra el dictador que bien puede transformar el temor en odio u obediencia. Con ello, Camus hace manifiesta la condición humana en medio de un gobierno de izquierda o de derecha que bajo lógicas aparentes prometen orden, progreso, libertad y bienestar, pero al mismo tiempo espían, asesinan, encarcelan y roban, anulando la condición humana misma, perdiéndola, haciéndola incapaz de liberarse, es decir, de rebelarse. Un personaje emerge feliz en la dictadura, la Nada. Embriagándose, riendo irónicamente del estado de cosas que acaecen durante la dictadura, la Nada se

¹⁷³Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 728, 730-732. En la edición de Alianza, pp. 214-215, 218-220.

halla feliz ante la falta de libertad y la pérdida de la lucidez de la consciencia, dando lugar a un nihilismo que, como se anunciaba ya en *El hombre rebelde*, transforma el “todo esta permitido” en ley, posibilitando crímenes, dejando que los hombres juzguen con el odio y dejando así que se carcoma su humanidad, que se deshumanicen:

(La charrette des morts est arrivé pendant ce temps à la porte du cimetière et on commence à la décharger. Mais Nada ivre sau-te de la charrette en hurlant).

NADA

Mais puisque je vous dis que je ne suis pas mort !

(On veut le remettre dans la charret-te. Il s'échappe et entre dans la conciergerie).

NADA

Enfin quoi ! Si j'étais mort, on le saurait ! Oh ! pardon !

LA SECRÉTAIRE

Ce n'est rien. Approchez.

NADA

Ils m'ont chargé dans la charrette. Mais j'avais trop bu, voilà tout ! Histoire de supprimer !

LA SECRÉTAIRE

Supprimer quoi ?

NADA

Tout, ma jolie ! Plus on supprime et mieux vont les choses. Et si on supprime tout, voici le paradis ! Les amoureux, tenez ! J'ai horreur de ça ! Quand ils passent devant moi, je crache dessus. Dans leur dos, bien entendu, parce qu'il y en a de rancuniers ! Et les enfants, cette sale [111] engeance ! Les fleurs, avec leur air bête, les rivières, incapables de changer d'idée ! Ah ! Supprimons, supprimons ! C'est ma philo-sophie ! Dieu nie le monde, et moi je nie Dieu ! Vive rien puisque c'est la seule chose qui existe ! [...]

LE JUGE

Je ne sers pas la loi pour ce qu'elle dit, mais parce qu'elle est la loi.

DIEGO

Mais si la loi est le crime ?

LE JUGE

Si le crime devient la loi, il cesse d'être crime.

DIEGO

Et c'est la vertu qu'il faut punir !

LE JUGE

Il faut la, punir, en effet, si elle a l'arrogance de discuter la loi.¹⁷⁴

El estado de Sitio representa, por todo lo visto, el totalitarismo que anula las libertades del hombre para esclavizarlo, no dejando que la consciencia conciba lucidez y su paso de lo absurdo a la rebelión, no haciendo posible la libertad creativa que dote de sentido a las cosas. Hay pues, ante la anulación de la libertad, un nihilismo recalcitrante que todo elimina, hasta la vida, y es justo ante tal panorama que debe surgir el rebelde. Diego, el héroe de la obra, tiene la capacidad de ejercer

¹⁷⁴Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 736, 744. La edición de Alianza, pp. 226-227, 241.

honor y coraje para rebelarse, porque es un hombre que ama y que supera el miedo para iniciar solidariamente el camino a la rebelión que lleva por estandarte “ni miedo ni odio, esa es nuestra victoria”. La rebelión de Diego consiste en afrontar el miedo y la muerte, liberando la consciencia del temor, liberándose a sí mismo y a sus semejantes. Por todo ello, *El Estado de Sitio* es una alegoría de la rebelión entendida como liberación, así lo manifiesta el propio Camus:

Es, pues, preferible saber:

1°) que El Estado de Sitio no es, en manera alguna, una adaptación de mi novela *La Peste*. Sin duda, he dado a uno de mis personajes ese nombre simbólico. Pero, puesto que se trata de un dictador, esa denominación es correcta.

2°) que El Estado de Sitio no es una pieza de concepción clásica. Se la podría aproximar, al contrario, a lo que en nuestra Edad Media se llamaba 'moralidades', y en España "autos sacramentales", especie de espectáculos alegóricos que ponían en escena a temas conocidos ya antes por todos los espectadores. Centré mi espectáculo alrededor de lo que me parecía ser la única religión viviente en el siglo de los tiranos y de los esclavos, es decir: la libertad. Por tanto, es perfectamente inútil acusar a mis personajes de ser simbólicos. Me declaro culpable. Mi objeto confesado era arrancar al teatro de las especulaciones psicológicas y hacer resonar en nuestras escenas murmurantes los grandes clamores que hoy en día humillan o liberan a multitudes de hombres. Tan sólo desde ese punto de vista, sigo persuadido de que mi tentativa merece interés.¹⁷⁵

En la misma línea de rebelión pero tratando otro valor o gesto indispensable para ella, aparecen *Los justos*. Basada en un atentado acaecido en 1905 en Moscú contra el gran Duque, la obra se acerca más a la última etapa del pensamiento camusiano: la medida, los límites. En la obra encontramos un grupo de terroristas que, con personajes muy marcados por sus actos, llevan de un lado la rebelión traicionada, pero por otro, la camusiana con sus justos límites. De esta manera encontramos a Stepan, un ex presidiario que supone la libertad y la justicia como ideas capaces de justificar todo, cualquier acto, cualquier muerte, incluidas la de seres inocentes o niños que acompañan al duque. Stepan es la encarnación del odio que supone que una lucha contra lo que lo postra y esclaviza debe llevarse sin límites de manera criminal y negando la vida. Así, Stepan es el revolucionario nihilista que traiciona la rebelión, para muestra los siguientes diálogos:

¹⁷⁵Albert Camus, *PREFACIO A LA EDICION AMERICANA DEL TEATRO DE ALBERT CAMUS*, en *Textos de teoría y crítica teatral de Albert Camus*, traducido por Inés de Cassagne. Extraído de https://www.academia.edu/36106766/TEXTOS_DE_TEOR%C3%8DA_Y_CR%C3%8DTICA_TEATRAL_DE_ALBERT_CAMUS_Traducci%C3%B3n_de_In%C3%A9s_de_Cassagne

STEPAN :

La Suisse est un autre bagne, Boria.

ANNENKOV :

Que dis-tu ? Ils sont libres, au moins.

STEPAN :

La liberté est un bagne aussi longtemps qu'un seul homme est asservi sur la terre. J'étais libre et je ne cessais de penser à la Russie et à ses esclaves. Silence.

ANNENKOV :

Je suis heureux, Stepan, que le parti t'ait envoyé ici.

STEPAN :

Il le fallait. J'étouffais. Agir, agir enfin... (Il regarde Annenkov). Nous le tuerons, n'est-ce pas ?

ANNENKOV :

J'en suis sûr.

STEPAN :

Nous tuerons ce bourreau. Tu es le chef, Boria, et je t'obéirai.

ANNENKOV :

Je n'ai pas besoin de ta promesse, Stepan. Nous sommes tous frères.

STEPAN :

Il faut une discipline. J'ai compris cela au bagne. Le parti socialiste révolutionnaire a besoin d'une discipline. Disciplinés, nous tuerons le grand-duc 1 et nous abattons la tyrannie. [...]

STEPAN: (parlant au fond).

Pour se suicider, il faut beaucoup s'aimer. Un vrai révolutionnaire ne peut pas s'aimer.

KALIAYEV: (se retournant vivement).

Un vrai révolutionnaire? Pourquoi me traites-tu ainsi? Que t'ai-je fait?

STEPAN:

Je n'aime pas ceux qui entrent dans la révolution parce qu'ils s'ennuient.

ANNENKOV:

Stepan!

STEPAN: (se levant et descendant vers eux).

Oui, je suis brutal. Mais pour moi, la haine n'est pas un jeu. Nous ne sommes pas là pour nous admirer. Nous sommes là pour réussir.

KALIAYEV: (doucement).

Pourquoi m'offenses-tu? Qui t'a dit que je m'ennuyais?

STEPAN:

Je ne sais pas. Tu changes les signaux, tu aimes à jouer le rôle de colporteur, tu dis des vers, tu veux te lancer sous les pieds des chevaux, et maintenant, le suicide... (Il le regarde.)

Je n'ai pas confiance en toi.

KALIAYEV: (se dominant).

Tu ne me connais pas, frère. J'aime la vie. Je ne m'ennuie pas. Je suis entré dans la révolution parce que j'aime la vie.

STEPAN:

Je n'aime pas la vie, mais la justice qui est au-dessus de la vie.

KALIAYEV: (avec un effort visible).

Chacun sert la justice comme il peut. Il faut accepter que nous soyons différents. Il faut nous aimer, si nous le pouvons.

STEPAN:

Nous ne le pouvons pas.¹⁷⁶

¹⁷⁶Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 785-786, 791. La traducción de Alianza, pp. 88-89, 98-99.

Frente a Stepan se yerguen los dos héroes de la obra: aquellos que ponen límites a la justicia y como se señala en *El hombre rebelde*, no niegan la libertad para afirmar la justicia como un absoluto, tampoco al revés, negar la justicia para afirmar la libertad; es decir, Kaliayev y Dora comprenden que no hay justicia devenida de la injusticia, tampoco libertad originada por esclavizar a quien me esclavizó, pero sobretudo y más allá de esta evidencia lógica, los rebeldes de *Los justos* comprenden que no hay justicia sin libertad pero tampoco libertad sin justicia, porque si se hace posible la primera (justicia sin libertad) caemos en un absoluto que se antepone a todo otro acto que la contradiga, caemos en un totalitarismo. Ahora bien, Si se da la segunda (libertad sin justicia), todo esta permitido, nada posee medida y todo es válido, caemos en un nihilismo. La rebelión no es ni totalitaria ni nihilista, reconoce límites, el rebelde no aspira a una libertad total ni a la destrucción de ningún individuo, mucho menos a la esclavitud de ideas enajenantes que pongan la vida al servicio ciego de ellas; antes bien, el rebelde aspira a un estatus de lucidez solidaria, por ello entiende de límites, de medida, tal cual lo manifiestan Dora y Kaliayev:

DORA:

Ouvre les yeux et comprends que l'Organisation perdrait ses pouvoirs et son influence si elle tolérait, un seul moment, que des enfants fussent broyés par nos bombes.

STEPAN:

Je n'ai pas assez de cœur pour ces niaiseries. Quand nous nous déciderons à oublier les enfants, ce jour-là, nous serons les maîtres du monde et la révolution triomphera.

DORA:

Ce jour-là, la révolution sera haïe de l'humanité entière.

STEPAN:

Qu'importe si nous l'aimons assez fort pour l'imposer à l'humanité entière et la sauver d'elle-même et de son esclavage.

DORA:

Et si l'humanité entière rejette la révolution? Et si le peuple entier, pour qui tu luttas, refuse que ses enfants soient tués? Faudra-t-il le frapper aussi?

STEPAN:

Oui, s'il le faut, et jusqu'à ce qu'il comprenne. Moi aussi, j'aime le peuple.

DORA:

L'amour n'a pas ce visage.[...]

DORA:

Même dans la destruction, il y a un ordre, il y a des limites.

STEPAN: (violemment).

Il n'y a pas de limites. La vérité est que vous ne croyez pas à la révolution. (Tous se lèvent, sauf Yanek.) Vous n'y croyez pas. Si vous y croyiez totalement, complètement, si vous étiez sûrs que par nos sacrifices et nos victoires, nous arriverons à bâtir une Russie libérée du despotisme, une terre de liberté qui finira par recouvrir le monde entier, si vous ne doutiez

pas qu'alors, l'homme, libéré de ses maîtres et de ses préjugés, lèvera vers le ciel la face des vrais dieux, que pèserait la mort de deux enfants? Vous vous reconnaîtrez tous les droits, tous, vous m'entendez. Et si cette mort vous arrête, c'est que vous n'êtes pas sûrs d'être dans votre droit. Vous ne croyez pas à la révolution.

(Silence. Kaliyev se lève).

KALIAYEV:

Stepan, j'ai honte de moi et pourtant je ne te laisserai pas continuer. J'ai accepté de tuer pour renverser le despotisme. Mais derrière ce que tu dis, je vois s'annoncer un despotisme qui, s'il s'installe jamais, fera de moi un assassin alors que j'essaie d'être un justicier. [...]

KALIAYEV: (criant).

D'autres... Oui! Mais moi, j'aime ceux qui vivent aujourd'hui sur la même terre que moi, et c'est eux que je salue. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et pour une cité lointaine, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. Je n'irai pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte. (Plus bas, mais fermement.) Frères, je veux vous parler franchement et vous dire au moins ceci que pourrait dire le plus simple de nos paysans: tuer des enfants est contraire à l'honneur. Et, si un jour, moi vivant, la révolution devait se séparer de l'honneur, je m'en détournerais. Si vous le décidez, j'irai tout à l'heure à la sortie du théâtre, mais je me jetterai sous les chevaux.

STEPAN:

L'honneur est un luxe réservé à ceux qui ont des calèches.

KALIAYEV:

Non. Il est la dernière richesse du pauvre. Tu le sais bien et tu sais aussi qu'il y a un honneur dans la révolution. C'est celui pour lequel nous acceptons de mourir. C'est celui qui t'a dressé un jour sous le fouet, Stepan, et qui te fait parler encore aujourd'hui.¹⁷⁷

Kaliyev y Dora, los justos, aquellos que reconocen los límites de la justicia y de la libertad, aquellos que, sabiéndose justicieros, entienden que transgredir la vida matando al semejante, lleva necesariamente a morir, a sacrificar la propia vida en aras de un equilibrio, de una justa medida. Ambos personajes son los rebeldes camusianos que con honor, fraternidad, solidaridad, libertad y justicia, aman la vida y se rebelan contra toda postración, nihilización y totalitarismo, a grado tal de matar para morir y así, mostrar su postura que es propiamente la rebelión camusiana que, de no poseer límites, se traiciona a sí misma, tal cual lo hace notar el propio Camus:

La forma de esta pieza no debe engañar al lector. Traté allí de obtener una tensión dramática por los medios clásicos, es decir, mediante el enfrentamiento de personajes iguales en fuerza y en razón. Pero sería falso concluir de ello que todo se equilibra y que con respecto al problema que ahí planteo, recomiendo la inacción. Mi admiración por mis héroes, Kaliyev y Dora, es total. Sólo he querido mostrar que la acción en sí misma tenía límites. No existe acción buena o justa sin el reconocimiento de esos límites, y sin la aceptación de la muerte, en el caso de tener que traspasarlos. Nuestro mundo nos muestra hoy un rostro repugnante, justamente porque está fabricado por hombres que se acuerdan el derecho de traspasar esos límites, y de matar primero a los demás, sin morir ellos mismos. Es así como la justicia, hoy en día, sirve en todo el mundo de coartada a los asesinos de toda justicia.¹⁷⁸

¹⁷⁷Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 801-803. En la edición de Alianza, 115, 117, 119.

¹⁷⁸Albert Camus, *PREFACIO A LA EDICION AMERICANA DEL TEATRO DE ALBERT CAMUS*, en

Como bien hemos podido observar en todo este apartado, la rebelión es la respuesta al absurdo, es dar lugar a una consciencia que se sabe extranjera y vacía pero capaz de hermanarse fraternalmente con los otros, siendo solidaria con sus semejantes, comprendiendo que si Dios está muerto, no todo está permitido, sino que nuestra orfandad teológica y ontológica nos invita a hacernos cargo de nosotros mismos, dotándonos a sí mismos y a nuestros actos de sentido, de verdades y significaciones que posibiliten vivir ordenada, justa, feliz y mesuradamente. Si bien la etapa del absurdo despierta a la consciencia para manifestar un exilio, una extrañeza del hombre ante su mundo y sus razones, la rebelión es ya un acto lúcido y ético que promueve vivir solidariamente en la creación y recreación estética del mundo. Bajo estas consideraciones, Camus ha unificado metafísica, estética y ética, originando una filosofía de la existencia que invita a despertar la consciencia para vislumbrar los claroscuros de la vida y decir sí a una existencia sin sentido pero capaz de gozar mundanos en la fraternidad, la solidaridad, la amistad, el amor, la sensualidad, la libertad y la justicia. Sirviéndose de sus influencias, así como dialogando con los autores de su tiempo, Camus ha dado pautas para acercarse filosóficamente a la condición humana que, absurda, se revela capaz de hacerse en el tiempo, originando consciencia, sentido, lucidez. No obstante, Camus no pudo continuar y cerrar de manera clara su obra debido a su muerte accidental, sin embargo, con su casi terminado manuscrito de *El primer Hombre*, así como su postura en diversos artículos periodísticos y sus *Carnets*, se vislumbra esta última parte que completa su obra y su filosofía de la existencia: Némesis o la medida, que abordaremos a continuación.

3.4 NÉMESIS

Hemos revisado y analizado hasta ahora tres etapas en el pensamiento y la obra de Albert Camus: la unión con el mundo, el absurdo y la rebelión. Estas tres etapas han supuesto diferentes estadios de la consciencia y de la existencia. El primero de ellos anuncia un ser con el mundo para poder ser, un unificarse con las cosas y así, hacerse humano y consciente del revés y el derecho de las cosas mismas; posteriormente y ante esta consciencia que ahora se sabe sedienta de luces, pasamos al divorcio, al absurdo, la consciencia no encuentra asideros, no hay respuestas a sus preguntas, las dudas y la consciencia misma laceran las cosas y la existencia se asoma como es: sin sentido, sin finalidad, sin determinación, sin dios, con un solo destino: la muerte. Pero gracias a ello, la consciencia no se humilla ni se deja guiar por un nihilismo o un totalitarismo que, por un lado, le permita todo o, por otro, genere una idea absoluta que censure todo, antes bien, una consciencia lúcida de su absurdidad, hace de su vacuidad un punto de partida que le muestre su libertad de hacerse, de dotar de significado a las cosas y así, buscar y manifestar verdades a la altura del hombre que posibiliten una existencia feliz, una existencia con una consciencia despierta y rebelde. Ahora la consciencia absurda entiende que no puede nihilizarse para matarse a sí misma negando el vacío, ni tampoco terminar con la vida en tanto es la única posible, además, no esta sola, cuenta con los otros que no son el infierno¹⁷⁹, sino semejantes que también se hallan inmersos en una existencia absurda; por ello se instaura una sed de lucidez constante que exige evitar toda negación, humillación y postración de la vida, se combate pues contra el crimen, el asesinato, la muerte, la mentira, la injusticia. Es esta una consciencia rebelde que, no obstante, corre el riesgo de caer, por su naturaleza libertaria, en absolutos que se pongan por encima de la vida generando lógicas aparentes que asesinan, mienten, humillan y postran a los hombres. De ahí la necesidad de un tercer estado: la medida.

¹⁷⁹Para Sartre, los otros sí son el infierno. Cfr. Sartre, Jean-Paul, *Huis Clos*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 110-168.

Ya en el 1940, al terminar el absurdo, se concibe la rebelión que habrá de dar luz sobre todo el proyecto camusiano que desde 1942 concibe la medida para que, ya en 1947, se tenga completamente en claro, tal cual lo vemos en sus *Carnets*:

L'Étranger est terminé. [...] Fini Ire partie Absurde. [...] Terminé Sisyphe. Les trois Absurdes sont achevés. Commencements de la liberté.¹⁸⁰ Parvenu à l'absurde, s'essayant à vivre en conséquence, un homme s'aperçoit toujours que la conscience est la chose du monde la plus difficile à maintenir. Les circonstances presque toujours s'y opposent. Il s'agit de vivre la lucidité dans un monde où la dispersion est la règle. Il s'aperçoit ainsi que le vrai problème, même sans Dieu, est le problème de l'unité psychologique [20] (le travail de l'absurde ne pose réellement que le problème de l'unité métaphysique du monde et de l'esprit) et la paix intérieure. [...] L'Étranger est le point zéro. Id. le Mythe. La Peste est un progrès, non du zéro vers l'infini, mais vers une complexité plus profonde qui reste à définir. Le dernier point sera le saint, mais il aura sa valeur arithmétique - mesurable comme l'homme. » Développement de l'absurde : 1) si le souci fondamental est le besoin d'unité ; 2) Si le monde (ou Dieu) n'y peuvent satisfaire. C'est à l'homme de se fabriquer une unité, soit en se détournant du monde, soit à l'intérieur du monde. Ainsi se trouvent restituées une morale et une ascèse, qui restent à préciser. [...] Révolte : Créer pour rejoindre les hommes ? Mais peu à peu la création nous sépare de tous et nous rejette au loin sans l'ombre d'un amour. [...] Révolte. Commencement : « Le seul problème moral vraiment sérieux c'est le meurtre. Le reste vient après. Mais de savoir si je puis tuer cet autre devant moi, ou consentir à ce qu'il soit tué, savoir que je ne sais rien avant de savoir si je puis donner la mort, voilà ce qu'il faut apprendre. » [...] Némésis - déesse de la mesure. Tous ceux qui ont dépassé la mesure seront impitoyablement détruits. [...] Sans lendemain. 1° série. Absurde : L'Étranger - Le Mythe de Sisyphe - Caligula et Le Malentendu. 2° série. Révolte : La Peste (et annexes) - L'homme révolté - Kaliayev. 3° série. Le Jugement - Le premier homme. 4° série. L'amour déchiré : Le Bûcher - De l'Amour - Le Séduisant. 5° série. Création corrigée ou Le Système 63 - grand roman + grande méditation + pièce injouable. [...] I. Le Mythe de Sisyphe (absurde). - II. Le Mythe de Prométhée (révolte). - III. Le Mythe de Némésis.¹⁸¹

Camus concibió desde el inicio de su actividad como pensador un tránsito que implicaba poner el absurdo como punto de partida, que plantease un problema metafísico: la dispersión, el exilio, la extranjería de la consciencia con el mundo, es decir, la falta de unidad entre el hombre y el universo. Este punto de partida arrojaría a un problema de carácter estético: el hombre, ante su pérdida de unidad, debe fabricarse una, pero capaz de mantener la lucidez del divorcio para jamás dejar de crear. Aquí el asunto ya no es la separación Hombre-mundo, sino la capacidad creadora del Hombre que no tiene límite pero, no obstante, le ha llevado a fabricar valores, ideas, gestos y sentidos absolutos que de manera lógica justifican

¹⁸⁰ Albert Camus, *Carnets 1*, Gallimard, Paris, 1962, p. 215.

¹⁸¹ Albert Camus, *Carnets 2*, Gallimard, Paris, 1964, p. 20-21, 31, 56, 198, 201, 328.. La editorial Alianza, tomo I, p. 584-585, 590. Tomo IV, 117, 126, 146, 210, 232, 252, 254, 346.

crímenes, asesinatos y enajenación. Entonces el problema ya no solo es estético, sino ético: se trata de justificar mis creaciones, de ponerles un límite capaz de posibilitar la lucidez y la vida creadora que nunca destruye, aparece entonces la medida, la medida, Némesis. Si bien Sísifo es el condenado que representa la existencia como esfuerzo inútil en tanto gestos repetidos sin cesar, sin desesperación, sin esperanza, sin porvenir y sin ilusión pero al fin y al cabo dueño de sí y de su destino; así como Prometeo el titán rebelde que se antepuso a los dioses por su filantropía constante; Némesis es la diosa que, violada por Zeus, personifica la venganza divina, pero para Camus no es sino la representación de un valor griego esencial: la medida. Némesis es la diosa de dar a cada acto su justa respuesta, suprimiendo con ello toda desmesura, es, por tanto, la representación del equilibrio universal, el claroscuro preciso que nivela en su justa medida el revés y el derecho de las cosas, lo racional y lo irracional, la creación humana. Desde *El hombre rebelde*, particularmente en su último apartado, Camus señala:

la révolution sans autres limites que l'efficacité historique signifie la servitude sans limites. Pour échapper à ce destin, l'esprit révolutionnaire, s'il veut rester vivant, doit donc se retremper aux sources de la révolte et s'inspirer alors de la seule pensée qui soit fidèle à ces origines, la pensée des limites.¹⁸²

La medida habrá de tensar los extremos de la existencia para constituir una fuerza armónica que permita a la consciencia crear incesantemente en la supresión de sus propias creaciones que le invitan a realizar nuevas, dejando fluir la vida, manteniendo su lucidez. La medida camusiana es así, un movimiento de la consciencia que equilibra los contrarios, combatiendo con ello la desmesura humana que deshumaniza. Si bien Camus inició con sus Bodas con la tierra, sabiéndose en el universo y despertando luego a su divorcio con él para luego crear sentido y unidad con el mundo, Némesis, la medida, es el retorno de la consciencia al mundo mismo, es el re-ligar, el re-casamiento con él, es pues la unidad misma pero ya lúcida, rebelde y creadora, tal y como lo señala su mejor amigo y maestro:

¹⁸²Albert Camus, *Oeuvres*, Quarto Gallimard, Paris, 2018. p. 1070. Cita de la edición Alianza, Tomo III, pp. 345.

Et je dirais encore: une mesure, mais après avoir connu la démesure, un équilibre de forces, mais avec des forces toujours vives, une sérénité conquise sur le pathétique, un extrême bien tempéré. Si une limite doit être apportée à la joie de vivre, qu'elle ne soit en aucun cas imposée du dehors, qu'aucune autorité ne s'interpose entre notre élan et notre but. Qu'aucune ombre n'obscurcisse notre soleil! Qu'aucun sacrifice ne nous soit présenté comme un mérite! À la première du Soulier de satin, Albert Camus me disait: « Moi, je ne suis pas du côté de cette morale-là! » À la promesse d'une vie éternelle (il l'a écrit cette fois en reprenant ce mot de Nietzsche), il opposait la flamme vacillante mais toujours présente d'une éternelle vivacité. Le seul bonheur est le bonheur terrestre, la seule vie était la vie terrestre. Prenons ce point de départ quand nous pensons à Albert Camus, quitte à ne pas le tenir pour un point d'arrivée¹⁸³.

Por eso Camus vuelve al lugar que le inspiró a escribir *Bodas* (1938), para ahora escribir *El verano* (1954), ahí se casará nuevamente con el mundo, ahí dirá ese sí a la vida más convencido que nunca, ahí tomará lugar la repartición de todo en su justa dimensión: el absurdo, la belleza, el dolor, la alegría, la luz, la sombra; ahí se le dirá sí al minotauro como esa creatura que no es en absoluto ni hombre ni animal, menos dios, sino ambas cosas:

On y apprend les vertus, toutes provisoires, d'un certain ennui. Pour être épargné, il faut dire « oui » au Minotaure. C'est une vieille et féconde sagesse. Au-dessus de la mer, silencieuse au pied des falaises rouges, il suffit de se tenir dans un juste équilibre, à mi-distance des deux caps massifs qui, à droite et à gauche, baignent dans l'eau claire. Dans le halètement d'un garde-côte, qui rampe sur l'eau du large, baigné de lumière radieuse, on entend distinctement alors l'appel étouffé de forces inhumaines et étincelantes: c'est l'adieu du Minotaure. Il est midi, le jour lui-même est en balance. [...] On peut comprendre en ces lieux que si les Grecs ont touché au désespoir, c'est toujours à travers la beauté, et ce qu'elle a d'oppressant [...] La pensée grecque s'est toujours retranchée sur l'idée de limite. Elle n'a rien poussé à bout, ni le sacré, ni la raison. Elle a fait la part de tout, équilibrant l'ombre par la lumière. [...] Némésis veille, déesse de la mesure, non de la vengeance. Tous ceux qui dépassent la limite sont, par elle, impitoyablement châtiés.¹⁸⁴

Otro texto relevante en la vida y obra de Camus es *La caída*. El título mismo ya nos remite a un tópico filosófico por excelencia: el estado de decadencia, la inadecuación del ser humano consigo mismo y con su entorno, es decir, *La caída* se entiende como la alienación, la falibilidad del conocimiento, proyectos y conducta del Hombre, por tal motivo, pareciera que con este texto, Camus retorna al absurdo y ahí se queda, porque el texto tiene como personaje central a un juez que confiesa todas sus culpas, sus decorados que lo han llevado a la excelencia social, política, económica o cultural, pero que se manifiestan realmente vacuos, fútiles y llenos de

¹⁸³Jean Grenier, *Albert Camus*, NRF Gallimard, París, 1968, p. 107.

¹⁸⁴Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 1114, 1127. La edición de Alianza, pp. 548, 573-574.

nada. La caída sería entonces la confesión camusiana de que él también ha ido de la pobreza al éxito literario, social y cultural, pero estos no son más que decorados que no ocultan el absurdo de la existencia. No obstante, hay una serie de cosas dignas de ser tomadas en cuenta para poder acercarse de mejor manera al texto. En primera instancia el texto lleva ese título porque remite a un caso real de suicidio acaecido en 1880 por una mujer desconocida que apareció ahogada y muerta en el Sena con una sonrisa en el rostro, sin muestra alguna de violencia. Ello fascino tanto a los franceses, a grado tal que el patólogo encargado del cuerpo, pidió a un fabricante de máscaras que hiciera un molde de yeso de la cara que se popularizó y adorno muchos hogares alrededor del tiempo. Esta escena del suicidio fue reimaginada por Camus e inspiró *La caída*, que hace referencia precisamente al arrojamiento de la joven a su muerte, que un juez presenció y no fue capaz de hacer nada, dando lugar a su posterior penitencia, a su confesión que le arroja luz a sus decorados, confrontándolo con el absurdo de su existencia. En segunda instancia, el personaje central lleva por nombre Jean-Baptiste-Clamence, en clara referencia a Juan el Bautista que clama por alivio a su consciencia desdichada, lo que lo transforma en un juez capaz de confesar sus culpas, un Juez-penitente. Con estos datos, *La caída* se revela como una intensa confesión de carácter catártico que busca reconocer lo que uno es, dar cuenta de los propios límites para medir de mejor manera la existencia. En este sentido, la novela no es una vuelta al absurdo, porque este jamás se pierde, la consciencia jamás deja de confrontarse con él, ese acto es lo que la mantiene despierta y rebelde; antes bien, este texto muestra la necesidad de revisarse a uno mismo, de bautizarse declarando lo que se es y así, dar paso al más radical sí a la existencia, sí al Primer Hombre. Camus termina pues su trayecto en un rotundo *Sí* a la vida aún con todos sus avatares, su novela *El primer hombre*¹⁸⁵, que es autobiográfica y no pudo ser terminada, retoma toda su existencia para hacer manifiesta la antropodicea¹⁸⁶, el viaje existencial que su propia consciencia ha

¹⁸⁵Si bien ahí el personaje es el propio autor, se hace manifiesto, como en todos y cada uno de sus personajes, el deseo pasional de todos por vivir, unos enfrentándose a ciertos obstáculos, otros a algunos más, pero todos tienen en común un implacable anhelo por vivir.

¹⁸⁶El concepto de antropodicea indica el tránsito que el Hombre y sus reflexiones, realiza para justificarse a sí mismo, se antepone a una teodicea que, en efecto, implica justificar a dios. Cfr. Ángel Ramírez Medina, *Antiteodicea y ateísmo en Albert Camus* en

realizado y ha promovido en toda su reflexión. De esta manera, *El primer Hombre* es la muestra de una justicia que no funge como ideal de equidad transformada en máquina destructora de la vida, tampoco como prisionera de sistemas ideológicos que a placer la suplantán con la injusticia, antes bien, la justicia es némesis, una luz que mesura lo que ilumina para crear y vivir. *El primer Hombre* es pues la puesta en imágenes de lo que fue Camus, pero no por simple egolatría, sino por mostrar sus conquistas, su hacerse, su devenir. En esta novela Camus muestra su oficio que, sobra decirlo, es el que nos corresponde a todos y es, por tanto, una verdad antropológica: el oficio de ser Hombre, el cómo hacernos en un universo absurdo, el cómo conciliar una consciencia con su mundo desde una rebelión que fácilmente puede traicionarse a sí misma para desmesurarse, aceptar justificaciones para la postración, humillación, enajenación o aniquilación de los hombres. *El primer Hombre*, esa novela inacabada, vendría a equilibrar y cerrar el sistema camusiano, dando así lugar a un pleno y mejor entendimiento de sus reflexiones y de su existencia completamente coherente con su obra. De ahí también la comprensión de su labor periodística que de manera incansable siempre abogó por las víctimas, por los humillados, por la libertad y la justicia mesurada (Némesis), tal cual se nota en las siguientes líneas:

J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre. Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. Ce monde a du moins la vérité de l'homme et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même. Et il n'a pas d'autres raisons que l'homme et c'est celui-ci qu'il faut sauver si l'on veut sauver l'idée qu'on se fait de la vie. [...] ¹⁸⁷ la dure et merveilleuse tâche de ce siècle est de construire la justice dans le plus injuste des mondes et de sauver la liberté de ces âmes vouées à la servitude dès leur principe. [...] Je suis né pauvre, sous un ciel heureux, dans une nature avec laquelle on sent un accord, non une hostilité. Je n'ai donc pas commencé par le déchirement, mais par la plénitude. Ensuite... Mais je me sens un coeur grec. Et qu'y a-t-il donc dans l'esprit grec que le christianisme ne puisse admettre ? Beaucoup de choses, mais ceci en particulier : les Grecs ne niaient pas les dieux, mais ils leur mesuraient leur part. [...] On se résigne trop facilement à la fatalité. On accepte trop facilement de croire qu'après tout le sang seul fait avancer l'histoire et que le plus fort progresse alors sur la faiblesse de l'autre. [...] La tâche des hommes de culture et de foi n'est, en tout cas, ni de désertier les luttes historiques, ni de servir ce qu'elles ont de cruel et d'inhumain. Elle est de s'y maintenir, d'y aider l'homme contre ce qui l'opprime, de favoriser sa liberté contre les fatalités qui le cernent. [...] Mais puisque

<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4989> ; del mismo autor, *La rebeldía humanista y la educación socrática en Albert Camus* en <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/17745>

¹⁸⁷Albert Camus, *op. Cit.*, p. 484. La edición Alianza, pp. 609, 642, 758, 759,

c'est là notre tâche, si obscure et ingrate qu'elle soit, nous devons l'aborder avec décision pour mériter un jour de vivre en hommes libres, c'est-à-dire comme des hommes qui refusent à la fois d'exercer et de subir la terreur.¹⁸⁸

Finalmente, Camus vivió su reflexión y, más aún, reflexionó su existencia, originando una filosofía de la existencia que va de la metafísica a la ética, pasando por la estética y constituyendo un pensamiento original y auténtico, coherente y que además, dialogó con Sartre y Heidegger, los pensadores más importantes de su tiempo. Al primero le respondió que efectivamente importa la existencia, pero no solo como proyecto condenado a hacerse en libertad y ante su carencia de determinación, sino como búsqueda de sentido y construcción de la propia consciencia y del mundo; más aún, le hizo manifiesto que la libertad no es absoluta y requiere límites. A Heidegger, Camus le siguió en tanto pensar al ras de la existencia, mostrando el absurdo como condición que devela la existencia capaz de hacerse deviniendo en el tiempo frente a su destino innegable, la muerte. Retomando a Plotino y San Agustín, así como a su maestro Grenier, Camus piensa la existencia en devenir, como consciencia vacía que habrá de dotar de sentido a las cosas para manifestarse creadora de significados. Ante tales consideraciones, y como lo hemos señalado a lo largo de este trabajo, Camus es un filósofo serio que constituyó una filosofía de la existencia o antropología filosófica que concibe una condición humana, un viaje de la consciencia y una invitación a pensar mejor, eso mostraremos ya en el último capítulo.

¹⁸⁸ Albert Camus, *Actuelles I*, Paris : Les Éditions Gallimard, 1re édition, 1950. Édition renouvelée en 1972, Collection Folio Texte intégral. p. 40, 183. *Actuelles III*, Paris: Les Éditions Gallimard, 1958. Collection NRF, pp. 182-184. En la traducción de Alianza, tomo I, pp. 609, 642, 758, 759, 765. Tomo IV, pp. 578-579.

CAPÍTULO 4: LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

Hemos ya revisado el concepto de existencia que de cierta manera encontró Camus ya trabajado por algunos pensadores; posteriormente hemos revisado las influencias más marcadas en la reflexión del Nobel del 57; luego, ya en el capítulo anterior y una vez sentados los antecedentes, hemos revisado la reflexión de Camus en cada una de sus etapas, señalando temas, objetivos, inquietudes y conclusiones del propio autor. En ese orden, nos queda mostrar cada uno de los aspectos que componen su filosofía de la existencia de manera clara y precisa: la metafísica, la ética y la estética.

4.1 METAFÍSICA DE CAMUS

Hablar de una metafísica en la obra de Albert Camus puede parecer una total estupidez en tanto se entienda por metafísica a aquella disciplina, estudio o tratado que se ocupa de los principios trascendentales más allá de lo carnal y mundano, que habrán de ser el fundamento primero de todas las cosas. Llámese ser, esencia, idea, sustancia, Dios, certeza o espíritu, este fundamento último en conocerse, pero primero en ser y estar, sería el tema y búsqueda central de todo tratado metafísico, no obstante, y desde Kant, la metafísica sería la encargada de buscar y analizar el conocimiento. En ese sentido, es de sobra conocido que Kant divide los juicios y los objetos mismos que de un lado son cognoscibles como fenómenos, pero de otro lado simplemente se resisten a nuestro entendimiento y permanecen ajenos como *noúmenos*¹⁸⁹. Ante tal evidencia, Kant ya está enunciando que el hombre vuelca su entendimiento sobre las cosas y dice lo que en ellas pone, no lo que son, es decir, las cosas se resisten a ser verdadera y certeramente conocidas, son pues, ajenas al hombre. De esta manera, cuando Camus establece que el mundo es absurdo, atiende precisamente a la evidencia kantiana: no conocemos las cosas, la duda acerca del mundo y las cosas que en él habitan, no es respondida, la consciencia

¹⁸⁹Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2006, p. 268-270.

no está unificada con el universo, antes bien, hay un divorcio entre la razón con su sed de evidencias, y el mundo¹⁹⁰. Bajo tales consideraciones aparece la duda que mina la existencia y muestra que no hay un trasfondo ordenado que subyazca como determinación de las cosas, no hay orden absoluto o Dios creador que funja como *noúmeno*, o al menos, de haberlo, ha renunciado a manifestarse a nuestro entendimiento. Por todo ello es que la consciencia, que en un primer momento, como se ha manifestado en *Bodas*, se afirma inocentemente unificándose con el mundo sin cuestionarlo ni exigirle nada más que la sensualidad material de los cuerpos frente al sol y el mar, ahora se lacera vía la duda en torno a todo lo que le rodea y comienza a experimentar el absurdo.

Hay así un trayecto metafísico que va de la inocencia y la unidad fenoménica del hombre con el mundo, hacia la duda que lacera y divorcia en ausencia de unidad nouménica. Así, toma lugar *El mito de Sísifo* y *El extranjero*, donde se muestra que comenzar a pensar es ya no sentirse justificado para salir de la inocencia en tanto incluso ya se perdió la unidad fenoménica, no hay justificación alguna para ser, estar o conocer, el hombre simplemente no posee sentido. Una vez que la consciencia se sabe divorciada del mundo, queda marcada por tal condición y puede ilusionarse creando justificaciones ilusorias con el costo de perderse a sí misma o simplemente optar por acallarse de manera definitiva suicidándose; no obstante, Camus opta por mantener la lucidez y vivir haciendo de la consciencia confrontación constante con el mundo, manteniendo las contradicciones que abrazan a la propia existencia. Es decir, Camus percibe aquí una metafísica del absurdo que hace manifiesta la condición de lucidez de la consciencia devenida, al más puro estilo de Descartes¹⁹¹ o, como hemos mencionado antes, de San Agustín¹⁹², de dudar, de pedir razones,

¹⁹⁰Cfr. AAVV, *La felicidad y lo absurdo: Albert Camus en el centenario de su nacimiento*, Tusquets, México, 2013; Ana Rosa Pérez Ransanz y Antonio Ziri6n Quijano, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM, México, 1981; 6ngel Ram6rez Medina, *La filosof6a Tr6gica de Albert Camus*, Analecta Malacitana, M6laga, 2001; Juvenal Vargas Mu6oz, *Albert Camus: el tr6nsito del absurdo a la rebeli6n*, UAEM6x, Toluca, 2013; Luis Antonio Calder6n Rodr6guez, *Albert Camus: o la vigencia de una utop6a*, Universidad de Caldas, Colombia, 2004; Rosa de Diego, *Albert Camus*, S6ntesis, Madrid, 2006.

¹⁹¹As6 lo se6ala Rub6n Maldonado Ortega, *Absurdo y rebeli6n una lectura de contemporaneidad en la obra de Albert Camus*, Uninorte, Barranquilla, Colombia, 2008, pp. 12-20.

¹⁹²Cfr. Cap6tulo 2, apartado 2 de este trabajo.

mostrando nuestra subjetividad y un mundo-sin-razón. Lo que diferencia y hace muy específica la metafísica camusiana, es que él no se fuga del mundo, no apuesta por ningún tipo de ascendencia a trasmundos, antes bien, lacera la propia subjetividad, la propia existencia con la evidencia de su consciencia: el absurdo.

La unidad con el mundo, las bodas con él, no se hará ya a partir de esencia o Dios alguno, sino con la transitoriedad de las cosas, con su simple mundanidad que no contiene verdad absoluta, sino el cambio constante de las cosas que, como el Hombre, devienen en el tiempo, mudan, cambian. De ahí la evidencia de una sensibilidad que, apegada al mundo material cambiante, acepta la fugacidad de los placeres y, con cada uno, regocija a la carne y, además, la lleva a saberse finita y perecedera al igual que las cosas que disfruta y que también sufre. De esta manera, Albert Camus enuncia la carencia de verdades absolutas en pro de verdades carnales y fugaces a la altura del hombre, de su cuerpo, tan finitas como su propia existencia; precisamente de ahí su preocupación por los sistemas políticos, económicos y filosóficos que se disponen a postrar su existencia al servicio de una idea que suponen verdad absoluta y, en su ceguera metafísica¹⁹³, todos los que no la conciben así, son sus enemigos mortales. Así, la metafísica camusiana consiste en apegarse al mundo despertando a la consciencia manteniéndola siempre lúcida, siempre crítica para con todo aquello que humille, postre o anule la vida humana, siempre consciente también del absurdo y rebelde, en el sentido de decir *No* a la pérdida de la consciencia misma, *No* a la esclavitud de cualquier tipo, *No* a la libertad sin límites, *No* a la negación de la vida.

La metafísica camusiana, entonces, manifiesta un movimiento de la consciencia que va de la inocencia al absurdo y luego a la rebelión. En este último estadio, es donde se manifiesta creadora y artística, Camus señala:

¹⁹³Por ceguera metafísica nos referimos al suponer que una idea es válida siempre y no acepta crítica, argumento o postura que la contradiga, ya que esta posada sobre principios absolutos e inamovibles.

Penser, c'est avant tout vouloir créer un monde (ou limiter le sien, ce qui revient au même). C'est partir du désaccord fondamental qui sépare l'homme de son expérience pour trouver un terrain d'entente selon sa nostalgie, un univers corseté de raisons ou éclairé d'analogies qui permette de résoudre le divorce insupportable. Le philosophe, même s'il est Kant, est créateur. Il a ses personnages, ses symboles et son action secrète. Il a ses dénouements. [...] nous savons que le système, lorsqu'il est valable, ne se sépare pas de son auteur. L'Éthique elle-même sous l'un de ses aspects, n'est [138] qu'une longue et rigoureuse confidence. La pensée abstraite rejoint enfin son support de chair. [...] Les grands romanciers sont des romanciers philosophes¹⁹⁴.

La creación es un acto metafísico¹⁹⁵ que, si bien no trabaja con objetos con peso, medida, lugar y materia, lo hace con posibilidades, usos y significados. Es decir, por un lado, se tiene la realidad objetiva, pero del otro, el ámbito de los objetos que permite se relacionen unos con otros, remitiendo a usos y significados, estos son justo los que un creador, un artista, ve y genera, así, el filósofo-novelistas ve no solo la objetividad de las cosas, sino sus ámbitos, con ellos crea, origina sentido y significado que, para Camus, no es nunca definitivo, sino a la altura del hombre y de su misma condición: perecedero. La metafísica se hace patente en Camus como ámbito de posibilidad de creación y generación de sentido, requiere de una consciencia lúcida que no pretenda nunca acallarse bajo ningún absoluto. Es pues una consciencia rebelde que al decir *No* a la destrucción de la vida, dice *Sí* a la creación de sentido y significado, además de comprender que el oficio del hombre consiste en hacerse mediante experiencias mundanas que originan ámbitos para luego generar sentido y significado de las cosas, la metafísica de Camus es artística por creadora, y hace de la existencia constante crítica y confrontación con el mundo, no apuesta por la trascendencia, menos por certidumbres o certezas absolutas e inamovibles, sino que se confronta con lo cambiante fenoménico, es una metafísica sin trascendencia, de la lucidez y de la construcción constante del sentido de la existencia.

Ante tales consideraciones, Camus innova en el quehacer filosófico porque piensa a ras de la existencia, instaura categorías de carácter metafísico pero sin trasmundos, sino como experiencias radicales de la existencia que generan una

¹⁹⁴ Albert Camus, *Oeuvres*, Quarto Gallimard, France, 2018. p. 314. En la edición de Alianza, p. 304-305 del tomo I de las Obras Completas.

¹⁹⁵Cfr. Alfonso López Quintas, *Literatura Francesa del Siglo XX*, RIALP, Madrid, 2016.

actitud ante el mundo. Tanto el absurdo como la rebelión, son actitudes devenidas de la consciencia que implican tomar una postura lúcida que busca sentido y lo crea de manera constante y crítica, no sugieren renuncia a la reflexión por convencimiento absoluto a alguna idea o principio directriz, tampoco concibe la verdad como una certeza absoluta que no cambia, menos concibe al hombre como ser determinado obligado a actuar según esa determinación, sino todo lo contrario: es una duda que de constante acepta lo contradictorio y cambiante de las cosas, se sabe sin-sentido pero por ello capaz de crear y hacerse sin dios; además, concibe la realización de la existencia en este mundo y mediante experiencias que exigen sentido devenido de la consciencia despierta y consciente del absurdo.

La metafísica de Camus, por mera consecuencia, no pregunta por Dios ni por esencias, sino por el sentido de la existencia, respondiendo con la consciencia y la lucidez que piensan las experiencias de la vida para dotarlas de sentido, jamás exige fugarse del mundo aún y a pesar de su irrazonabilidad, sino que exige de constante aceptarlo con toda su absurdidad y sus contradicciones. En su apego a la vida y su rechazo a la trascendencia, la metafísica camusiana invita a lidiar con el mundo de manera afectiva, sin olvidar o quitar nunca de manera tajante la razón lógica o la estética del hombre, ya que ambas son partícipes del despertar de la consciencia en lo absurdo y en la rebelión, en tanto encumbran al hombre a preguntar por su condición, vislumbrar la sordera o el silencio del mundo y hacerse de un sentido de manera constante. Ambas condiciones son reflejo de la existencia humana que, para Camus, inmersa en un mundo absurdo e irrazonable, arrojada a un tiempo que deviene de manera azarosa y solo nos conduce certeramente hacia la muerte, tiene que crear referentes, forjar un significado que suponga la afirmación de la vida. La metafísica camusiana es, así, una especie de optimismo o, más bien, humanismo trágico que, al más puro estilo de los griegos y Plotino, consiste en amar la vida en su totalidad, sin dar la espalda a la muerte o a las dimensiones más sombrías de la existencia, no cayendo en ilusiones ni sufrimientos ascéticos, sino dar el máximo Sí a la vida, aceptando el revés y el derecho, la belleza y la fealdad, lo contradictorio del universo mismo. Esta lectura trágica y griega de lo real, capaz

de originar una metafísica que no solo teoriza ni interpreta al hombre y su entorno, es una actitud vital, hace vivir la reflexión, hace que el pensamiento sea un ejercicio constante de lucidez crítica, hace de la filosofía una práctica existencial real, vital, de creación. La metafísica camusiana desarrolla o instaura un ser que deviene en el tiempo, que se confronta con su finitud y su vacuidad, no cayendo por ello en un nihilismo capaz de instaurar un reino del terror o una revolución asesina, sino una rebelión que procura solidariamente el aquí y el ahora de su propia existencia y la de sus semejantes. De esta suerte, hablamos de una metafísica que parte de lo mundano, apela al conocimiento de lo sensible y fundamenta el quehacer humano en una consciencia lúcida de sí misma y de sus límites, capaz de crear en pro, y nunca en detrimento, de la existencia; una metafísica que muestra una consciencia inmersa en el mundo sensible no permanente y contradictorio que, abismalmente inconmensurable, da lugar a la creación humana, al arte como fuerza de afirmación ética que insiste en crear y repensar valores, conceptos, posturas y todo aquello que aqueja lo que verdaderamente importa a Camus: la existencia. En este orden de ideas, la metafísica en Camus consiste en salir de la unidad con el mundo a un despertar de la consciencia que se confronta con el absurdo y se rebela creando, se preocupa así por existir para sí ya para sus semejantes, estableciéndose ya como compromiso ético.

Camus vivió lo que pensó y reflexionó su vida, no habló jamás de cosas que no padeció ni experimentó, fue coherente con su ejercicio intelectual e hizo de su filosofía coherencia¹⁹⁶, su metafísica de renuncia a la trascendencia y aceptación

¹⁹⁶La mayoría de estudios alrededor de Camus comparte esta opinión. Cfr. AAVV, *La felicidad y lo absurdo: Albert Camus en el centenario de su nacimiento*, Tusquets, México, 2013; Aidan Hobson, *Albert Camus and education*, Sense publishers, Rotterdam, 2017; Alain Vircondelet, *Albert Camus Fils d'Alger*, Fayard, 2010; Amiot, *Albert Camus et la Philosophie*, PUF, Paris, 1997; Brent C. Sleasman, *Albert Camus: Philosophy of Communication*, Cambria Press, New York, 2011; Brian T. Fitch, *Narrateur et narration dans L'Etranger d'Albert Camus analyse d'un fait litteraire*, Lettres modernes, Paris, 1968; Christine Margerrison, *Ces forces obscures de l'âme" Women, race and origins in the writings of Albert Camus*, Rodopi, Amsterdam, 2008; Christine Margerrison, Mark Orme and Lissa Lincoln, *Albert Camus in the 21st Century A Reassessment of his Thinking at the Dawn of the New Millennium*, Rodopi, Amsterdam, 2008; Denis Salas, *Albert Camus: La juste révolte*, Michalon, Paris, 2002; Emmanuelle Anne Vanborre, *The Originality and Complexity of Albert Camus's Writings*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 2012; Fernande Bartfeld, *Albert Camus voyageur et conférencier le voyage en Amérique du Sud*, Lettres modernes, Paris, 1995;

de la vida siempre creadora de sentidos, como lo hemos mostrado ya, manifiesta el devenir de una consciencia que va del absurdo a la rebelión, busca unificarse con el mundo en lo fenoménico al entender que no hay unidad nouménica y valora las cosas ética y estéticamente, unificando así también las dimensiones filosóficas que contiene esta filosofía de la existencia de Albert Camus: la metafísica, la ética y la estética. Hemos mostrado ya la metafísica, demos paso ahora a la estética.

Francois-Xavier Gauroy, *Albert Camus Le soleil malgré tout*, Timée Éditions, France, 2010; Jean-François Payette et Lawrence Olivier, *Camus: nouveaux regards sur sa vie, et son œuvre*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2007; Jean Daniel, *Camus a contracorriente*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008; Jean Francois Mattéi, *Albert Camus, Du refus au consentement*, PUF, Paris, 2011; José Lenzini, *Les derniers jours de la vie de Albert Camus*, Actes Sud, Barzakh, 2011; José María Ridao, *El vacío elocuente: ensayos sobre Albert Camus*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2017; Joseph Majault, *Camus: révolte et liberté*, Éditions du centurion, Paris, 1965; Joseph McBride, *Albert Camus: philosopher and litterateur*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 1992; Juvenal Vargas Muñoz, *Albert Camus: el tránsito del absurdo a la rebelión*, UAEMéx, Toluca, 2013; Mario Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, Ediciones Huracán, Puerto Rico, 1981; Michel Onfray, *L'ordre Libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus*, Flammarion, Paris, 2012; Morvan Lebesque, *Camus par lui même*, éditions du seuil, Paris, 1963; Neil Foxlee, *Albert Camus's The New Mediterranean Culture*, International Academic Publishers, Bern, 2010; Ramin Jahanbegloo, *Albert Camus The Unheroic Hero of Our Time*, Routledge, New York, 2020; Roger Grenier, *Albert Camus soleil et ombre*, Gallimard, Paris, 1987; Ronald D. Srigley, *Albert Camus' Critique of Modernity*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2011; Sean B. Carroll, *Albert Camus: Brave Genius*, Random House, New York, 2013.

4.2 ESTÉTICA DE CAMUS

Si bien la metafísica camusiana, en su estadio absurdo, nos ha dejado una consciencia desdichada que se sabe en el exilio, renunciando a toda trascendencia y centrándose en el mantenimiento de la lucidez que percibe la irrazonabilidad de las cosas, haciendo del hombre un extranjero que parece no tener asidero al renunciar a la trascendencia o la negación del absurdo, Camus establece, como ya lo hemos señalado, un camino de salvación o redención, consistente en mantener la lucidez y decir No a todo lo que reniegue de ella y de la vida; en otras palabras, Camus formula una rebelión que no se desentiende del absurdo, sabe que no hay sentido pero, en lugar de caer u optar por generar un más allá que salve al hombre (metafísica tradicional), o aceptar que nada existe con sentido y por ello todo es válido (nihilismo), Camus apuesta por una actitud que acepte la vida y le cree un sentido capaz de hacerle luchar por la vida propia y la de los semejantes. Decimos pues, que Camus no se decanta por nihilizar, sino por crear, entiende así que se debe generar una actitud de creación precisamente para hacernos, para crear lo que somos, de ahí que se retome una metafísica del artista que bien podemos denominar estética. Camus nos dice:

Les oeuvres d'art n'y suffiront jamais. L'art n'est pas tout pour moi. Que du moins ce soit un moyen.¹⁹⁷ Pourquoi suis-je un artiste et non un philosophe ? C'est que je pense selon les mots et non selon les idées. Esthétique de la révolte. E. M. Forster. - « (L'œuvre d'art) est le seul objet matériel de l'univers qui ait une harmonie interne - Tous les autres ont pris forme par la pression de l'extérieur et s'effondrent lorsqu'on retire leur moule. L'œuvre d'art se tient debout toute seule et rien d'autre ne le peut. Elle achève ce que la société a souvent promis, mais toujours en vain. ... Il (l'art) est le seul produit ordonné qu'ait engendré notre race désordonnée. C'est le cri de mille sentinelles, l'écho de mille labyrinthes, c'est le phare qu'on ne peut voiler, c'est le meilleur témoignage que nous puissions donner de notre dignité »¹⁹⁸.

Ya en *El hombre rebelde* leemos:

La revendication de la révolte est l'unité, la revendication de la révolution historique la totalité. La première part du non appuyé sur un oui, la seconde part de la négation absolue et se condamne à toutes les servitudes pour fabriquer un oui rejeté à l'extrémité des temps. L'une

¹⁹⁷ Albert Camus, *Carnets I*, Gallimard, París, 1962. P. 16. En las obras completas de Alianza, ver p. 453. Del tomo I.

¹⁹⁸ Albert Camus, *Carnets II*, Gallimard, París, 1964, p. 146. En la edición de Alianza, pp. 212-213, tomo IV.

est créatrice, l'autre nihiliste. [...] La révolte, en effet, lui dit et lui dira de plus en plus haut qu'il faut essayer de faire, non pour commencer d'être un jour, aux yeux d'un monde réduit au consentement, mais en fonction de cet être obscur qui se découvre déjà dans le mouvement d'insurrection. Cette règle n'est ni formelle ni soumise à l'histoire, c'est ce que nous pourrions préciser en la découvrant à l'état pur, dans la création artistique. Notons seulement, auparavant, qu'au « je me révolte, donc nous sommes », au « Nous sommes seuls » de la révolte métaphysique, la révolte aux prises avec l'histoire ajoute qu'au lieu de tuer et mourir pour produire l'être que nous ne sommes pas, nous avons à vivre et faire vivre pour créer ce que nous sommes. Les chances d'échec, dans le siècle de la destruction, ne peuvent être compensées que par la chance du nombre, c'est-à-dire la chance que sur dix artistes authentiques l'un, au moins, survive, prenne en charge [340] les premières paroles de ses frères, et parvienne à trouver, dans sa vie, à la fois le temps de la passion et le temps de la création. L'artiste, qu'il le veuille ou non, ne peut plus être un solitaire, sinon dans le triomphe mélancolique qu'il doit à tous ses pairs. L'art révolté aussi finit par révéler le « Nous sommes », et avec lui le chemin d'une farouche humilité¹⁹⁹.

En otra conferencia de 1957 señala con mayor claridad:

L'art pour l'art, le divertissement d'un artiste solitaire, est bien justement l'art artificiel d'une société factice et abstraite. Son aboutissement logique, c'est l'art des salons, ou l'art purement formel qui se nourrit de préciosités et d'abstractions et qui finit par la destruction de toute réalité. [...] L'art peut ainsi être un luxe mensonger. On ne s'étonnera donc pas que des hommes ou des artistes aient voulu faire machine arrière et revenir à la vérité. [...] Cet idéal de la communication universelle est en effet celui de tout grand artiste. Contrairement au préjugé courant, si quelqu'un n'a pas droit à la solitude, c'est justement l'artiste. L'art ne peut pas être un monologue. L'artiste solitaire et inconnu lui-même, quand il en appelle à la postérité, ne fait rien d'autre que réaffirmer sa vocation profonde. Jugeant le dialogue impossible avec des contemporains sourds ou distraits, il en appelle à un dialogue plus nombreux, avec les générations. Mais pour parler de tous et à tous, il faut parler de ce que tous connaissent et de la réalité qui nous est commune. La mer, les pluies, le besoin, le désir, la lutte contre la mort, voilà ce qui nous réunit tous. Nous nous ressemblons dans ce que nous voyons ensemble, dans ce qu'ensemble nous souffrons. Les rêves changent avec les hommes, mais la réalité du monde est notre commune patrie. [...] Le génie ressemble à tout le monde et nul ne lui ressemble. » Ainsi de l'art, qui n'est rien sans la réalité, et sans qui la réalité est peu de chose. Comment l'art se passerait-il en effet du réel et comment s'y soumettrait-il ? L'artiste choisit son objet autant qu'il est choisi par lui. L'art, dans un certain sens, est une révolte contre le monde dans ce qu'il a de fuyant et d'inachevé : il ne se propose donc rien d'autre que de donner une autre forme à une réalité qu'il est contraint pourtant de conserver parce qu'elle est la source de son émotion. À cet égard, nous sommes tous réalistes et personne ne l'est. L'art n'est ni le refus total, ni le consentement total à ce qui est. Il est en même temps refus et consentement, et c'est pourquoi il ne peut être qu'un déchirement perpétuellement renouvelé. L'artiste se trouve toujours dans cette ambiguïté, incapable de nier le réel et cependant éternellement voué à le contester dans ce qu'il a d'éternellement inachevé. [...] le monde n'est rien et le monde est tout, voilà le double et inlassable cri de chaque artiste vrai, le cri qui le tient debout, les yeux toujours ouverts, et qui, de loin en loin, réveille pour tous au sein du monde endormi l'image fugitive et insistante d'une réalité que nous reconnaissons sans l'avoir jamais rencontrée. De même, devant son siècle, l'artiste ne peut ni s'en détourner, ni s'y perdre. S'il s'en détourne, il parle dans le vide.

¹⁹⁹Albert Camus, *Oeuvres*, Gallimard, 2018, pp. 1038, 1039, 1057. En la edición de Alianza pp. 293, 321, tomo III.

Mais, inversement, dans la mesure où il le prend comme objet, il affirme sa propre existence en tant que sujet et ne peut s'y soumettre tout entier²⁰⁰

Para Camus el arte es un medio de creación que implica hacernos a nosotros mismos, tanto como individuos como fraternalmente en sociedad; ya que se concibe al artista como aquel ser que vive en el absurdo y lo combate al recrearlo con su obra, haciendo de sus sufrimientos existenciales, luz y regocijo placentero, en tanto crea a partir de los estados más sombríos de la vida, algo bello que invita a vivir. Además, el artista brinda voz a los humillados, a los ofendidos, su tarea es no casarse con aquellos que postran o humillan la existencia, sino rebelarse a ellos y brindar su voz solidaria para denunciarlos. El artista recupera así el mundo con todo y su absurdidad, acepta no solo una tarea solidaria que se rebela ante las injusticias, sino también una sensualidad que le brinda experiencias como materia prima para construir sentido, nunca de manera absoluta o definitiva, sino consciente del absurdo y así, finita y trágica²⁰¹.

²⁰⁰Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 1344-1345, 1346-1347, 1350, 1351. En la edición de Alianza pp. 178-186, tomo V.

²⁰¹Por ello es que Camus se ocupa del Teatro, en él ve una función social, vemos a Camus en su juventud, formar parte de alguna que otra compañía teatral; asimismo montó y actuó algunas obras que surtieron en él un efecto tal que, todo su pensamiento también queda permeado por el arte teatral; así vemos a Clamence, en la novela *La caída*, decir: “todavía hoy, los partidos del domingo, en un estadio lleno a reventar y el teatro, que yo amo con una pasión sin igual son los sitios en el mundo donde yo me siento inocente”, y es que en ambos lados la experiencia vital se hace colectiva; es decir, solidaria. En el teatro tanto actores como espectadores forman un solo cuerpo que comparte emociones, sentimientos y ellos es lo que hace de tal actividad una forma de rebelión ante el absurdo. En otras palabras, el teatro, actividad colectiva, expresión de ideas y forma artística, cumple con Camus la función de fraternizar y solidarizar una humanidad que sufre y que además vive en un mundo irracional y absurdo; el teatro es el arte por antonomasia en Camus en tanto que vive el absurdo, en tanto que expresa en imágenes, cuadros y escenas el sinsentido que habrá de despertar en los seres humanos, la rebelión tanto personal como solipsista (Mersault) así como la solidaria (Tarrou y Rieux). Camus dirá en una entrevista a la televisión en 1954: “Une scène de Théâtre est un lieu du monde où je suis heureux”; la felicidad de situarse, ya sea como espectador o actor en Camus viene de afirmar la experiencia vital doblemente; es decir, vivir y re-vivir el absurdo, rebelarse doblemente ante el sin sentido de la vida como un esteta; porque es justo aquí, en la experiencia vital-teatral, donde se da el estetismo de Camus; aquella afirmación por las sensaciones dadas en un mundo absurdo y sin sentido sean estas las que sean, cobran un valor de belleza en el teatro, puesto que también se reafirman como instantes, como gusto y gozo del instante presente y de la inmanencia, de lo efímero, al tiempo que afirman la vida, la hacen consciente de la muerte; y ello se da más claramente en el actor, ya que este, como artista de la rebelión y de la existencia misma, debe coleccionar las sensaciones para luego ponerlas en escena y así no solo vive el absurdo, sino que lo revive.

Camus manifiesta con ello que toda creación estética, además de emparentarse de manera directa con la metafísica en tanto búsqueda y dación de sentido, es también un apego al mundo que hace del cuerpo receptáculo de afecciones y sensualidad que, contra la tradición filosófica, también posibilita comprender en su justa dimensión qué es el Hombre y las cosas que le rodean porque no ve más allá de lo que es, reconoce sus límites y con ello, entiende qué es lo humano, qué es lo mundano, qué puede concebirse, qué puede hacerse y, sobretodo, qué no. Camus hace del cuerpo germen de la creación, en él, los ámbitos (sentidos y significados), de las cosas, toman lugar, por él los objetos se perciben y se usan, en él se genera la relación con las cosas y el divorcio del mundo, él concibe y experimenta el absurdo pero por, para y en él, también se genera la rebelión como actitud creadora y estética. Es decir, la estética de Camus niega la trascendencia no solo para apostar por la consciencia lúcida como en la metafísica, sino para afirmar el cuerpo como sitio único e irrepetible donde toma lugar la experiencia, el mundo, el tiempo, el devenir. El cuerpo camusiano es el ser que somos, aquel que hace concebir a la consciencia los problemas de una época en tanto es él quien los padece, por ello, sin cuerpo no hay rebelión, y si no hay rebelión, no hay creación capaz de conciliar el revés y el derecho de las cosas.

El arte, la estética concebida por Camus, incita a su creador a no dejarse llevar por el lado o los aspectos luminosos de la existencia, mucho menos por la racionalidad ciega y recalcitrante que se desentiende de las emociones y los sentidos a favor de la frialdad lógica, sino que, consciente de la emotividad estética misma, hace consciencia del dolor, del sufrimiento, de los lados más sombríos de la existencia. En otras palabras, la estética de Camus, devenida de su metafísica, revela el ser que el Hombre es en su totalidad, no lo cercena para concebirlo como pura racionalidad o como pura emotividad, sino como ser creador en esa ambigüedad. El arte es pues, la reivindicación del hombre en su absurdidad, la rebelión que redime el dolor del mal existencial y la muerte que, inevitables, son elementos de creación porque evidencian la finitud y la fragilidad de una condición humana que se sabe mortal pero se aferra a vivir creando. Lo horrible de la existencia, el dolor,

la muerte, el absurdo, generan un ímpetu vital capaz de incitar a vivir, hay así una marcada consciencia trágica en Camus que, heredada de los griegos, hace del hombre un sujeto que se enfrenta a una fuerza que siempre lo supera (absurdo), pero que se rebela y lucha aunque sepa lo haga inútilmente. Es así que Sísifo y Prometeo son las figuras que transgreden la voluntad impuesta por los dioses, no se resignan y combaten contra sus determinaciones aún a sabiendas de que tienen la batalla perdida.

Tanto el absurdo como la rebelión, de esta manera, contienen una consciencia lúcida de sus batallas perdidas, en el primer caso, y como despertar de sí misma, es una consciencia individual que siente y padece la sordera del mundo y toda su extrañeza pero, evolucionando, pasa al segundo estadio donde se sabe entre los otros, compartiendo existencia y solidarizándose fraternalmente para vivir creando al son del “Me rebelo, luego somos”. Bajo tales consideraciones, el arte para Camus es una necesidad vital y social porque posibilita la existencia luchando críticamente contra todo lo que suponga negación; el artista se afirma estéticamente en el absurdo, realiza constantemente una *Creación sin mañana*, aquella que implica:

Travailler et créer « pour rien », sculpter dans l'argile, savoir que sa création n'a pas d'avenir, voir son œuvre détruite en un jour en étant conscient que, profondément, cela n'a pas plus d'importance que de bâtir pour des siècles, c'est la sagesse difficile que la pensée absurde autorise. Mener de front ces deux tâches, nier d'un côté et exalter de l'autre, c'est la voie qui s'ouvre au créateur absurde. Il doit donner au vide ses couleurs. [...] De toutes les écoles de la patience et de la lucidité, la création est la plus efficace. Elle est aussi le bouleversant témoignage de la seule dignité de l'homme : la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile. [...] Ainsi je demande à la création absurde ce que j'exigeais de la pensée, la révolte, la liberté et la diversité. [...] Créer, c'est ainsi donner une forme à son destin [...] Non pas la fable divine qui amuse et aveugle, mais le visage, le geste et le drame terrestres où se résument une difficile sagesse et une passion sans lendemain²⁰².

Negando toda trascendencia, con la consciencia de lo trágico, la estética de Camus comprende lo humano, el mundo, pero también reconcilia y cofraterniza a los hombres entre sí porque afronta sus verdades y los instauro en el mundo reconociendo sus precariedades, sus límites y su existencia absurda y solidaria. En

²⁰²Albert Camus, *op. Cit.*, pp. 322-324. En la edición de alianza pp. 318-321, tomo I.

este sentido, el arte afronta la verdad de hombre como ser finito y sin-sentido, pero lo incita a rebelarse para concebir creación inacabada que transfigura la existencia sin desfigurarla, dejando al hombre consciente de sus límites y del hecho de que sus verdades y sus creaciones son efímeras como él, sin un mañana, sin trascendencia, el puro devenir absurdo, pero de igual manera, de naturaleza puramente humana.

El arte en Camus, así como el artista, no es producto ni medio de una voluntad cósmica o divina que crea por haber sido tocado por los dioses o las musas, sino por liberarse del absurdo y unificarse con los otros, edificando la propia existencia en el devenir sin jamás dejar de hacerlo. El arte es lo que nos hace humanos en tanto por él y en él, recreamos lo que somos y dotamos inacabadamente de sentido a las cosas, por eso Camus se obstina en crear, en hacer de su filosofía ensayo, novela y obra de teatro; el arte no se desentiende de lo sensible, menos de lo emotivo, es un acceso al mundo más amplio que la racionalidad porque supone tocar y sentir para comprender, trabaja con los sentidos para generar ámbitos, significaciones de las cosas, no certezas sobre las mismas, ello le supone un ejercicio de honradez y honestidad intelectual porque reconoce sus límites en lo natural, en el mundo que además, le resulta irrazonable, absurdo, sin orden ni cabal acceso a sus misterios. El arte en Camus, por mera consecuencia, es concebido como la unidad plotiniana, aquella que unifica la razón lógica con la estética y que atiende la belleza o el revés del mundo, y su derecho: lo doloroso y sufriente del mismo.

Bajo la luz de todas estas condiciones, si bien la metafísica es el fondo de la reflexión, en tanto ahí se concibe el absurdo y la rebelión como actitudes ante el mundo y la condición humana, la estética es la respuesta obligada como ejercicio de creación. De este modo, Camus constituye una filosofía de la existencia que vislumbra el devenir de la consciencia, posibilita lucidez crítica y la reflexión de lo que es el hombre, sin despojarlo de su vacuidad y, más bien, haciéndola útil como motivo o invitación para hacerse sin determinaciones previas. La filosofía de la

existencia de Albert Camus unifica metafísica y estética para concebir al Hombre como ser racional y lógico, pero también emocional y creador, sensible y corporal, capaz de originar sentido para sí y para su entorno, y si bien aquello que por sí solo no posee sentido parece condenar al Hombre a vivir entre apariencias de sentido que él mismo pone a las cosas, ello no demerita el quehacer humano, al contrario, lo dota de libertad, le exige saberse un sujeto indeterminado capaz de hacerse a sí mismo y a su entorno, siendo solidario con sus semejantes y rechazando todo aquello que le someta la existencia.

Ante todo ello, Camus ha originado una reflexión sobre el Hombre que se vive y hace vivir para crear lo que se es, no es un existencialista en tanto no pone como esencia de la existencia la libertad, sino que insta a vaciarse por completo de toda idea directriz para constituir sentido de lo que se es desde la existencia misma y de manera inacabada; así, como herencia de su maestro Grenier, Camus concibe el arte como revelaciones, como gesto lúcido que comprende las cosas desde la sensualidad y el padecimiento pero, no conforme con ello, incita a crear, a originar sentido. En resumen, la estética en Albert Camus tiene a la creación como centro; no obstante, esta creación debe hacerse bajo ciertos límites y es justo ahí donde toma lugar la ética.

4.3 ÉTICA DE CAMUS

Si bien hemos mostrado que Camus expone una metafísica que sugiere un viaje de la consciencia que va de la unidad al absurdo y luego a la rebelión que implica creación estética para, finalmente, instaurarse en una medida, todo el viaje contiene y exige una ética, ¿en qué consiste? La ética camusiana está básicamente sostenida por la idea de medida que el autor ha tenido siempre en consideración, haciendo de su obra una filosofía de la existencia que despierta la consciencia en el absurdo, se rebela moral y existencialmente a toda enajenación y anulación de la vida y su dignidad, por ello, si bien en *El Mito de Sísifo* y en *El hombre rebelde* parece predominar el pensar la existencia en su vacuidad y luego rebelarse ante ello, ambos textos son una apuesta ética por la vida; es decir, la obra de Camus es un llamamiento por la dignidad existencial que busca vencer el nihilismo y dar sentido a la absurdidad humana, sin necesidad de atender a una autoafirmación totalizante o dioses trascendentes, sino afirmar el desamparo ontológico como motivo para hacerse una vida, crearse un sentido, un valor, una existencia. De esta manera, la ética camusiana dice sí a la vida, emerge al entender que Auschwitz, Hiroshima y los gulags son la prueba de que la razón es absurda también en tanto realiza crímenes, tornando valores como la justicia, en humillación y postración, por ello, la necesidad, según observa Camus, de cuestionar la razón, la moral y la acción que ha llevado a los hombres a su propia postración y aniquilación, siempre despreciando cualquier consuelo transmundano y, mejor aún, apostando por existir y hacerse cotidianamente sin determinismos.

Por eso es que Merseault encarna, como lo hemos señalado, una moral de la sinceridad, misma que le vale el cadalso, por otro lado y ya en el terreno de la rebeldía, Rieux no solo encarna la sinceridad, sino una ética del hacer y del actuar que, apoyada en lo concreto, es responsable de sí misma y de sus actos, originando una fraternidad que hace de la vida un derecho universal que hay que defender a toda costa, no sin perder de vista la noción de límite, de medida. Rieux y compañía, cada uno de los personajes de *La peste* en específico, encarnan una parte de esta

ética camusiana que no aspira a una libertad total ni mucho menos a la destrucción de algún individuo, más bien aspira a la construcción de una felicidad solidaria que reconozca el absurdo y asuma la existencia con consciencia. En ese orden de ideas, la ética camusiana hace del vacío de sentido motivo de creación, pero esa creación debe saberse siempre limitada por la vida misma que deviene y cambia, por el absurdo que todo lo abarca, y por su origen humano y finito. En otras palabras, la ética camusiana invita a forjar la posibilidad de la vida, apega la consciencia al arte, a la creación, para que lúcidamente pueda dar sentido a las cosas y así, fungir como asidero moral y vital al hombre.

Si bien los valores que se enaltecen por vía de esta consciencia lúcida son la honestidad, el honor, la sinceridad, la libertad y la justicia, todos estos no se afirman en un sentido absoluto, sino a la luz crítica de la consciencia que los replantea de continuo para que nunca se instauren como ideas que, llevadas a lo concreto, posibiliten prácticas que roben, quiten o aniquilen la dignidad humana, la vida, la existencia misma. Así, la ética camusiana, de origen griego y pagano, afirma una naturaleza humana cuyo carácter no es religioso, sino mundano y carnal; la dignidad que el rebelde descubre en sí mismo y en los demás, y por la cual se solidariza y pelea, es la que consiste en afirmar la vida consciente de sus límites: la finitud, lo mundano, tal y como lo señala el premio Nobel del 57:

Nous avons longtemps cru ensemble que ce monde n'avait pas de raison supérieure et que nous étions frustrés. Je le crois encore d'une certaine manière. Mais j'en ai tiré d'autres conclusions que celles dont vous me parliez alors et que, depuis tant d'années, vous essayez de faire entrer dans l'Histoire. [...] Vous n'avez jamais cru au sens de ce monde et vous en avez tiré l'idée que tout était équivalent et que le bien et le mal se définissaient selon qu'on le voulait. Vous avez supposé qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse. Vous en avez conclu que l'homme n'était rien et qu'on pouvait tuer son âme, que dans la plus insensée des histoires la tâche d'un individu ne pouvait être que l'aventure de la puissance, et sa morale, le réalisme des conquêtes. Et à la vérité, moi qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'argument à vous opposer, sinon un goût violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plussoudaine des passions.

Où était la différence ? C'est que vous acceptiez légèrement de désespérer et que je n'y ai jamais consenti. C'est que vous admettiez assez l'injustice de notre condition pour vous résoudre à y ajouter, tandis qu'il m'apparaissait au contraire que l'homme devait affirmer la justice pour lutter contre l'injustice éternelle, créer du bonheur pour protester contre l'univers du malheur. [...] J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre. Je continue à

croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. Ce monde a du moins la vérité de l'homme et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même. Et il n'a pas d'autres raisons que l'homme et c'est celui-ci qu'il faut sauver si l'on veut sauver l'idée qu'on se fait de la vie. [...] Je sais que le ciel qui fut indifférent à vos atroces victoires le sera encore à votre juste défaite. Aujourd'hui encore, je n'attends rien de lui. Mais nous aurons du moins contribué à sauver la créature de la solitude où vous vouliez la mettre. Pour avoir dédaigné cette fidélité à l'homme, c'est vous qui, par milliers, allez mourir solitaires. Maintenant, je puis vous dire adieu²⁰³.

La ética camusiana es fiel a su origen, al primer hombre, el que de carne y hueso vive y padece las injusticias pero se rebela ante esa condición por pura dignidad individual y por solidaridad con sus semejantes. La ética camusiana, además de encarnar una moral de los límites, es un acto que desideologiza principios éticos, justo porque los concretiza, los hace prácticos; es decir, la ética camusiana no absolutiza ni la libertad ni la justicia ni algún otro valor, porque entiende que al hacerlo ya no mantendría la lucidez de la consciencia y podría matar en nombre de ellos, realizar crímenes o cometer injusticias, traicionando así su rebelión. De hecho, es precisamente aquí, en este gesto de lucidez constante donde toma lugar la noción de límite y medida:

La consolation de ce monde c'est qu'il n'y a pas de souffrances continues. Une douleur disparaît et une joie renaît. Toutes s'équilibrent. Ce monde est compensé. Et si même notre volonté tire du devenir une souffrance privilégiée que nous exhaussons au niveau des forces pour l'éprouver sans cesse, il y a dans ce choix la preuve que nous prenons cette souffrance comme un bien et c'est en elle, cette fois, que repose la compensation. [...] Il n'y a pas de justice, il n'y a que des limites.²⁰⁴ De même que l'absurde n'était pas dans le monde ou en nous mais dans cette contradiction entre le monde et notre expérience, de même la mesure n'est pas dans le réel ni dans le désir, mais... La mesure est un mouvement, une transposition de l'effort absurde. [...] Némésis. Il arrive que l'amour tue, mais sans autre justification que lui-même. Il y a même une limite où aimer un être revient à tuer tous les autres. D'une certaine manière, il n'y a pas d'amour sans culpabilité personnelle et absolue. Mais cette culpabilité est solitaire. Privée des alibis de la raison elle est lourde à porter. C'est seul qu'il faut décider si on aime et c'est tout seul qu'il faut répondre aux conséquences incalculables du véritable amour. À cette aventureuse solitude, l'homme préfère un cœur tiède et une morale. Il a peur de lui-même et pour lui-même. Il veut s'épargner, refusant alors sa condition. Et son premier souci est de chercher une justification qui soulage un peu le poids de sa culpabilité. Puisqu'il faut être coupable, que du moins ce ne soit pas seul. Militant²⁰⁵.

²⁰³Albert Camus, *Op. Cit.*, pp. 483-486. En la edición de Alianza, pp. 608-612, tomo II.

²⁰⁴Albert Camus, *Carnets II*, Gallimard, 1964, pp. 97-236. En la edición de Alianza, pp. 175, 279, tomo IV.

²⁰⁵Albert Camus, *Carnets III*, Gallimard, 1989, pp. 25, 78. En la edición de Alianza, pp. 209-255.

La mesura es una experiencia humana que tiende a poner en equilibrio la existencia en el terreno ético y moral, la mesura nos posibilita dimensionar nuestros actos en sus justas medidas, manifestando si caemos o no en excesos. La mesura es, o brinda, la medida para no denigrar la vida bajo ninguna circunstancia, dibuja límites a nuestros actos y se mueve en el sí y el no, el sí que mueve a vivir, y el no a toda pulsión de muerte:

la révolution sans autres limites que l'efficacité historique signifie la servitude sans limites. Pour échapper à ce destin, l'esprit révolutionnaire, s'il veut rester vivant, doit donc se retremper aux sources de la révolte et s'inspirer alors de la seule pensée qui soit fidèle à ces origines, la pensée des limites. [...] Toute réflexion aujourd'hui, nihiliste ou positive, sans le savoir parfois, fait naître cette mesure des choses, que la science elle-même confirme. Les quanta, la relativité jusqu'à présent, les relations d'incertitude, définissent un monde qui n'a de réalité définissable qu'à l'échelle des grandeurs moyennes qui sont les nôtres. Les idéologies qui mènent notre monde sont nées au temps des grandeurs scientifiques absolues. Nos connaissances réelles n'autorisent, au contraire, qu'une pensée des grandeurs relatives.[...] Il n'est pas jusqu'aux forces matérielles qui, dans leur marche aveugle, ne fassent surgir leur propre mesure. [...] La vraie et inhumaine démesure est dans la division du travail. Mais à force de démesure, un jour vient où une machine à cent opérations, conduite par un seul homme, crée un seul objet. Cet homme, à une échelle différente, aura retrouvé en partie la force de création qu'il possédait dans l'artisanat. Le producteur anonyme se rapproche alors du créateur. Il n'est pas sûr, naturellement, que la démesure industrielle s'engagera tout de suite dans cette voie. Mais elle démontre déjà, par son fonctionnement, la nécessité d'une mesure, et elle suscite la réflexion propre à organiser cette mesure. Ou cette valeur de limite sera servie, en tout cas, ou la démesure contemporaine ne trouvera sa règle et sa paix que dans la destruction universelle. Cette loi de la mesure s'étend aussi bien à toutes les antinomies de la pensée révoltée. [...] le désir d'unité n'exige pas seulement que tout soit rationnel. Il veut encore que l'irrationnel ne soit pas sacrifié. On ne peut pas dire que rien n'a de sens puisque l'on affirme par là une valeur consacrée par un jugement ; ni que tout ait un sens puisque le mot tout n'a pas de signification pour nous. L'irrationnel limite le rationnel qui lui donne à son tour sa mesure. Quelque chose a du sens, enfin, que nous devons conquérir sur le non-sens. De la même manière, on ne peut dire que l'être soit seulement au niveau de l'essence. Où saisir l'essence sinon au niveau de l'existence et du devenir ? Mais on ne peut dire que l'être n'est qu'existence. Ce qui devient toujours ne saurait être, il faut un commencement. L'être ne peut s'éprouver que dans le devenir, le devenir n'est rien sans l'être. Le monde n'est pas dans une pure fixité ; mais il n'est pas seulement mouvement. Il est mouvement et fixité. La dialectique historique, par exemple, ne fuit pas indéfiniment vers une valeur ignorée. Elle tourne autour de la limite, première valeur. Héraclite, inventeur du devenir, donnait cependant une borne à cet écoulement perpétuel. Cette limite était symbolisée par Némésis, déesse de la mesure, fatale aux démesurés. [...] la pensée révolutionnaire a perdu, en elle-même, un contrepois dont elle ne peut, sans déchoir, se priver. Ce contrepois, cet esprit qui mesure la vie, est celui-là même qui anime la longue tradition de ce qu'on peut appeler la pensée solaire et où, depuis les Grecs, la nature a toujours été équilibrée au devenir. [...] Quoi que nous fassions, la démesure gardera toujours sa place dans le coeur de l'homme, à l'endroit de la solitude. Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est

pas de les déchaîner à travers le monde ; elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres. [...] ²⁰⁶ Sur la limite se tient le véritable équilibre de la morale. ²⁰⁷

La medida, némesis misma, es principio de la moral en tanto fija lo que dignifica y posibilita la existencia y lo que no, ella distingue las cosas, como el medio día, lo claro y lo oscuro. En otras palabras, la medida es el principio guía de la creación. De esta manera, Camus no desprende la ética de la estética y mucho menos de la metafísica, ya que entiende que esta última muestra y hace manifiesta la experiencia de lo absurdo que despierta la consciencia para que se rebele y, en lugar de permitirlo todo o someterse a una idea absoluta, genere sentidos a la altura del hombre, finitos y humanos. Se trata así de, a partir del absurdo, crear inacabadamente, justo estas creaciones deben saberse finitas pero, más que nada, hechas a favor de la vida y nunca en su contra, por ello es que son de carácter ético y moral, ya que en esencia abogan por la existencia. Aunado a ello, el hecho de que un creador no se desprenda de la ética, lo constituye como creador de valores que hace manifiesta la indisociabilidad entre arte y moral, en tanto el primero es creación y acción sensible a su entorno, capaz de empatía y solidaridad que le permiten dar voz a quien no la tiene, posibilitándole también ser consciente de los problemas de su época y hacer algo, crear para su posible solución. Justo de ahí la propia creación camusiana debe entenderse como lo que fue: un compromiso moral. Por ello es también que Camus se desentiende de ser llamado filósofo y prefiere ser un artista, ya que concibe al filósofo entregado a sistemas abstractos que poco o nada se comprometen con su entorno, y cuando lo hacen, se cierran ideológicamente y censuran a quienes no están de su lado; en cambio el arte y los artistas, dotado de una sensibilidad consciente, se comprometen con su época y sus acciones invitan a comprometerse a otros.

En estos términos, Camus concibe la ética como compromiso, como medida, como rebelión, su importancia consiste en sustentar las creaciones para medir las acciones y, al dotarlas de sentido, se comprende que no es absoluto y jamás debe

²⁰⁶ Albert Camus, *Ouvres*, Gallimard, Paris, pp. 1070-1076. En la edición de Alianza, pp. 343-351, tomo III.

²⁰⁷ Albert Camus, *Carnets III*, 1989, p. 62. En la edición de Alianza, p. 241, tomo V.

censurar, someter o aniquilar la existencia. La existencia es, desde Camus, el acto mismo que crea pero, siempre lúcido del absurdo, en lugar de enajenarse con sus propios valores, mira al mundo y aboga por la vida que deviene y cambia, brindándole así valores que también perecen porque la lucidez muestra que nada hay para siempre y, sobre todo, nada hay por encima de la existencia.

Ahora bien, la ontología que Camus desarrolla saca a la filosofía de la existencia de sus propios márgenes porque el Ser-ahí, la realización de la subjetividad, como lo vimos en Heidegger, posee una consciencia lúcida que deconstruye y reniega de todo lo que la somete. En otras palabras, en Camus el Ser-ahí es consciencia despierta que anhela y busca sentido, pero no uno absoluto; una consciencia que despierta a sí misma ante el revés y el derecho de la existencia para confrontarse con un mundo sordo (Absurdo), y rebelarse, existir. La ontología camusiana va de la unidad a la rebelión pasando por el absurdo, de Sísifo a Prometeo, de Merseault a Rieux, de una consciencia apegada al mundo a una que le exige sentido.

Así, el pensamiento, la obra, la filosofía de Camus es un grito elocuente y coherente a favor de la vida, una filosofía de la existencia que sugiere un viaje de la consciencia hacia una lucidez creadora de sentido, inacabadamente crítica de sí misma y de su entorno. La filosofía de la existencia de Albert Camus, consistente en pensar al Hombre en su singularidad consciente de su vacío y su insuficiente razón para explicar su propia condición y la de su entorno, no solo plantea su vacuidad de sentido, sino que a partir de ella crea moral, y lúcidamente es una apuesta existencial que fraterniza al Hombre consigo mismo y con sus semejantes, es un llamamiento a hacerse coherentemente, diciendo no a lo que suponía postración vital, es, como hemos tratado de mostrar hasta aquí, una rebelión que exige compromiso estético y ético.

Por ese solo hecho, el pensamiento de Camus, su obra entera, resulta ya indispensable para pensar al hombre como existencia que deviene en el tiempo pero, mejor aún, se hace a sí mismo inmerso en pasiones, emociones, dolores,

sufrimientos, placeres y alegrías, no negando jamás ni lo uno ni lo otro, sino procurando la consciencia de todo y experimentando la vida en su revés y su derecho, en su luz y su oscuridad, en su plenitud completa que nos unifique como especie con el mundo. Finalmente esta reflexión lúcida sobre el hombre nunca dejará de ser necesaria porque estamos condenados a hacernos en el desamparo, sin dios, sin determinismo, en el tiempo, contando solamente con nuestras consciencias, con nuestra existencia, qué mejor que hacerlo camusianamente: lúcidos, creadores, mesurados y rebeldes.

CONCLUSIONES

Hemos cumplido nuestro itinerario, en un primer momento hemos analizado tres pensadores que ponen en consideración filosófica el concepto de existencia que, posteriormente, Camus retoma. Hemos revisado, luego, tres reflexiones que fundamentan el pensamiento de Camus, en estos dos capítulos hemos visto que Camus retoma un concepto de existencia como un saberse en el mundo sin determinación, libre y arrojado al tiempo, pero poseedor de una consciencia que pregunta y exige razones a su altura, inmerso en una vida que duele y padece desde la propia consciencia y el cuerpo. Con tales condiciones Camus constituirá su filosofía de la existencia que hemos puesto en consideración en los capítulos tres y cuatro. Así, entre todo el trabajo realizado hasta aquí, han surgido una serie de conclusiones que ahora enunciaremos:

1. Hay una metafísica en Camus. Esta consiste en poner a consideración la relación que guarda la consciencia con el mundo que, en un primer momento se halla apegada a él de manera inocente y sin dudas, en una especie de actitud no-lúcida, en la pura inocencia; sin embargo, como le sucede a Merseault con su crimen, un acto que pone en entredicho al mundo y nuestra relación con él y la consciencia, sale de su inocencia y percibe la irrazonabilidad de los gestos, la vida y el entorno, acaece el absurdo que, mero punto de partida, nos lleva al segundo momento: la consciencia no se sabe sola en el mundo, fraterniza con el resto y, consciente de su vacío, se hace elocuente, creadora, rebelde. La metafísica camusiana es así una reflexión en torno a la propia consciencia, su característica específica es que no pone verdades más allá del mundo, se apega a lo humano en tanto pregunta por el sentido de la existencia. En ese orden, la metafísica camusiana es también una preocupación por el sentido, por el qué de la existencia que, no pre-dado por dios o ilusión alguna, se hace y re-construye constantemente desde la propia condición humana, mundana y existencial. Ahora bien, la metafísica camusiana es la base de la filosofía de la existencia que realiza Camus, ya que sin el reflexionar y enunciar el absurdo que nos

rodea, no es posible una rebelión que de constante crea sin mañana, justo porque sabe que no hay verdades eternas ni absolutas. El hecho de despojar a la consciencia del absurdo, o más bien de la lucidez del mismo, implica suponer hay una verdad o razón única que habrá de justificarnos en todo momento, haciendo de ella un absoluto que, a la larga, dormirá la lucidez de la propia consciencia, perdiendo ya la rebelión y, más importante aún, la medida. Así, de esta manera, lo apremiante es mantener despierta la consciencia, mantener la existencia en rebelión, sostener la lucidez metafísica en torno al vacío de sentido que nos orilla a constituirlo y a hacernos. De esta manera, la metafísica camusiana va de la mano con la creación, con la estética, no es un teorizar aislado que busque primeros principios o trascendencias ilusorias que nieguen lo concreto y lo mundano, sino un quehacer existencial. De la misma manera, la metafísica camusiana va de la mano con la ética, ya que lo que se crea es una moral, un valor que nunca transgreda la vida en ningún nivel, ello nos lleva a otra conclusión.

2. Hay una revaloración de los valores en Camus. La premisa de origen griego y cínico de revalorar la moneda o transmutar los valores que retoma Nietzsche, toma lugar en la filosofía de la existencia de Camus, ya que exige replantearnos de constante no solo el sentido de nuestra existencia o las verdades que nos sostienen como especie, sino también los valores que nos fundamentan moralmente. Camus observa que una tabla de valores absolutos cierra posibilidades de vida en tanto se mata por justicia o libertad; es decir, se comete injusticia o se esclaviza en nombre de absolutos, y si bien la consciencia debe mantenerse lúcida ante el absurdo para rebelarse, esta rebelión implica también someter a crítica constante todo acto moral. En otras palabras, la consciencia aplica su lucidez sobre nuestros valores que, como la verdad, deben ser humanos, no absolutos sino finitos y re-inventados, es decir, transmutados, revalorados en beneficio de la existencia y no en su contra. La trans o revaloración de los valores camusiana es con miras a crear, no a destruir, es con la finalidad de poner límites a las cosas y a las

creaciones humanas, es pues una exigencia de lucidez moral que no entiende de absolutos y deja abierta la dación de sentido o los valores al ser humano y así, posibilita que ética y estética vayan de la mano en tanto los valores son, o deben ser, desde la lucidez, constantemente re-creados, re-valorados. Ante tales consideraciones, Camus conjura al nihilismo y al totalitarismo moral de su época desde la revaloración de los valores y muy al contrario o a pesar de Nietzsche, no propone un ideal de superhombre al cual tengamos que acceder o alcanzar, antes bien propone el regreso al Primer Hombre, aquel que se sabe finito y capaz de error, consciente y lúcido, pero al mismo tiempo creador. Ello nos arroja a otra conclusión.

3. Las influencias de Camus se marcan de manera muy clara en toda su obra. Si bien Camus presenta una filosofía de la existencia muy específica, sus influencias teóricas y existenciales se vislumbran claramente, como lo revisamos en los primeros dos apartados de este trabajo. Camus retoma de Kierkegaard la pregunta por la existencia, y esta última se entiende como posibilidad que angustia; por otro lado, Camus retoma de Heidegger la existencia en devenir capaz de hacerse y así, el Hombre es un ser en el tiempo que se constituye como proyecto de sí mismo; ya de Sartre, Camus retoma la reflexión en torno a la libertad y el sentido mismo de la existencia. No obstante, también hay una marcada influencia de Pascal y su condición humana, de Dostoievski y su nihilismo, de Kafka, su representación de lo absurdo y sus efectos en la vida del hombre, y como lo hemos señalado líneas arriba, de Nietzsche y su transvaloración de los valores. Sin embargo, las influencias de Camus más marcadas son los trágicos griegos, porque la visión que el filósofo del 57 tiene de la existencia, si bien la retoma claramente de Plotino, encuentra su origen en la tragedia y consiste en ver la condición humana en su justa dimensión, en sus alegrías y en sus tristezas, en sus placeres y sus dolores, en su grandeza y en su pequeñez, en su revés y en su derecho. El objetivo o la finalidad de entender la condición humana de esta forma, radica en unificar fraternal y solidariamente a los hombres,

hacerlos ver que los dolores y sufrimientos existenciales son condición irrevocable de toda la especie, por ello, como Rieux, hermanarse entre sí. En otro rubro, la visión trágica de la vida hace posible la lucidez de la consciencia, ya que, al igual que Sísifo, el Hombre, al saberse ser sin más destino que la muerte, se hace dueño de él y capaz de hacerse a sí mismo, construyendo su propia existencia aunque en sí misma sea un esfuerzo inútil. En otras palabras, Camus fundamenta su filosofía de la existencia en la visión griega, trágica y plotiniana que no divide la razón de lo sensible, lo metafísico de lo estético, lo vivencial de lo teórico. Camus es coherente, eso nos presenta otra conclusión.

4. Camus posee una coherencia filosófica consistente en pensar su contexto, buscar inacabadamente el sentido de las cosas y, en resumidas cuentas, vivir lo que se piensa y pensar lo que se vive para decir con claridad lo que se hace y hacer con convencimiento lo que se dice. En este sentido, Camus llevó una vida filosófica que no cesó de intervenir por las víctimas denunciando a los verdugos, siempre replanteándose si militaba con quien debía y era acorde con la defensa de la existencia, por eso fue expulsado del partido comunista, exonerado del círculo intelectual de los existencialistas presidido por Sartre, por ello también fue censurado en infinidad de periódicos e incluso despreciado por sus semejantes en su natal Argel²⁰⁸. La

²⁰⁸Cfr. Florence Estrade, *El lector de...Albert Camus*, Océano, España, 2001; Herbert R. Lottman, *Albert Camus*, Taurus, Madrid, 1994; Morvan Lebesque, *Camus par lui même*, éditions du seuil, Paris, 1963; Olivier Todd, *Albert Camus una vida*, Tusquets, Barcelona, 2013; Virgil Tanasse, *Camus*, Plataforma editorial, Barcelona, 2018; Alain Vircondelet, *Albert Camus Fils d'Alger*, Fayard, 2010; del mismo autor, *Albert Camus et la Guerre d'Algerie*, Éditions du Rocher, Mónaco, 2022; David Carroll, *Albert Camus the algerian*, Columbia University Press, New York, 2007; David Ohana, *Albert Camus and the critic of violence*, Sussex Academic Press, United Kingdom, 2016; Fernande Bartfeld, *Albert Camus voyageur et conférencier le voyage en Amérique du Sud*, Lettres modernes, Paris, 1995; Jason Herbeck y Vincent Grégoire, *A Writer's Topography Space and Place in the Life and Works of Albert Camus*, Brill Rodopi, Boston, 2015; José Lenzini, *Les derniers jours de la vie de Albert Camus*, Actes Sud, Barzakh, 2011; Phillipe Pelletier, *Albert Camus: Élisée Reclus et l'Algerie les "indigènes de l'univers"*, Le Cavalier Bleu, Paris, 2015; Robert Emmet Meagher, *Albert Camus and the human crisis*, Pegasus Books, New York and London, 2021.

coherencia filosófica de Camus se encarnizó en una existencia que jamás se casó con un partido o con una verdad absoluta, que siempre se rebeló contra todo sistema, idea o lógica que renegara en algún grado de la vida para postrarla o nulificarla. Así, si podemos encuadrar o explicar la conducta y la postura de Camus, sería desde dos de sus conceptos filosóficos: la extranjería y el exilio. Camus fue un extranjero, un exiliado, nunca se comprometió más que con la lucidez, con su obra que exigía rebelión, consciencia, y una moral de la medida devenida de la propia lucidez, ello le permitió siempre cumplir fehacientemente con la tarea filosófica y eterna de ser la consciencia crítica de su época. Habló por las víctimas desde el periodismo, procuró la rebelión que él mismo formuló en cada editorial, obra de teatro y decisión política que tomó, comprendió que la filosofía es más que escritura que malea conceptos para generar sistemas cerrados que encasillan y enajenan la reflexión. Camus vivió la filosofía, metafóricamente hablando, escribió cada página con su sangre y desde su carnalidad, habló a los hombres de carne y hueso con palabras claras y sin malentendidos y, como fue su deseo, pensó y escribió por imágenes mundanas y humanas. Así, Camus fue coherente entre su hacer y su decir, moviéndose de continuo bajo una premisa que resultará siempre actual y obligada para quien, como él, suponga vivir filosóficamente: el ejercicio de un pensador consiste en interrogar la vida para poderla vivir humanamente y esa es la tarea de toda filosofía. Nunca cerrado, nunca obnubilado por premisa o partido político alguno, Camus es un filósofo coherente, humano y capaz de formular una reflexión original de amplios alcances, lo cual nos lleva a otra conclusión.

5. Camus formula una original filosofía de la existencia. Esta es original por el hecho de manifestar una postura que abarca tres disciplinas filosóficas esenciales: metafísica, estética y ética. Si bien desde Kierkegaard, pasando por Heidegger, hasta llegar a los contemporáneos de Camus, han construido reflexiones que la tradición denomina existencialistas y/o existenciaristas por hacer notar una preocupación constante por la existencia y la condición

humana, estas reflexiones tienden a someter la existencia a una idea directriz: Dios, la libertad, la angustia, etc. Camus, más cercano a Heidegger, hace de la existencia construcción, proyecto a hacerse, pero a diferencia del alemán y del propio Sartre, Camus está interesado en el sentido de la existencia y entiende que este sentido es de origen metafísico, se debe construir y renovar constantemente. De hecho, si bien hay una pregunta fundamental en las reflexiones filosóficas de Albert Camus, es precisamente la del sentido de la vida, responder por el sentido equivale a proyectar la vida y poner manos a la obra para hacer la propia existencia; no obstante, si concebimos desde nuestra condición finita y consciente un sentido existencial absoluto y supuestamente inamovible, entramos en contradicción con nuestra propia y perecedera existencia, por ello es importante que, al concebir sentido existencial, nuestra consciencia permanezca despierta y lúcida, siempre atendiendo a su propia condición crítica, finita y mundana. De esta manera, la consciencia es de la existencia o viceversa, mi existencia es consciente de su condición y, por ello, se fundamenta en un sentido que se crea para perecer ante la propia crítica y lucidez de la consciencia. En otras palabras, Camus promueve existencias conscientes, o consciencias existenciales que construyan críticamente sentido, entendiendo y comprendiendo que las partes luminosas y felices de la vida, son posibles sin desentenderse de las oscuras y sufrientes. Albert Camus formula una metafísica de la existencia y no de la transmundanidad ni de la trascendencia, el tema central de la misma es una consciencia que deviene en actitud, en postura ante la vida que, como lo hemos señalado anteriormente, exige coherencia, pasión, creación. Por ello es que Camus se nos revela original, innovador y poseedor de una filosofía de la existencia necesaria y apta para un tiempo como el nuestro, donde la existencia se enfrenta a una oleada de sentidos que se venden al por mayor, generando modas y la anulación del despertar crítico de la consciencia en su devenir, en su viaje del absurdo a la rebelión, lo que nos lleva a otra conclusión.

6. Existe una antropodicea en la filosofía de la existencia de Albert Camus. La tradición filosófica se puede leer desde los diversos sistemas que la misma ha generado, pero estos sistemas sugieren y formulan odiseas hacia algún punto a alcanzar. Así, la mayoría de los sistemas cuentan con una teodicea que sugiere la existencia de algún Dios (Ser, idea, motor inmóvil, Cristo, certeza, Sustancia, Razón, Espíritu absoluto, etc.), sus atributos y la relación que establece con los seres humanos para poder alcanzarle. Otras posturas cuentan más bien con una antropodicea que, más allá de justificar la existencia de Dios y sus atributos, busca justificar la existencia del Hombre, su condición y su devenir. De esta manera, es más que obvio que existe una antropodicea en la filosofía de la existencia de Albert Camus, ya que su pregunta central por el sentido de la vida pretende precisamente justificar la condición humana en todas sus vertientes y ello resulta claro en tanto que Camus construye su reflexión a partir de saber una guerra mundial y haber experimentado los totalitarismos más radicales con sus campos de concentración, su espionaje, censuras y presos políticos. Aún ante tales muestras de inhumanidad y negación de la dignidad, Camus justifica al hombre y promueve la vida renegando de todo aquello que la postre, humille o nulifique. La antropodicea de Albert Camus es además original, ya que su justificación del Hombre deviene de su propia condición inacabada, a hacerse, creadora y lúcida. De esta forma, la justificación de la existencia y condición del Hombre para Albert Camus, se construye a la par de la existencia, pero nunca perdiendo de vista que la vida jamás debe subyugarse ante nada; es decir, la creación de sentido que nos justifica, debe respetar la existencia siempre, así sea en el absurdo, la rebelión o la medida, este devenir de la consciencia no debe perder de vista que la vida, la existencia misma, es el valor central que no se debe negar. En este orden de ideas, la antropodicea camusiana se apoya no solo en el viaje de la consciencia que va de la inocencia al absurdo y de ahí a la rebelión y a la medida, sino también en las disciplinas filosóficas que componen la filosofía de la existencia de Camus: la metafísica, la estética y la ética, ya que la metafísica

sugiere el despertar de la consciencia que lleva a preguntar precisamente por aquello que justifica al hombre, por aquello que le brinda sentido; luego la estética sugiere la creación inacaba del mismo, la constante formulación de sentido, el continuo crear, pero esta creación requiere conocer límites, mismos de los que se ocupa la ética. De esta manera, hay otra obvia conclusión.

7. Hay una relación entre metafísica, estética y ética en la filosofía de la existencia de Albert Camus. Como lo hemos señalado en los capítulos tres y cuatro, Camus desarrolla una metafísica que se ocupa de la consciencia y la actitud que asume ante un mundo irrazonable, lo que conduce a concebir la carencia de sentido de la vida y todo lo que ella conlleve. La metafísica en Albert Camus no solo es una reflexión en torno a la consciencia, sino del sentido de la vida y la construcción e importancia del mismo. Así, en el estadio de la rebelión, la metafísica también se hace patente porque implica asumir una respuesta al absurdo que confraterniza con los otros y propone crear el propio sentido existencial, de esta manera la metafísica camusiana se ocupa de la existencia y se enlaza directamente con la creación, con la estética, con la pasión por generar un arte que concilie con los semejantes que, conscientes o no del absurdo de la existencia, son seres que comparten la misma condición humana de orfandad divina, irrazonabilidad del mundo y carencia de sentido. La estética de Albert Camus no es solo una reflexión sobre el papel del arte, sus orígenes o su fundamento, sino un quehacer vital y filosófico de creación de sentido y compromiso humano que dignifica y dimensiona la existencia desde la lucidez crítica devenida de la metafísica; así, de esta manera, se entrelazan directamente metafísica y estética. Ahora bien, si la metafísica despierta la consciencia para la estética, es decir, para orillarla a crear, de igual manera invita lúcidamente a crear siempre, pero con límites éticos, tomando así lugar la medida, la ética. Para Albert Camus la creación, el sentido, las verdades que pueda concebir una consciencia lúcida, deben tener límites éticos, deben ser medidos, teniendo siempre

en cuenta su finitud y el hecho de estar siempre al servicio de la vida. Por mera consecuencia, al ser medida que sugiere conciencia despierta y tener en cuenta siempre la dignidad humana, la ética se entrelaza con la metafísica y con la estética, porque mide las creaciones. Es decir, no se trata de despertar la conciencia y moverla a crear ciegamente, antes bien, se trata de que las creaciones fundamenten éticamente la existencia teniendo en cuenta la vida. En otras palabras, no se trata de quedarse con Sísifo empujando la piedra consciente del destino, sino ir a Prometeo para solidarizarse con los hombres creando pero, desde Némesis, poniendo medida a nuestros actos, a nuestras creaciones. Ello nos lleva a otro punto.

8. Hay en la filosofía de Albert Camus un uso y reactivación de los mitos griegos. Desde la figura de Sísifo como imagen del esfuerzo inútil que representa una vida en el absurdo que apuesta por existir a pesar de ello, o Edipo que luego de matar a su padre, desposar a su madre y sacarse los ojos tiene a bien pronunciar “todo está bien”, pasando por Prometeo que rebelde y por amor a los hombres dice No al autoritarismo de Zeus, o el minotauro que vive en el laberinto del cual Ariadna se libera para durar y existir, o Helena y su belleza, hasta llegar a Némesis, diosa de la medida que todo pone en su justa medida, Camus retoma los mitos griegos para repensarlos, encarnarlos y hacer de sus imágenes enseñanzas filosóficas que reflexionan la existencia misma y fungen como componente importante de la antropodicea propuesta por el Nobel del 57, ya que cada personaje o mito, supone un estadio de la conciencia, de la existencia. De esta forma, el panteón mítico de Camus es indispensable para entender su obra, ya que constituye el pensamiento mismo puesto en imágenes, porque Camus no hace de los mitos una especie de palabra absoluta que habrá de obedecerse ciegamente, sino invitación a la reflexión, apertura a la interpretación. Con esto, queremos decir que Camus activa los mitos para reinterpretarlos y así, integrarlos a la existencia que se rehace y repiensa como los mitos mismos. Si bien podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que Camus retoma los mitos griegos por su

condición mediterránea, es decir, por herencia de sus antepasados, eso no es suficiente, ya que Camus encuentra en los mitos griegos la representación precisa de lo que quiere expresar y, mejor aún, de lo que entiende por existencia y condición humana: una vida que se hace entre la luz y la sombra, entre alegrías y sufrimientos, entre la dicha y el dolor, entre la vida misma y la muerte, en resumen, entre el revés y el derecho. Por ello, moviéndose siempre entre dos extremos, la existencia está condenada a rehacerse de constante, a no ver su fin o finalidad sino hasta la muerte, a no acabarse en determinaciones ilusorias, tal cual la obra del propio Camus, lo que nos lleva a otra conclusión.

9. La obra de Camus, si bien fue inacabada por su prematura muerte, fue completamente formulada. Como lo muestran las notas en los *Carnets* del Nobel del 57, se trazó un plan que fue modificándose pero en esencia permaneció inamovible:

Février 38. L'esprit révolutionnaire est tout entier dans une protestation de l'homme contre la condition de l'homme_. En ce sens il est, sous des formes diverses, le seul thème éternel de l'art et de la religion. Une révolution s'accomplit toujours contre les Dieux - à commencer par celle de Prométhée. C'est une revendication de l'homme contre son destin dont tyrans et guignols bourgeois ne sont que des prétextes. Et sans doute cet esprit, on peut le saisir dans son acte historique. Mais il faut toute l'émotion de Malraux pour ne pas céder alors à la volonté de prouver. Il est plus simple de le trouver dans son essence et son destin. À ce titre, une oeuvre d'art qui retracerait la conquête du bonheur serait une oeuvre révolutionnaire. Trouver une démesure dans la mesure. [...] Un Prométhée - comme idéal révolutionnaire. [...] L'Étranger est terminé. [...] Fini Ire partie Absurde [...] Terminé Sisyphé. Les trois Absurdes sont achevés. Commencements de la liberté²⁰⁹.

Estas citas pertenecen a los años 1938-1941. En ellas observamos que Camus perfila el absurdo y la rebelión pero ya con la idea de la medida. Logra así terminar su *Extranjero* y su *Mito de Sísifo* teniendo ya a Prometeo como figura rebelde, así como una novela sobre una peste que germina en personajes rebeldes, tal cual se refleja ya en otras anotaciones:

²⁰⁹ Albert Camus, *Carnets 1*, Gallimard, Paris, 1962, pp.105-106, 174, 224.

L'Étranger décrit la nudité de l'homme en face de l'absurde. La Peste, l'équivalence profonde des points de vue individuels en face du même absurde. [...] La Peste a un sens social et un sens métaphysique. C'est exactement le même. Cette ambiguïté est aussi celle de L'Étranger [...] Le monde absurde ne reçoit qu'une justification esthétique [...] Essai sur la Révolte : une des directions de l'esprit absurde c'est la pauvreté et le dénuement. Une seule façon de ne pas se laisser « posséder » par l'absurde, c'est de n'en pas retirer d'avantages. Pas de dispersion sexuelle sans chasteté, etc. Id. Introduire thème de l'oscillation. Id. La contemplation comme l'une des fins absurdes, dans la mesure où elle jouit sans prendre parti. [...] Sans lendemain.

1° série. Absurde : L'Étranger - Le Mythe de Sisyphe - Caligula et Le Malentendu.

2° série. Révolte : La Peste (et annexes) L'homme révolté - Kaliayev.

3° série. Le Jugement - Le premier homme.

4° série. L'amour déchiré : Le Bûcher R De l'Amour - Le Séduisant.

5° série. Création corrigée ou Le Système- grand roman + grande méditation + pièce injouable. [...]

Il n'y a pas de justice, il n'y a que des limites. [...] I. Le Mythe de Sisyphe (absurde).

- II. Le Mythe de Prométhée (révolte). - III. Le Mythe de Némésis.²¹⁰

En estos enunciados pertenecientes a los años 1942-1951. Camus ya ha perfilado toda su obra que no termina debido a su muerte prematura. Vemos en las notas las concepciones directas de todos y cada uno de los estadios de su reflexión, así como las figuras míticas que tomarían lugar en cada uno de ellos. Obvia y evidentemente *El mito de Sísifo* tiene como figura central al héroe epónimo y, dicho ensayo y figura, corresponden a la primera serie o etapa del absurdo. Posteriormente la figura de Prometeo se yergue como símbolo de la rebelión, etapa o serie completada por Camus. Ya en un tercer momento la obra cesó, no se terminó la serie de la medida, pero como lo señalamos anteriormente, se formuló y se puede apreciar, si no de manera clara como el absurdo y la rebelión, si en las notas de los *Carnets* y otras partes de la obra de Camus, como bien hemos podido señalarlo en el capítulo tres, cuarto apartado, de este trabajo. Ante tales consideraciones, es evidente que Camus formuló un plan compuesto por el absurdo, la rebelión y la medida; no obstante, desarrolló los primeros dos que se entrelazan de manera directa con el último que, sin embargo, no pudo finalizar. Ello no significa que no podamos comprender la obra a cabalidad y en medida de lo posible, porque, como lo hemos mostrado en este trabajo, Camus siempre pensó unificadamente, no dejando de manera aislada ningún concepto, tema o aspecto relevante para su reflexión, para

²¹⁰ Albert Camus, *Carnets 2*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 36, 50, 65, 82, 201, 236, 328.

su obra, para su filosofía de la existencia que le habla a todas las épocas, lo que nos arroja a la última conclusión.

10. Albert Camus es un filósofo actual. Más allá de hablarle a una sociedad en medio de una peste, Camus hace manifiesta su actualidad porque concibe una consciencia confrontada con el mundo que se rebela contra lo que obnubila el juicio, totalitariza ideas, valores o conceptos y, peor aún, nulifica la existencia. Hoy en día vivimos en un mundo que enaltece la explotación del hombre por su propia mano, presas del internet que confunde conectividad con comunicación, las sociedades no construyen diálogo humano, sino monólogos egoístas que se venden al mejor postor para instaurarse en moda que se cambiará el próximo fin de semana. Lejos de la lucidez, hoy creemos todo lo que vemos en las redes sociales, nuestra existencia adormecida no deviene existencia lúcida, creadora y solidaria, porque nos consumimos consumiendo apps, comida rápida, productos del mercado con una duración mínima para ser sustituidos prácticamente al momento y generar más gasto económico. Nos mueve el dinero, el poder, el egoísmo, no la medida, la lucidez o la rebelión. Si bien no hay ya un totalitarismo militar con suásticas y dictadores enfebrecidos, la explotación laboral, las desapariciones forzadas, los altos índices de feminicidios, la cerrazón a repensar y replantear el papel, sentido y ser del hombre y la mujer para su mutuo beneficio, son una constante que incitan a considerar a un autor que apela a la lucidez para reconsiderar nuestra condición y re-crear nuestro sentido para mejor conducir nuestra existencia. Camus es actual como filósofo porque llama a vivir lúcidamente, a re-crearnos desde la consciencia de que nuestra existencia es muy corta como para vivirla o construirla esclavizando, mintiendo, asesinando o sometiendo la vida a lo que sea. Camus es actual como artista en tanto creador comprometido con sus semejantes y con su entorno, haciéndonos ver que el oficio del ser humano consiste precisamente en hacerse con, para y por sí mismo y sus semejantes, no construyendo modas intercambiables según intereses

económicos, sino velando por la dignidad de la especie. Camus es también actual como agente ético porque simple y llanamente todo hombre tiene la obligación existencial de comprometerse intelectual, actitudinal y coherentemente con la vida y con la dignidad humana. Por todo ello, Camus es modelo encarnado de una salvación terrena y mundana, completamente humana que, si bien parte de una visión pesimista del Hombre, ella funge como fuente de generosidad y salvación hacia sus semejantes.

El niño pobre de Argel, tísico y amante del fútbol que murió joven pero vivió coherentemente comprometido con una obra que exigía lucidez, rebelión y mesura, fundamentó una filosofía de la existencia que hoy resulta indispensable para repensar nuestra condición humana y dirigir nuestras acciones hacia un mejor- estar siempre abierto, consciente y crítico que de constante se reformule porque su acción central está en pensar siempre la existencia y la condición humana y esta es una tarea indispensable para toda época, para toda sociedad, para todo individuo.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, *La felicidad y lo absurdo: Albert Camus en el centenario de su nacimiento*, Tusquets, México, 2013.
- Aidan Hobson, *Albert Camus and education*, Sense publishers, Rotterdam, 2017.
- Alain Vircondelet, *Albert Camus Fils d'Alger*, Fayard, 2010.
- _____, *Albert Camus et la Guerre d'Algerie*, Éditions du Rocher, Mónaco, 2022.
- Alan J. Clayton, *Étapes d'un itinéraire spiritual Albert Camus de 1937 à 1944*, Lettres modernes, París, 1971.
- Albert Camus, *Actuelles I*, Les Éditions Gallimard, Paris, 1972.
- _____, *Actuelles III*, Les Éditions Gallimard, Paris, 1958.
- _____, *Carnets I*, Gallimard, París, 1962.
- _____, *Carnets II*, Gallimard, París, 1964.
- _____, *Carnets III*, Gallimard, Paris, 1989,
- _____, *œuvres*, Quarto Gallimard, 2018.
- _____, *Obras*, 5 volúmenes, Alianza, Madrid, 2013.
- _____, *Obras completas*, dos tomos, Aguilar, México, 1962.
- Alfonso López Quintas, *Literatura Francesa del Siglo XX*, RIALP, Madrid, 2016.
- Alice Kaplan, *Looking for The Stranger*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016.
- Amiot, *Albert Camus et la Philosophie*, PUF, Paris, 1997.
- Ana Rosa Pérez Ransanz y Antonio Ziri6n Quijano, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM, México, 1981.
- Ángel Ramírez Medina, *La filosofía Trágica de Albert Camus*, Analecta Malacitana, Málaga, 2001.
- Arist6teles, *Metafísica*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- _____, *Organ6n*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008
- Baptiste- Marrey, *Albert Camus un portrait*, Fayard, Paris, 2013.

Brent C. Sleasman, *Albert Camus: Philosophy of Communication*, Cambria Press, New York, 2011.

Brian T. Fitch, *Narrateur et narration dans L'Etranger d'Albert Camus analyse d'un fait littéraire*, Lettres modernes, París, 1968.

Carlos García Gual, *Diccionario de Mitos*, Siglo XXI, España, 2003.

César Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial*, dos Volúmenes, Síntesis, Madrid, 2000.

Charles Moeller, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo I: El silencio de Dios*, Gredos, Madrid, 1970.

Christian Phéline et Agnès Spiquel-Courdille, *Camus, Militant communiste*, NRF Gallimard, París, 2017.

Christine Margerrison, *Ces forces obscures de l'âme" Women, race and origins in the writings of Albert Camus*, Rodopi, Ámsterdam, 2008.

_____, Mark Orme and Lissa Lincoln, *Albert Camus in the 21st Century A Reassessment of his Thinking at the Dawn of the New Millennium*, Rodopi, Ámsterdam, 2008.

David Carroll, *Albert Camus the algerian*, Columbia University Press, New York, 2007.

David Ohana, *Albert Camus and the critic of violence*, Sussex Academic Press, United Kingdom, 2016.

Denis Salas, *Albert Camus: La juste révolte*, Michalon, Paris, 2002.

Diccionario ilustrado Latín-español, Sopena, Buenos Aires, Argentina, 2008.

Dostoyevski, *Los demonios*, Alianza, Madrid, 2013.

_____, *Los Hermanos Karamazov*, Bruguera, Barcelona, 1979.

Emmanuelle Anne Vanborre, *The Originality and Complexity of Albert Camus's Writings*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 2012.

Edward J. Hughes, *The Cambridge companion to Camus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Fabienne Bradu, *Los biófagos de Albert Camus. O cómo escribir una biografía*, UNAM, México, 2021.

Fernande Bartfeld, *Albert Camus voyageur et conférencier le voyage en Amérique du Sud*, Lettres modernes, Paris, 1995.

Florence Estrade, *El lector de...Albert Camus*, Océano, España, 2001.

Francis Huster, *Albert Camus, un combat pour la gloire*, Le passeur, Paris, 2013.

Francois-Xavier Gauroy, *Albert Camus Le soleil malgré tout*, Timée Éditions, France, 2010.

Frantz Favre, *Montherlant et Camus une lignée nietzschéenne*, Lettres Modernes minard, Paris-Caen, 2000.

Heidegger, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2000.

_____, *¿Qué es metafísica?*, Ediciones siglo XX, México, 1984.

_____, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012.

_____, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2016.

Henri-Charles Puech, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Siruela, Madrid, 2006.

Herbert R. Lottman, *Albert Camus*, Taurus, Madrid, 1994.

Howard Mumma, *El existencialista Hastiado*, Voz de papel, Madrid, 2005.

Husserl, *Ideas I*, Fondo de cultura económica, México, 1962.

Jason Herbeck y Vincent Grégoire, *A Writer's Topography Space and Place in the Life and Works of Albert Camus*, Brill Rodopi, Boston, 2015.

Javier Figuro, *Albert Camus exaltación de España*, Planeta, Barcelona, 2007.

Jean-François Payette et Lawrence Olivier, *Camus: nouveaux regards sur sa vie, et son œuvre*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2007.

Jean Daniel, *Camus a contracorriente*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008.

Jean Francois Mattéi, *Albert Camus, Du refus au consentement*, PUF, Paris, 2011.

Jean Grenier, *Las islas*, Ediciones del medio Día, Buenos Aires, 1967.

_____, *Albert Camus*, NRF Gallimard, Paris, 1968.

Jean Yves Guérin, *Dictionnaire Albert Camus*, Bouquins, Paris, 2009.

Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2009.

John Foley, *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*, Routledge, Stocksfield U.K, 2008.

João da Penha, *O que é existencialismo*, Editora brasiliense, São Paulo, 1982.

José Lenzini, *Les derniers jours de la vie de Albert Camus*, Actes Sud, Barzakh, 2011.

José María Ridaó, *El vacío elocuente: ensayos sobre Albert Camus*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2017.

Joseph Majault, *Camus: révolte et liberté*, Éditions du centurion, Paris, 1965.

Joseph McBride, *Albert Camus: philosopher and litterateur*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 1992.

Juvenal Vargas Muñoz, *Albert Camus: el tránsito del absurdo a la rebelión*, UAEMéx, Toluca, 2013.

Kant, *Crítica de la Razón pura*, Taurus, Madrid, 2006.

Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984.

_____, *Temor y Temblor*, Fontamara, México, 2010.

_____, *Poscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana, México, 2008.

Leo Pollman, *Sartre y Camus: Literatura de la existencia*, Gredos, Madrid, 1973.

Los gnósticos, 2 tomos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1983.

Lou Marin, *Albert Camus et les Libertaires*, Égrégories, Marseille, France, 2008.

Luis Agius, *Todos somos Albert Camus*, Ediciones Antígona, Madrid, 2010.

Luis Antonio Calderón Rodríguez, *Albert Camus: o la vigencia de una utopía*, Universidad de Caldas, Colombia, 2004.

Marcel J. Mélançon, *Albert Camus: Analyse de sa pensée*, La Société des Belles-Lettres Guy Maheur inc., Montreal, 1978.

Mario Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, Ediciones Huracán, Puerto Rico, 1981.

Michel Onfray, *L'ordre Libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus*, Flammarion, Paris, 2012.

Morvan Lebesque, *Camus par lui même*, éditions du seuil, Paris, 1963.

Neil Foxlee, *Albert Camus's The New Mediterranean Culture*, International Academic Publishers, Bern, 2010.

Nietzsche, Friederich, *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003.

_____, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2005.

Oliver Gloag, *Albert Camus a very short introduction*, Oxford Press, Oxford, 2020.

Olivier Todd, *Albert Camus una vida*, Tusquets, Barcelona, 2013.

Pascal, *Pensamientos*, Valdemar, Madrid, 2005.

Paul Viallaneix, *Le Premier Camus / Ecrits de jeunesse d'Albert Camus*, Gallimard, París, 2017.

Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Pierre Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Alpha decay, Barcelona. 2004.

Phillip Thody, *Albert Camus*, Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 1993.

Phillipe Pelletier, *Albert Camus: Élisée Reclus et l'Algerie les "indigènes de l'univers"*, Le Cavalier Bleu, París, 2015.

Plotino, *Enéadas I-II*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Enéadas III-IV*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Enéada V-VI*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998.

Ramin Jahanbegloo, *Albert Camus The Unheroic Hero of Our Time*, Routledge, New York, 2020.

Raymond Gay-Crosier et Agnès Siquel-Courdille, *Les Cahiers de l'Herne: Camus*, Éditions de L'Herne, París, 2013.

Raymond Lichet, *Lire Camus*, Hachette, Paris, 1969.

Revista Anthropos, *Albert Camus: tragedia moderna, búsqueda y sentido de una expresión ética y estética*, no. 199, Abril-junio de 2003.

Robert Emmet Meagher, *Albert Camus and the human crisis*, Pegasus Books, New York and London, 2021.

Robert de Luppe, *Albert Camus*, Fontanella, Barcelona, 1970.

Robert Zaresky, *Albert Camus: elementos de una vida*, Biblioteca Buridán, España, 2012.

Roger Grenier, *Albert Camus soleil et ombre*, Gallimard, Paris, 1987.

Ronald D. Srigley, *Albert Camus' Critique of Modernity*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2011.

Ronald Aronson, *Camus y Sartre*, PUV, Granada, España, 2006.

Rosa de Diego, *Albert Camus*, Síntesis, Madrid, 2006.

Rubén Maldonado Ortega, *Absurdo y rebelión una lectura de contemporaneidad en la obra de Albert Camus*, Uninorte, Barranquilla, Colombia, 2008.

Sagrada Biblia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Samantha Novello, *Albert Camus as a political thinker*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 2010.

San Agustín, *Confesiones*, Alianza, Madrid,

Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, ediciones quinto sol, México, 2005.

_____, *El ser y la Nada*, Losada, Buenos aires, 2006.

_____, *Huis Clos*, Gallimard, Paris, 1947.

Sean B. Carroll, *Albert Camus: Brave Genius*, Random House, New York, 2013.

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 3, marzo de 2014. ISSN: 2255-5897. Pp. 31-32

Tony Blunt, *The Burden of responsibility*, University Chicago Press, Chicago, 1998.

Víctor Brochard, *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires, 2005.

Virgil Tanasse, *Camus*, Plataforma editorial, Barcelona, 2018.