

Mijaíl Málishhev Krasnova

Albert Camus: de la conciencia de lo absurdo a la rebelión

Ciencia Ergo Sum, vol. 7, núm. 3, noviembre, 2000

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10401904>



Ciencia Ergo Sum,

ISSN (Versión impresa): 1405-0269

ciencia.ergosum@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México

México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Albert Camus: de la conciencia de lo absurdo a la rebelión

MJAÍL MÁLISHEV*

“El hecho de que la vida no tenga ningún sentido es una razón para vivir; la única en realidad”.

E. M. Cioran

Recepción: 28 de marzo del 2000

Aceptación: 21 de julio del 2000

Albert Camus: From the Consciousness of the Absurdity to the Rebellion

Abstract. *In the article the author carries out an analysis of the conceptual relationship between The Myth of Sisyphus and The Rebelliousness of Albert Camus. The main idea is the rebellion against death and all forms of injustice, and the affirmation of the value of life in spite of the absurdity of human existence.*

Palabras clave: *existencia, sentido, absurdo, rebelión, muerte, humanismo, trágico.*

Introducción

Aliosha, uno de los protagonistas de la novela de Dostoievski *Los hermanos Karamazov*, dice que su hermano mayor Iván es de ese tipo de personas que no necesitan millones de rublos para vivir, sino resolver el problema del sentido de la vida, encontrar un ideal superior al cual valdría la pena dedicar su existencia. Esta disposición al ascetismo espiritual en aras de un ideal es un rasgo característico de muchos protagonistas del gran novelista ruso que, por antonomasia, son pensadores-experimentadores dispuestos a ir hasta las últimas consecuencias para obtener la posibilidad de curarse del sufrimiento causado por sus problemas existenciales. Los personajes de Dostoievski consideran que la disposición al autosacrificio aparece cuando el ser humano se obsesiona por alcanzar una meta, cuando comprende que para conseguirla es necesario renunciar a las tareas más inmediatas. Por el contrario, en la obra de Camus, la disposición al autosacrificio no se deriva de un ideal supremo, sino representa

un postulado inicial en la definición del propio ser humano. La estructura primordial de la existencia humana es tal que el hombre no podrá vivir sin *consagrar* su vida a *algo*. Es su destino o, hablando en términos de Sartre, es su proyecto fundamental, anterior a la presencia de cualquier indicación de la meta suprema. Y este proyecto se descubre cuando los valores morales y las normas sociales se derrumban, cuando el hombre busca para sí un soporte existencial.

Comúnmente, el hombre vive sin pensar mucho en el sentido de su existencia, ya que el ritmo exterior de la vida habitual le impone sus normas de juicio y de valor. Sin embargo, de vez en cuando le alcanza la angustia, la tristeza o el aburrimiento; se lamenta de que la realidad ha perdido su sentido, y que su vida le parece insípida y monótona. Este sentimiento de vacuidad no es propio sólo de los “elegidos” o de los experimentados en cuestiones metafísicas; el absurdo desolador puede acechar a cualquiera a la vuelta de una esquina y surgir con motivo de cualquier pequeño acontecimiento. El mismo Camus describe este “derrumbe de decoraciones” de modo siguiente: “Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la comida, el sueño, con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Sólo un día se alza el “por qué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro” (Camus, 1997: 22-23). Independen-

*Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.
Tel.: (7) 213 14 07.

dientemente de cuál sea la fuente de perplejidad, ésta nos descarrila y obliga a reflexionar sobre lo absurdo de las costumbres trilladas, la ausencia de las razones profundas para seguir viviendo, el sinsentido de las preocupaciones habituales, el carácter irrisorio de las agitaciones cotidianas y la inutilidad de los sufrimientos. La conciencia perpleja, alarmada por la vacuidad existencial, de salto llega a los eternos problemas metafísicos que son, al mismo tiempo, profundamente personales y que surgen, de uno u otro modo, ante cada uno de nosotros: ¿qué razones nos obligan a irnos por el camino de nuestro destino, de la cuna hasta la tumba, ejecutando con diligencia nuestras obligaciones cotidianas y con el sudor en la frente ganando el pan de cada día? ¿No sería más oportuno, en lugar de arrastrar hasta la tumba el peso de las preocupaciones, soltar todos los asuntos, ajustar las últimas cuentas con nosotros mismos y acercar la inexorable hora de la muerte?

I. La idea de lo absurdo

A la luz de estas consideraciones queda clara la afirmación que Camus plantea al inicio de *El mito de Sísifo*: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio” (*ibid.*: 13). Ante la idea de su propio no-ser, el hombre empieza a pensar sobre las razones de su ser. Sólo al confrontarse con la inutilidad de su vida vacía, el ser humano puede reconocer que, a pesar de la tentación del suicidio, la vida merece la pena de ser vivida. Desde el punto de vista del escritor francés, todos los razonamientos de aquél cuya mente se topó con la idea del suicidio deben fundamentar la opción a favor de la vida en las circunstancias en que su valor cesó de ser evidente y su sentido, por algunas causas, se evaporó. Para superar la desesperación es necesario contraponer a la desalentadora sensación de insolubilidad la conciencia firme y segura que viene de la profundidad del inconjurable dramatismo de la existencia humana. Camus quiere interceptar el camino de la desesperación fatal con una barrera moral: la barrera de la estoica orientación interior; él quisiera que la razón encuentre los argumentos contundentes a fin de rechazar la preferencia de la muerte ante los sufrimientos terrenales. El deseo profundo del espíritu humano es la exigencia de luci-

dez, pero esta nostalgia de claridad se topa con un mundo que no es razonable. Por lo tanto, el mundo como tal no contiene demanda ni ninguna justificación de nuestra conducta, y por ello resulta vano buscar en él la respuesta a la cuestión de nuestro destino: ¿con qué fin o para qué debemos vivir?

A veces sentimos cierto parentesco con la naturaleza; tenemos la ilusión de que ésta está destinada a nuestro goce estético, a la admiración de su belleza encantadora. Pero esta sensación es engañosa. Si la naturaleza nos parece familiar y bella es porque le depositamos nuestras emociones o le proyectamos nuestros hábitos y fantasías. Lo mismo ocurre con nuestra experiencia del tiempo, nos parece que es un medio favorable para la realización de nuestros planes y proyectos o para la perfección de nuestro ser. Pero más tarde o más temprano descubrimos, que el tiempo es nuestro peor enemigo y que, en lugar de desear el mañana, deberíamos rehusarlo. Esta rebelión es lo absurdo que alcanza su apogeo en nuestro presentimiento de la muerte; si el tiempo nos hor-

roriza es porque nos recuerda nuestro último destino. Existen muchos discursos consoladores en relación con las aventuras del alma después de que ésta “abandona” su substrato orgánico, pero si el cuerpo está muerto y ninguna bofetada es capaz de ofenderlo o indignarlo, significa que el alma también ha desaparecido. Esta verdad existencial, constituye, según Camus, el contenido del sentimiento absurdo. “Bajo la iluminación mortal de este destino aparece la inutilidad. Ninguna moral ni esfuerzo alguno pueden justificarse *a priori* ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición” (*ibid.*: 25).

Al mundo irracional se le contraponen la sed desenfundada de la claridad del ser humano que busca los argumentos a favor de su destino. “Es por el momento su único lazo. Une el uno al otro como sólo el odio puede unir a los seres” (*ibid.*: 31). Esta confrontación entre el espíritu que aspira a la claridad y el mundo en sí que no tiene nada que ver con los intereses humanos. Constituye, según Camus, el absurdo. Es decir, el absurdo nace de su confrontación mutua. Como el *cogito* de Descartes, el absurdo es la primera e innegable evidencia del espíritu pensante, mientras que el suicidio representa el eclipse de la lucidez, la reconciliación con la fatalidad del absurdo, su eliminación forzosa.

Es interesante observar semejanzas y diferencias entre la actitud hacia el suicidio de Ca-



mus y la de Cioran. Para el primero, morir voluntariamente es reconocer, aunque sea instintivamente, el carácter irrisorio de la vida carente de sentido, la insensatez de la agitación cotidiana y la inutilidad de los sufrimientos; para el segundo, el suicidio también trae consigo el sentimiento de una “liberación fulgurante” de lo absurdo de la vida. Pero, a diferencia de Camus, Cioran considera que el suicidio no es la huida pusilánime de la lucidez de la idea de lo absurdo, no es reconocimiento del derecho a morir sin la resistencia a los vaivenes de la vida, sino un litigio contra la muerte, la demostración de que uno puede ser mejor que ella. Antes de matarse, uno se dice: “Hasta ahora, incapaz de tomar una iniciativa, no tenía ninguna estima por mí mismo; ahora todo cambia: destruyéndome, destruyo del mismo golpe todas las razones que tenía para despreciarme, vuelvo a ganar confianza, soy alguien por siempre jamás” (Cioran, 1979: 61). Si para Camus el acto de suicidio es el acercamiento de lo que por sí mismo es inevitable, para Cioran, al contrario, “... la muerte no es necesariamente sentida como liberación; el suicidio libera siempre; es el *sumum*, es el pavroxismo de la salvación” (Camus, 1997: 62).

En opinión de Camus, el suicidio, tiene su propia lógica: si mi existencia carece de algún sentido me quito la vida. El reconocimiento de que la vida es absurda no significa que tengamos que superar este estado, ya que “vivir es hacer que viva lo absurdo” (*ibid.*: 64). Del hecho de pensar que nuestra existencia carece de sentido no se desprende que tengamos que ponerle fin, “por el contrario, [...] se la vivirá tanto mejor si no tiene sentido” (*ibid.*: 63).

De igual manera huye del absurdo el así llamado representante del “suicidio filosófico”, quien en sus discursos recurre a un “salto lógico” a través de las “paredes del absurdo”. Mientras que en el suicidio físico se elimina al sujeto que se interroga sobre el sentido de la vida, en el “suicidio metafísico” se sacrifica la lucidez del sujeto pensante: el lugar de la claridad se ocupa por la esperanza ilusoria, lo deseable se convierte en lo real, y se adscriben al mundo los atributos humanos: la sabiduría, el amor y la misericordia. Al estar convencido de que todo lo que se haga en los límites de este mundo es efímero, los representantes del “suicidio metafísico”, no osan afrontar sus consecuencias. Pero al igual que el suicidio, la esperanza religiosa tampoco es una respuesta adecuada a los desafíos de la conciencia de lo absurdo; al pretender sustituir el absurdo, la esperanza ilusoria reemplaza el mundo real por el mundo ficticio.

El pensador francés no pretende ser pionero en el descubrimiento del absurdo. Kierkegaard, Shestov y Jaspers son precursores de la “verdad” que trata la existencia hu-

mana como un absurdo, aunque faltó a todos ellos la osadía de ser consecuentes hasta el final, mantenerse al nivel de sus propias premisas. Por una parte, hicieron muchos esfuerzos por mostrar nuestros sentimientos de perdición irremediable y nuestro temor ante el espacio infinito del abismo del universo que, a pesar de las victorias de nuestra razón, se quedará inagotado. Sin embargo, en el fondo de la desesperación, cuando es reconocida la alienación total de la razón humana de la verdad absoluta y se vive la angustia de su exilio en el mundo silencioso, justamente en este momento Kierkegaard, Shestov y Jaspers empiezan a titubear y admiten la providencia del creador divino, cuya predestinación es incomprensible, pero cuya omnipresencia se declara existente fuera de cualquier duda y contrariamente a todos los argumentos a su favor. Pero, como advierte Camus, el postulado sobre el Ser trascendente y el sentido sobrehumano de la vida es sólo un subterfugio que no aporta nada nuevo a la conclusión religiosa. “Mediante un razonamiento singular, partiendo de lo absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y encuentran una razón para esperar en lo que les desgarnece” (*ibid.*: 42).

A la irracionalidad silenciosa de este mundo se agrega, subrepticamente, la voluntad dudosa y la tutela del creador trascendente. La fe y el sentido providencial, quemados en las llamas de la lógica de lo absurdo, se resucitan de las cenizas y exigen la crucifixión del intelecto. El equilibrio entre la irracionalidad del mundo y la rebeldía contra la nada es eliminado mediante un juego especulativo en el que la esperanza quimérica se eleva por encima de la relación entre el hombre y el mundo. Buscar lo verdadero no significa buscar lo deseable; es preferible vivir iluminado por el sentido de la realidad, por severa que sea, que alimentarse de ilusiones o resignarse a la mentira, por consoladora que pudiera ser.

Los representantes del “salto trascendental” exhortan a que el intelecto sacrifique su orgullo y se incline ante el misterio de la inmortalidad porque no quieren que nuestra inteligencia siga siendo clara. Ellos preguntan: ¿conserva la razón su poder y sus derechos frente la muerte, en ese límite que despidió al hombre de este mundo? Y responden que una conciencia razonable no podría soportar lo que le dice la muerte. De tal manera, la filosofía que proclamó a gritos su intrépida sagacidad termina con una ceguera temerosa: al sustituir sus propias quejas sobre el valle de lágrimas por la sabiduría trascendental, justifica este salto y se reconcilia con los sufrimientos terrenales. Ya que la causa de esta ceguera consiste en el temor a ir hasta sus últimas conse-

cuencias, el escritor francés está lleno de firmeza para superar esta cobardía, rechazar la tentación de recurrir a Dios para justificar lo imposible.

Desde tal punto de vista, ser consecuente hasta el fin significa guardar el equilibrio entre los dos abismos vertiginosos y tentadores y no permitir ser seducido por ninguno de ellos. “No sé si este mundo tiene un sentido que lo supera, pero sé que no conozco ese sentido y que, por el momento, me es imposible conocerlo... Y sé también que no puedo conciliar estas dos certidumbres: mi apetencia de absoluto y de unidad y la irreductibilidad de este mundo a un principio racional y razonable. ¿Qué otra verdad puedo reconocer sin mentir, sin hacer que intervenga una esperanza que no tengo y que no significa nada dentro de los límites de mi condición?” (*ibid.*: 61). En esta situación, lo único justificado para el pensamiento será mantener tensos dos principios opuestos: la obscuridad del mundo y nuestra aspiración a la claridad. “Al contrario de Eurídice, lo absurdo no muere sino cuando se le da la espalda. Una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es, por lo tanto, la rebelión. Es una confrontación perpetua del hombre con su propia oscuridad. Es exigencia de una transparencia imposible” (*ibid.*: 64).

El principio al cual Camus jura ser fiel es la confrontación entre el ser impenetrable en su oscuridad y la conciencia que trata de esclarecerlo; aunque de antemano sabe el inminente fracaso de su intento y, sin embargo, insiste en su aspiración de renovar esta confrontación. Del silencio indiferente del ser no hay que huir o esconderse: la cualidad del hombre rebelde consiste en su inconformidad con las circunstancias adversas, en su rechazo a la alianza con la moral de la renuncia, en su aspiración temeraria de vivir a pesar de todos los infortunios de su destino. Si el suicidio es una capitulación ante lo desconocido, la rebelión es un esfuerzo constante, un intento por agotar todo y agotarse antes de morir. Aunque Camus rechaza el suicidio por motivos lógicos, se da cuenta de que en estas cuestiones los argumentos de la razón no valen mucho. Aquí es importante amortiguar o, si es posible, eliminar las tendencias anímicas inconscientes que ceden ante las tentaciones funestas. Éstas aparecen como desesperación frente al fracaso de un doble desafío: ante la oscuridad del mundo y ante la búsqueda de la inmortalidad. Al analizar este fracaso puede verse que el peligro se esconde en vanas esperanzas que al principio atraen, pero luego, cuando se reconoce su carácter utópico e ilusorio, engendran un fuerte dolor. Y esto siempre va a continuar, dice Camus, si la inteligencia humana parte de la premisa de que el ser, en sus raíces metafísicas, está ordenado y su curso, al fin y al cabo, es “racional”.

El alimento para tal esperanza no está excluido, como tampoco lo está la amargura de la desesperación; es posible prevenirlos sólo de un modo: erradicar las falsas esperanzas en el triunfo de la revelación o en el progreso de la razón mundial. Para el pensador francés, es necesario acabar con el utopismo en todas sus formas históricas: tanto las místico-providenciales –todo va mejor en este mundo, que es el mejor de los posibles– como las metafísico-filosóficas –todo lo real es racional. Por paradójico que parezca, la privación de la esperanza y del porvenir significan un ensanchamiento en la disponibilidad del hombre. Camus advierte contra una confusión apresurada entre la desesperación y la tragedia: si la primera lleva a la quiebra espiritual, la segunda “puede decidirse a aceptar la vida en semejante universo y sacar de él sus fuerzas, su negación a esperar y el testimonio obstinado de una vida sin consuelo” (*ibid.*: 70).

Según tal actitud, soportar los golpes de la suerte no significa reconciliarse con ésta. El espíritu puede ser aniquilado sólo por la desesperación que inevitablemente nos lleva a la peor sumisión, pero el espíritu tiene materias más positivas que la autonegación o la autohumillación; en breve, un clavo saca a otro clavo: la ausencia de la esperanza sirve como una especie de medicina contra la desesperación. Además, la disposición a lo peor no excluye, sino presupone disfrutar la vida en el presente. Cuando el hombre abraza la confianza en una remuneración en el más allá, se inclina a menospreciar las posibilidades de la alegría terrenal. A diferencia de la confianza religiosa que trata de inventar algo que es *mejor que la misma vida*, la conciencia finita se encamina hacia la construcción de *una vida mejor aquí y ahora*. La vivencia del absurdo se aleja del ajetreo sobre el “sentido” en el más allá y agudiza la sensibilidad del hombre, lo abre en cada instante a todas las sensaciones que lleva consigo. El único valor inherente a la conciencia absurda resulta, pues, la lucidez y la plenitud de las vivencias.

Según Camus, antes del encuentro con lo absurdo, el hombre vive sumergido en el afán de alcanzar sus objetivos, se preocupa por su futuro y trata de justificar sus actos. Le parece que podría darle un sentido a su vida si ocupa algún oficio en la sociedad, si se afilia a una institución o se incorpora en una empresa. Cuando alguien ejecuta algún rol social como, por ejemplo, el de padre de familia, ingeniero, conductor de pueblos o supernumerario de correos, cree en la posibilidad de su libre elección, pero ello no es del todo cierto. Sólo el hombre que tiene la conciencia de lo absurdo comprende que antes no era un ser verdaderamente libre; era un esclavo del fantasma del futuro, un dignatario de la esperanza, un funcionario de su oficio. Al adquirir la

experiencia de lo absurdo, el ser humano empieza a comprender que todos estos objetivos y justificaciones no poseen ningún sentido absoluto y que él, como un ser mortal, no se reduce a sus funciones sociales, por importantes que parezcan. Este sentimiento de independencia “no extiende un cheque sobre la eternidad. Pero reemplaza a las ilusiones de la *libertad*, todas las cuales terminaban con la muerte. La divina disponibilidad del condenado a muerte ante el que se abren las puertas de la prisión cierta madrugada, ese increíble desinterés por todo, salvo por la llama pura de la vida, ponen de manifiesto que la muerte y lo absurdo son los principios de la única libertad razonable: la que un corazón humano puede sentir y vivir” (*ibid.*: 69-70).

Si para la conciencia de lo absurdo no hay mañana, entonces la auténtica dimensión temporal para ella es el presente. De hecho, el presente no es sino una sucesión de instantes y, por consiguiente, el hombre debe extender cuanto le sea posible el campo de su experiencia, lo que significa “estar frente al mundo con la mayor frecuencia posible” (*ibid.*: 72). Esta afirmación presupone, a su vez, que lo esencial en la vida no es su profundidad, intensidad, pasión o sacrificio a favor de altos ideales, sino su duración. La conciencia de lo absurdo, que lleva consigo la visión constante de la muerte, nos devuelve a la vida. El hombre de la conciencia de lo absurdo, por definición, no va a derrochar su tiempo en futilidades, no va a ser esclavo de un campo privilegiado de sus experiencias, sino va a ser “coleccionador del mayor número posible de ellas” (Luppé, 1970: 32). *Vivir lo más posible*, he aquí un lema de la conciencia de lo absurdo; ninguna calidad del contenido vital puede, según esta lógica, sustituir la cantidad de años vividos a condición de que éstos sean lúcidos. El hombre vive amargamente en los sucesos que le niegan, pues cada día vuelve a comenzar pese a todas sus ilusiones y contra todas sus esperanzas.

Cuando Camus quiere expresar lo que entiende bajo el estilo absurdo de la vida, perfila una serie de máscaras alegóricas: Don Juan, el Actor, el Conquistador, el Artista. A todas ellas, según el escritor francés, les es propio un fraccionamiento mosaico, una intermitencia en el cambio de las aspiraciones y autoafirmaciones (en el gozo amoroso, en la gloria frágil, en las victorias conquistadas, en las obras creadas) que mañana resultarán percederas. La insatisfacción les induce a apresurarse al encuentro con otras aventuras del cuerpo o del espíritu, que a su vez son inseguras, inestables y están destinadas al olvido. Cada una de sus hazañas representa, en esencia, un intento de rivalizar inconscientemente con el mismo Creador, tomar y arrojarse en el goce agudo (en el papel, en el éxito, en la obra) algo significativo y, de esta manera, otorgarle un sentido a su propia existencia.

Aquí, lo que vale es el esfuerzo que es el fin en sí y nada más. Hasta la mejor obra creativa está destinada, más tarde o temprano, a desaparecer en la neblina del tiempo. Y sin embargo, el artista, con toda abnegación heroica, dedica su fuerza, maestría y energía al trabajo que va a ser destruido, y por lo tanto, “quizá, la gran obra de arte tiene menos importancia en sí misma que en la prueba que exige a un hombre” (Camus, 1997: 125). Es la misma prueba que está predestinada a Sísifo: “trabajar y crear «para nada», esculpir en arcilla, saber que la propia creación no tiene porvenir, ver la propia obra destruida en un día teniendo conciencia de que, eso no tiene más importancia que construir para los siglos, es la sabiduría difícil que autoriza el pensamiento absurdo” (*ibid.*: 123). Los que pasaron a través de esta prueba atestiguan la dignidad del hombre, su resistencia encarnizada contra la fragilidad de sí mismo y la rebelión tenaz contra el carácter perecedero de su obra. El ejercicio en esta ascesis representa una “escuela de la paciencia y lucidez” para los que se atreven a visitarla, y para los que observan manteniéndose al margen lo que ahí sucede.

Todo el discurso sobre el absurdo se resume en el mito de Sísifo. Según la leyenda griega, los dioses crueles castigaron a Sísifo condenándolo a un penoso suplicio: tenía que rodar sin cesar una enorme piedra hasta la cima de una montaña, pero cada vez que alcanzaba la meta, la roca volvía a caer por su propio peso, y él tenía que empezar su “trabajo” de nuevo. Al descender al pie de la montaña, “el proletario de los dioses, impotente y rebelde” no gemía ni pedía gracia. Despreciaba a sus verdugos, pero no tenía la fuerza para escapar de su castigo y no abrigaba ninguna ilusión de que la piedra finalmente pudiera ser colocada en la cima. Sísifo convirtió su absurda labor en la acusación contra el espíritu maligno de sus jueces y, por lo tanto, en la demostración del poderío de su espíritu insumiso, en su victoria moral. “...Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas[...] Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil[...] El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginar a Sísifo dichoso” (*ibid.*: 133).

En este punto no estamos de acuerdo con Camus: bautizar el castigo con la dicha no significa todavía alcanzar un estado feliz. Podría reconocerse que el Sísifo camusiano experimenta la satisfacción de orgullo del encarcelado que logró sobreponerse por encima de sus carceleros, quienes pusieron el candado en su cuerpo, pero no lograron quebrantar su espíritu. Sísifo está convencido de que “no hay destino que no se vence con el desprecio” (*ibid.*: 131), pero el desprecio por sí mismo no destruye las paredes de mazmorra ni trae al preso una libertad real. Camus es más preciso cuando



afirma que el infierno del presente es el reino verdadero del preso que no tiene la esperanza de liberarse de su piedra; el infierno, con sus torturas y sin salida, nunca ha sido un lugar donde reine la felicidad. Y esto es así ahí donde la dicha de vivir no está vinculada con el sentido de la vida y por eso es deficiente, decadente, aunque se esfuercen en demostrar lo contrario.

Según el escritor francés, en el mundo del absurdo lo más importante es depositar toda la pasión, habilidad y energía en la empresa que se está gestando hoy, aunque el gestor se dé cuenta de que quizá mañana su “trabajo de Sísifo” no tendrá ninguna justificación ni ningún sentido. En el mejor de los casos, el hombre puede satisfacerse con “como si”, como si tuviese un sentido, que es un esfuerzo suficiente y a la vez vano para superar su situación absurda. Este “como si la vida tuviese un sentido” que estimula al ser mortal a continuar su trabajo y afrontar sus desdichas, representa un consuelo ante el absurdo del no-ser que acecha su futuro. El sentido que ilumina la actividad del hombre en el presente, es una corta tregua en un movimiento incesante al encuentro con su final inminente y quizá pudiera llamarle “felicidad”. El portador de esta felicidad, posee la conciencia de lo absurdo, es quien descubrió que hay una gran diferencia entre morir mañana o dentro de veinte años. El reconocimiento de lo absurdo, hasta cierto grado, le resulta útil, porque templó su espíritu y lo libera de diferentes prejuicios consoladores. Desde luego, la carga de existir a veces le pesa como la gran roca que agobia el cuerpo de Sísifo, pero este peso no le agota su deseo de existir, pues el proletario de los dioses no olvida que esta existencia es la única que hay, y después no habrá nada. Si tal hombre, de vez en cuando, echa su mirada al futuro y observa los alrededores de su porvenir, lo hace no para elaborar sus metas o ideales. La tarea principal de

su orientación en el tiempo reside en considerar algunas de las tendencias futuras, pero no tomarlas como finalidades, sino como componentes de situación, porque cualquier acción, por exitosa que parezca a primera vista, es sólo un paso más al encuentro con lo inminente. Según el portador de este tipo de la conciencia estoica, la existencia sin esperanza es preferible que las vanas ilusiones en el más allá o las cobardes desesperaciones de los suicidas.

El mito de Sísifo ofrece una descripción de lo absurdo que, sin embargo, pone el veto sobre el suicidio, y no dice nada en relación con la prohibición de matar a los demás. La rebelión del hombre de conciencia de lo absurdo está dirigida en contra de su destino inminente, la cual le impone dos salidas irrelevantes: el salto trascendental o el ajuste de cuentas consigo mismo. Pero en *El mito de Sísifo* está ausente la base valorativa para el establecimiento de las relaciones con los demás. En efecto, imaginemos un experimento, partiendo de las mismas premisas que se establecen en esta obra, supongamos que el condenado, contrariamente al veredicto de sus jueces divinos, logra romper sus cadenas y regresa al valle donde habitan sus compatriotas. Antes su vida era monótona y difícil, pero, por lo menos, su contenido era claro y de antemano previsto, ya que no tenía otra opción que el suicidio. Pero ahora se abren muchos caminos a Sísifo, y sólo él tendrá que elegir cómo vivir con sus semejantes. Desgraciadamente, Camus suministró a “su” Sísifo con pocos instrumentos morales para coexistir con sus congéneres. Sísifo comienza a buscar en su experiencia anterior algunas recetas de la vida social, pero su conciencia produce sólo una serie de los aforismos poco consoladores y prácticamente inútiles para la coexistencia común: nada tiene sentido, por consiguiente, todo está permitido. Aunque esta consigna de Iván Karamazov no le inspira entusiasmo, sino tristeza y amargura, esto no cambia el asunto. Debajo del cielo callado, donde reina el caos y la irracionalidad, no existe ninguna escala de valores, porque no existe ninguna substancia que pudiera sustentarla; por lo tanto, cualquier elección está justificada a condición de que quien la tome se dé cuenta de esta carencia ontológica. Desde luego, el que “todo está permitido, no significa que nada esté prohibido”. A diferencia de Iván, Camus “no recomienda el crimen, eso sería pueril, pero restituye al remordimiento su inutilidad” (*ibid.*: 78). La experiencia del pasado no da ningún apoyo para un juicio valorativo (del bien y del mal); el futuro tampoco propone ningún ideal; lo único que vale, desde tal punto de vista, es utilizar plenamente cada instante en el presente, sentir intensamente la propia vida y tener todas las experiencias posibles.

II. El concepto de la rebelión

En *El mito de Sísifo* la rebelión contra el creador celestial resulta más importante que la relación del hombre con el hombre. Podemos constatar que Sísifo está demasiado preocupado por el cielo callado y por lo absurdo de la vida, lo cual no le permite reflexionar sobre la pertinencia de establecer lazos con sus congéneres. Más tarde, Camus, en su trabajo *El hombre rebelde*, evaluó críticamente la ausencia de un criterio preciso que permitiera valorar el bien y el mal en su ensayo temprano, por lo que, en su opinión, ese trabajo está preñado de una justificación del inmoralismo. “El sentimiento de lo absurdo, cuando se pretende ante todo extraer de él una regla de acción, hace al asesinato por lo menos indiferente y, por consiguiente, posible. Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y no podemos afirmar valor alguno, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene ni deja de tener razón. Se pueden atizar los crematorios como puede uno dedicarse al cuidado de los leprosos. Maldad y virtud son azar o capricho” (Camus, 1989: 11).

La autoevaluación, como vemos, es muy severa, pero honesta. Precisamente esta rigurosidad obliga a suprimir la sospecha de que Camus trató de introducir en sus ideas de juventud algo que le era ajeno. Pero la misma razón da la premisa para afirmar que entre *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde* existe una indudable continuidad cuya base está en la negación de Sísifo a entregarse a la “conmiseración de la desesperación”, en su firme intención a seguir viviendo contrariamente a la pérdida de los fundamentos en que se apoya el sentido de su vida. Además, del mismo hecho que el suicidio se rechaza y la vida se proclama como un bien e, incluso, como un deber para ser vivida hasta la llegada de la hora final, se deriva la prohibición del asesinato. “No se puede dar coherencia al asesinato si se le niega al suicidio” (*ibid.*: 13), lo cual es lógico, así como existe su razón en deducir de la disposición al suicidio la inclinación de matar a otro. Cioran sostiene que “alguien completamente bueno nunca se resolverá a quitarse la vida. Esta proeza exige un fondo –o restos– de crueldad. El que se mata hubiera podido, en ciertas condiciones, matar: suicidio y asesinato son de la misma familia” (Cioran, 1979: 74). Camus comparte esta lógica sólo a la inversa: si se niegan razones al suicidio, no es posible dárselas al asesinato; de este postulado se desprende que existen algunos criterios morales para la elección entre lo deseable y lo indeseable, lo permitido y lo prohibido, lo preferido y lo reprobado.

Los breves argumentos a favor de la necesidad de esclarecer estas ocultas disposiciones morales están contenidos en el prefacio sobre la rebelión en *El hombre rebelde*. Para presentar la rebelión de manera más sencilla y evidente, antes de tratarla

en sus diferentes acepciones existenciales, históricas, culturales y creativas, Camus reduce su esencia a la relación entre el esclavo y su amo. Cuando el oprimido se atreve a rebelarse contra la opresión de su patrón, se establecen ciertos límites más allá de los cuales él ya no puede soportar las arbitrariedades y humillaciones. En el desafío se proclama que existe “algo” dentro de él con que se identifica por entero y contra el cual prohíbe cualquier atentado; por eso, en la rebelión del esclavo se contienen al mismo tiempo dos actitudes: “sí” y “no”. Aquello a lo que se dirige su “sí” no es un bien exclusivamente individual, es algo superindividual, puesto que el esclavo lo defiende con toda su abnegación. Para el rebelde ese “algo” vale más que su propia vida, ya que en su rebeldía tiene riesgo de perderla. En la rebelión, ese “algo” se eleva al rango de derecho inalienable que pertenece tanto al alzado como a sus semejantes, incluso al amo que le insulta y oprime; ese “algo” es la dignidad propia de todo el género humano, el espacio común donde se encuentran las mejores cualidades que poseen los seres humanos.

En la rebelión del esclavo, por encima de cualquiera discordia y rivalidad, se revela una solidaridad omniabarcadora que Camus denomina “naturaleza humana”. Si se le asumiera como una premisa de la moral o como un “valor preexistente a toda acción”, entonces, ésta obtendría su vector y dirección. Consideramos que no creemos en nada, resistimos aceptar el último fundamento suprasensible del sentido de nuestra vida y afirmamos que todo es un absurdo. Pero la misma consideración de que no existe ningún soporte transcendental, la misma protesta en contra del absurdo, es un hecho innegable. Así como para Descartes del hecho de la duda se deriva la existencia del sujeto de la duda, para Camus del hecho de la protesta contra el absurdo se desprende la evidencia de la rebelión: “yo me rebelo, luego soy”. Pero a diferencia del *cogito* de Descartes, que finalmente remonta al Ser divino como su fundamento, la rebelión, que constituye el atributo de la *naturaleza humana*, carece del soporte externo en la racionalidad y en el orden del mundo; no tiene premisa y, por lo tanto, es la última raíz para la consagración y legitimación de la conducta de los seres humanos. De aquí en adelante, la base primordial para la justificación de las reglas y acciones no se buscará en la armonía del universo, en el orden cósmico o en el curso benéfico de la historia. Lo sagrado no habita ni más allá ni alrededor de la historia donde se mueve la contingencia y el caos; lo sagrado, dice Camus, se encuentra muy cerca, mucho más cerca que todas las verdades divinas o históricas: radica en el mismo ser humano; lo sagrado es un atributo antropológico diluido en cada hombre. De este modo, el humanismo se resucita de las cenizas del sentido

ontológico quemado en *El mito de Sísifo*, pero se restablece sin los soportes transmundanos o históricos que lo apoyaron en las doctrinas religiosas e historicistas. Aunque el pensador francés, niega el sentido absoluto, sin embargo, afirma que hay algo en este mundo que tiene algún sentido y es precisamente el hombre, porque sólo él lo reivindica y lo exige.

La rebelión misma contra el destino final, contra el absurdo de la nada que inminentemente nos espera, es nuestra primera manifestación de solidaridad. La rebelión adquiere un carácter metafísico cuando se pone en tela de juicio todo el ser. La causa de este motín universal es la negativa del hombre a reconocer su muerte, ya que ésta constituye el índice principal del desorden y la injusticia que reinan en el mundo. Por lo tanto, la rebelión reivindica el orden y la justicia o, por lo menos, un sentido que ayudaría a comprender por qué y para qué todo lo vivo está organizado de tal manera que, tarde o temprano, está destinado a perecer. En toda rebelión está presente la idea de lo debido y lo deseable, por vaga y confusa que parezca; a la injusticia y el caos en el mundo, en donde a todos nos acecha la muerte, se contrapone la justicia del ser humano que adscribe un derecho y un valor supremo tanto a su vida como a la de los otros.

Desde el origen de la civilización hasta hoy la mayoría de los pensadores consideran que el mundo es producto del creador trascendental. Por eso, la rebelión metafísica ha sido un sacrilegio furioso y una indignación del hombre orgulloso engañado en su fe a lo sagrado y a lo justo. No obstante, esta confrontación no podía durar eternamente: al fin y al cabo, el Patrón providencial del universo fue derrocado de su trono celestial y condenado a muerte. La sublevación contra el creador es una “revolución metafísica” que proclama “el imperio del hombre” sin Dios. Pero en esta frontera, según Camus, sucedió una pérdida fatal: la destrucción del “faro extratemporal e indestructible” que iluminaba el camino de la nave de la humanidad entre los arrecifes y escollos de la inmoralidad, y le ayudaba a distinguir entre el bien y el mal, no se acompañó de la elaboración de otro indicador confiable de los valores; ello condujo al reconocimiento que todo está permitido, al rechazo de aceptar alguna ley, salvo la que el rebelde pone a su propia voluntad. Llegó la época de la arbitrariedad y adoración de sí mismo. La “revolución metafísica” (a diferencia de la “rebelión metafísica”), a nombre de la justicia común de todos los oprimidos y dolientes, nos arroja el desafío, pero, a la vez, nos estimula a afirmar nuestra justicia individual en guisa de la única verdad posible. En tal actitud, los otros se perciben como ajenos y no como próximos, no como representantes del mismo género, sino portadores de otra “esencia”. Al caer en lo desmesurado, los rebeldes de

ayer se convierten en autócratas arbitrarios y pisotean los mismos altares en aras de los cuales combatieron contra el mundo viejo, esto es, en aras del derecho de cada cual a vivir y gozar de la felicidad según se entienda. El apocalipsis exterminador es la paga por el olvido de las lecciones de la rebelión que, por su esencia, no es un movimiento arbitrario, sino una preocupación por la liberación de la muerte de todos y la reverencia ante la “naturaleza humana” encarnada en cada uno de nosotros.

El punto decisivo en la historia de las ideas de Occidente, en donde la rebelión metafísica alcanzó plena transparencia y se dirigió a la caída, está marcado, según Camus, por Friedrich Nietzsche quien, al describir la rebeldía del pensamiento nihilista, lo aprobó y se convirtió en su profeta, en el demonio-tentador para todos los immoralistas filosóficos posteriores, entre los cuales, por algún tiempo, se encontró el propio Camus. El mérito del pensador francés en la disputa sobre la responsabilidad intelectual que tuvo Nietzsche en la seducción de muchas mentes y en la preparación espiritual para la llegada del fascismo, consiste en el destronamiento de algunas ideas antihumanistas de su ídolo de juventud.

En efecto, no es sorprendente que en *El hombre rebelde* la trayectoria vital del pensador alemán se interpreta con cierta dosis de condolencia, como un gólgota del intelecto expiado por su locura. Desde el punto de vista de Camus, toda la desgracia de Nietzsche consiste en una clarividencia fina propia de un especialista en diagnósticos; él no inventó ni cometió el “asesinato de Dios”, sino simplemente encontró a un Dios ya “muerto” en las almas de sus contemporáneos y se atrevió a anunciar este hecho en voz alta. Para Nietzsche, el mundo se encuentra en un devenir incesante y marcha sin finalidad alguna; carente de la voluntad divina es fortuito y, en esencia, es una “corriente vital” que no tiene racionalidad. Entonces, ¿cómo, en medio de este caos, encontrar el fundamento de los valores para enjuiciar los acontecimientos del mundo y calificarlos según los criterios del bien y del mal? Éstos necesitan ser justificados, pero el fundamento para tal operación ya no existe; todos los juicios de valor acerca de un mundo apoyado en Dios llevan finalmente a calumniar la vida. El pensador alemán se declara en guerra contra la moral tradicional, ya que la considera una especie de la inmoralidad que suprime o frena los instintos vitales. Hasta ve al mismo Cristo como un immoralista disfrazado y considera al cristianismo una tergiversación de los legados verdaderos de su fundador. Nietzsche, desde el momento en que proclama que el universo no dispone de ningún objetivo, propone que se admita su inocencia y se glorifique la fatalidad. El destino es más adorable en tanto sea más cruel e implacable.

Así pues, comienza no sólo la desgracia, sino la culpa del cantante de Dioniso y Zaratustra: al elogiar el *amor fati*, bendice el engaño y sufrimiento, la explotación y el asesinato. Surgida como la lucha contra la injusticia, la rebelión termina con la traición de sus propios principios. La sangrienta culminación con que se corona la filosofía nietzscheana, ¿es casual o es inherente a la esencia de las ideas de su autor? ¿No podían encontrar los asesinos en Nietzsche sus pretextos? Según Camus, lo esencial del descubrimiento del filósofo alemán “consiste en decir que si la ley eterna no es la libertad, la ausencia de ley lo es todavía menos. Si nada es verdad, si el mundo carece de regla, nada está prohibido; para prohibir una acción se necesita, en efecto, un valor y una finalidad. Pero, al mismo tiempo, nada está autorizado; se necesitan también un valor y una finalidad para elegir otra acción. La dominación absoluta de la ley no es la libertad, pero tampoco la absoluta disponibilidad. La suma de todos los posibles no forma la libertad, pero lo imposible es esclavitud. También el caos es una servidumbre” (*ibid.*: 86). Al encontrarse en esta encrucijada, a Nietzsche no le queda otra opción que elevar al culto el juego desordenado de los elementos cósmicos, elogiar los instintos desenfrenados, la voluntad al poderío y la fuerza brutal que subyuga a los débiles. Con esta base se engendra la idea del “superhombre” y de la “bestia rubia”. La llegada de este “Mesías” aciago, que está por encima del bien y del mal y que ignora cualquiera debilidad misericordiosa, se proclama como una tarea inmediata; y su realización justifica todos los sacrificios. “Cuando los fines son grandes”, aduce Camus a las palabras de Nietzsche, “la humanidad utiliza otra medida y no juzga ya el crimen como tal, aunque emplee los medios más espantosos” (*ibid.*: 93). Después de estas frases no hay que sorprenderse de que, a pesar de toda la diferencia entre el aristócrata del espíritu rebelde y los ideólogos fascistas de tipo Rosenberg, “el movimiento mismo que termina en Nietzsche y que lo lleva tiene sus leyes y su lógica que, quizá, explican el sangriento disfraz con que se ha revestido su filosofía” (*ibid.*: 92). Los defectos de las ideas nietzscheanas no se explican sólo mediante la tergiversación hecha por sus seguidores históricos, sino por la traición de la rebelión metafísica a sus premisas iniciales, pues no toda rebelión lleva siempre al rebelde más allá de la simple negación.

Se ha mencionado que, para Camus, la rebelión es uno de los atributos de la naturaleza humana; es una especie de esencia que precede a la existencia. Con esta tesis, dirige sus dardos críticos en contra del autor de *El existencialismo es un humanismo*. Para Camus, la tesis de Sartre, según la cual la existencia precede a la esencia, es una paradoja; el juego intelectual no es tan inocente como parece a prime-

ra vista. Desde luego, la esencia no existe sin devenir, puesto que la existencia es la condición necesaria de su autorealización. Sin embargo, no se puede reducir el ser a la pura existencia. Lo que deviene contiene en sí algo, un principio que se desenvuelve en el proceso de su encarnación en la existencia. La esencia ya está dada en cualquier existir que deviene en calidad de la posibilidad, germen, premisa y no en guisa de un resultado que se forma por sí mismo en un proceso puro. Sin la esencia la existencia es vacía; es una carencia de la cual no se puede deducir si deviene o no, ya que sólo “algo” es capaz de desenvolver sus potencialidades. Lo que deviene siempre no podrá ser, pues es necesario un comienzo. El hombre es el único que niega ser lo que es; es un ente capaz de crear lo que no ha sido y crearse a sí mismo. Y sin embargo, la existencia humana posee una esencia, esto es, la *naturaleza* que precede a su existir individual y constituye su característica genérica.

La naturaleza está presente en todas las manifestaciones y transformaciones del ser humano, y le obliga a tomarla en consideración en cada uno de sus actos, por libres que sean. Esta naturaleza no tiene nada que ver con la esencia trascendental; es enteramente terrenal y, según Camus, puede servir como un obstáculo eficaz en contra de la propensión de la moral irreligiosa hacia el nihilismo con su tesis “todo está permitido”. La naturaleza humana es piedra angular del humanismo sin Dios; es una especie de santuario laico en el cual la incredulidad adquiere su fundamento antropológico. Al mismo tiempo, previene el peligro de la transformación de la rebelión en un crimen. El esclavo se alza contra su servidumbre, pero lucha no sólo por su propia libertad y dignidad, sino también por la libertad y dignidad de los demás; su lucha es “un espacio común en el cual todos los hombres, incluso el que le insulta y le oprime, tiene una comunidad preparada” (*ibid.*: 24). Camus no niega que la rebelión pueda ser movida por causas de resentimiento y envidia, pero en su esencia siempre yace la solidaridad; si se negara, se perdería la rebelión. “Para ser, el hombre debe sublevarse, pero su rebelión debe respetar el límite que ella descubre en sí misma, allí donde los hombres, al unirse, comienzan a ser” (*ibid.*: 30).

No es difícil ver que la rebelión lleva en sí un principio de medida basada en la prohibición de hacer daño a la naturaleza humana, la cual es un valor supremo. La norma de conducta que establece los límites de lo permitido debe ser el “no matarás”. Otra cosa es que, en la realidad, la gente frecuentemente se comporta con sus “hermanos” de la naturaleza humana como violadores y asesinos; pero la no-violencia de la víctima, en lugar de la pelea con el

violador, puede significar el consentimiento involuntario para el sacrificio de su propia vida y la de los demás, es decir, ser complaciente con el crimen dirigido en contra de la naturaleza humana. Esto quiere decir que, a veces, surgen situaciones en las que el principio misericordioso “no matarás” se tiene que dejar de lado para reprimir la violencia del violador. En este caso, el límite puesto por la “naturaleza humana” será infringido; de hecho, no existe una justificación adecuada para el asesinato que se comete en aras de defensa propia contra la violencia. La auto-defensa está obligada, para poner fin al alud de las matanzas, a presentarse como excepción, y el rebelde que recurre a ella tiene que aceptar su propia muerte. “Así como el rebelde considera al asesinato como límite al que, si llega, debe consagrarlo muriendo, así también la violencia no puede ser sino un límite extremo que se opone a otra violencia...” (*ibid.*: 324). Es decir, existe sólo una manera de reconciliarse con el asesinato: aceptar voluntariamente la propia muerte. Quien mata debe morir para dejar claro que el asesinato en la norma es imposible; precisamente de este modo actuó el revolucionario ruso Serguei Kaliayev rehusando, después del atentado contra el gran príncipe, el indulto que le propusieron y eligiendo, de hecho voluntariamente, la pena de muerte. El “no matarás” bíblico no se excluye, sino se complementa, en caso extremo, como exclusión que confirma la regla.

Conclusiones

Finalmente, conviene subrayar que tanto en *El mito de Sísifo* como en *El hombre rebelde* se encuentran algunos principios que constituyen el fundamento sobre el cual se construye el edificio del humanismo trágico de Camus. El hombre es un ser mortal; no existe la existencia más allá, y por eso su vida tiene un valor superior e insustituible. La vida, en esencia, es la rebelión contra el destino mortal, es una lucha contra la lógica capituladora que justifica el suicidio. La apasionada discusión del rebelde con un suicida en potencia (eje central de *El mito de Sísifo*) se basa en la premisa de que la conciencia aguda de la muerte es también una conciencia aguda de la individualidad; dicho de otro modo, es la comprensión de que con el fin de la vida se pierde algo que antes no existía y que nunca volverá a existir.

El postulado originario de Camus puede expresarse en la siguiente forma: la vida es una acción sin esperanza de éxito. Sin embargo –y en esto consiste la paradoja existencial–, el rebelde contra la muerte reniega de todas las indicaciones que le propone el pronóstico racional de la condición humana. Ante el abismo de su fin inminente, el

hombre de la conciencia de lo absurdo descubre todo el dramatismo absoluto y las tinieblas de su propia suerte, pero no se humilla hasta llegar a las ilusorias esperanzas en el más allá, ni a la cobarde desesperación de los suicidas. Este hombre entiende tanto la lógica de los suicidas, quienes ajustan las últimas cuentas consigo mismos por motivos racionales, como la razón de las exhortaciones de los “paladines” de la inmortalidad, pero reiteradamente se opone a aceptar sus “argumentos”. Para el hombre de la conciencia de lo absurdo, en la lógica de ambas partes (a pesar de todas sus divergencias) se encuentra la misma premisa: el hombre vive sólo porque encuentra en su existencia una sanción que la justifica. Si no hubiera tal sanción –trascendental o histórica– la vida no valdría la pena de ser vivida. Según Camus, ni el suicidio ni el salto trascendental son soluciones adecuadas ante el pensamiento claro de que todos los nacidos van a morir; son, en esencia, formas distintas del renunciamento.

Así como el hombre de la conciencia de lo absurdo entiende que nunca alcanzará la realización del sentido absoluto, el hombre rebelde sabe que mediante la revolución nunca llevará a cabo las metas utópicas de la eterna justicia y libertad. Camus no niega que existan algunos rebeldes que quieran morir y otros que quieran hacer morir, aunque, en esencia, ambos son personas frustradas, ya que prefieren la “injusticia generalizada a una justicia mutilada”, es decir, transforman la indignación contra la injusticia en una furia obsesionada por el autosacrificio o por el exterminio del enemigo.

Si el revolucionario fuera al mismo tiempo un rebelde, ya no sería revolucionario sin más, sino un hombre quien pone de manifiesto la medida y el límite cuya base es la naturaleza humana común para todos. Si para erradicar la explotación y la injusticia el revolucionario recurre al asesinato, entonces “no tiene sino una manera de reconciliarse con su acto homicida: ... aceptar su propia muerte y el sacrificio. Mata y muere para que sea evidente que el asesinato es imposible” (*ibid.*: 314). Para Camus, la rebelión representa una especie de conciencia avergonzada que se basa en la solidaridad entre los seres humanos. El portador de esta conciencia –el hombre rebelde– siente que esta solidaridad será mermada si se cometen fechorías en su presencia y él no hace nada por impedir las. Él no podría ser indiferente cuando observa que pisotean su dignidad o cuando es testigo del sufrimiento injusto del otro. Su conciencia moral siempre contiene una actitud o más bien una interpretación involuntaria (que en ocasiones contradice nuestra intención racional) de lo percibido: la condena inmediata y a veces irreflexiva de los actos injustos. Veo lo

que hace un fulano e, instantáneamente, surge dentro de mí una inexplicable antipatía hacia él; esta primera impresión frecuentemente contiene cierta convicción emparentada, por su firmeza, con el carácter categórico de las evidencias cognitivas. El peligro que amenaza a nuestro bienestar o a nuestra vida pudiera silenciar o disfrazar nuestro juicio, pero la fuerza de la evidencia va a convencernos obstinadamente de esta verdad.

El rechazo a la injusticia, a la violencia y al escarnio a menudo supera nuestra voluntad racional, puesto que ninguna razón que dicte el sentimiento de seguridad o de provecho propio puede eliminar la conciencia de indignación y de acción basada en ésta. La protesta contra la injusticia, explotación y opresión constituye el contenido auténtico del desafío de la conciencia del hombre rebelde; por otra parte, él nada teme tanto como hallarse, en el examen de sí mismo, como alguien despreciable y hace todo lo posible para evitar que los bajos motivos ejerzan alguna influencia

en su conducta. En su lucha, está dispuesto a recuperar los valores pisoteados de la justicia y la libertad, aunque sabe que el reino divino no existe y no puede ser implantado en este mundo; sin embargo, lucha sin escatimar sus esfuerzos por el reconocimiento de su dignidad y la de los demás. 🏴‍☠️

BIBLIOGRAFÍA



Camus, A.

____ (1989). *El hombre rebelde*. Alianza, Madrid.

____ (1997). *El mito de Sísifo*. Losada, Buenos Aires.

Gioran, E. (1979). *El aciago demiurgo*. Taurus, Madrid.

Luppé, R. (1970). *Camus*. Fontanella, Barcelona.