



Para una ontología de la rebelión

Antonio D. Casares Serrano

Universidad de Alicante

En el Cincuentenario de la Muerte de un Hombre Rebelde: Albert Camus (1913-1960)

¿A quién podemos acudir en este fin de siglo de hiperbólicas convulsiones, con tanto pelmazo cantando el tango lacrimoso de la “crisis de los valores” y los peligros del “nuevo orden mundial”, con todos los nacionalismos funcionando a pleno pulmón y un *splendor veritatis* sospechosamente parecido al alumbrar de las hogueras inquisitoriales, rodeados por la masificación creciente de la miseria, del hambre y de la inmolación despiadada de los niños? ¿Y si volviésemos a leer a Albert Camus?¹

Dedicado al periodismo, la literatura y el ensayo, Albert Camus ha encontrado un hueco en la historia de la filosofía de forma casual: su relación con Jean-Paul Sartre, su disconformidad política con la situación argelina, su interés por algunos temas del existencialismo francés, así como su desigual relectura durante los acontecimientos de *Mayo del 68*, le hacen aparecer como un invitado en el panorama filosófico y académico de la primera mitad del siglo XX². De nada parece servir una obra de am-

¹ En estos términos invitaba Fernando Savater hace algo más de una década, en su *Diccionario Filosófico*, a la relectura de la obra del periodista, escritor y ensayista francés desaparecido trágicamente en 1960. SAVATER, F., *Diccionario Filosófico*, Barcelona, Planeta, 1995, p. 56. Que la bibliografía actual sobre Camus, sólo cincuenta años después de su muerte, tenga tal magnitud y abarque desde la literatura a la estética, la filosofía o la política, es sin duda un punto a favor de la invitación de Savater. Puede verse una actualización de la misma en el ensayo bibliográfico de RAMÍREZ MEDINA, Ángel, “Bibliografía sobre Albert Camus”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. IX, 2004, pp. 213-236. Recientemente ha aparecido una interesante recopilación de ensayos que pone de manifiesto el interés del pensamiento de Camus en la actualidad: MARGERRISON, Christine, ORME, Mark & LINCOLN, Lissa (Eds.), *Albert Camus in the 21st Century. A Reassessment of His Thinking at the Dawn of the New Millenium*, Ámsterdam, Editions Rodopi B.V., 2008.

² Todos y cada uno de estos elementos aparecen interrelacionados en la mayoría de los estudios y biografías de Camus y de Sartre. Pueden verse algunos ejemplos en LOTTMAN, Herbert, *Albert Camus*, Madrid, Taurus, 1994; TODD, Olivier, *Albert Camus. Una vida*, Barcelona, Tusquets, 1997; o LÉVY, Bernard-Henri, *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2001, entre

plio estilo y forma en la que la condición humana alcanza los límites de la época que le tocó vivir. Aceptemos, pues, esta propuesta inicial y pasemos a releer la amplia y profética obra del autor francés desde “nuevos” –al menos, para nosotros; seguramente, no para él– matices filosóficos: matices que, sin embargo, tan sólo alcanzan a reflejar pálidamente la integridad del hombre, la serenidad del discurso, el compromiso de la obra,...

§1. El sueño de las jerarquías

Desde los tiempos de Aristóteles, la filosofía práctica venía a ser una reflexión normativa. Su objeto no era lo que es efectivamente, sino más bien lo que *debía ser* según la coherencia racional. La ética tomaba de la ontología sus fundamentos acerca del ser, de la naturaleza humana, el bien, la belleza o la verdad. Sin embargo, desde mediados del siglo XIX –puntualmente, en realidad, incluso antes– la racionalidad ha ido perdiendo rigidez y ganando en detalles. La filosofía práctica cada vez ha resultado menos jerarquizada por una metafísica de altos vuelos o por una teología cada vez más desvinculada de la idea fundante de la unicidad de Dios, y ganaba así nuevos horizontes y mayor unidad en torno a nuevas propuestas de una naturaleza humana para los tiempos futuros. Tiempos que siempre eran presente, y propuestas que nunca alcanzaban la añorada solidez de tiempos pasados.

En este nuevo giro de practicidad, el siglo XX ha puesto de manifiesto la inaceptabilidad de hábiles correspondencias entre psicología y ética, así como la imprudente consideración unidireccional de vínculos jerárquicos entre metafísica, ontología, o epistemología y filosofía práctica. Esta última se ha abierto a horizontes de complejidad sin aparente referencia, norma o medida concebida de antemano desde el ámbito noemático. La normatividad se ha tornado en *descripción*, y la *vida* en imagen fundante del *sentido* en el mundo: el resultado, un proyecto múltiple de ontologías del hombre³.

El progresivo desarrollo de las ciencias ha contribuido sin duda al aumento del peso de las *apariencias* en la filosofía práctica. Pero la *apariencia* ya no es ese recurso insuficiente que añora su contrapartida esencial, porque el orden noemático es condición necesaria pero no suficiente. El *ser* ya no es tan fácilmente diferenciable en *aquello que es* (su esencia) y *el hecho de que es* (su existencia). El mundo tal vez carece de esta naturaleza de esencias: todo él confluye en un devenir de existencias, y el conocimiento no llega a fijar mínimamente su estructura fluida como para alcanzar la inteligibilidad de una realidad permanente y estática. Porque la *existencia* no ha resul-

otros. Pero tal vez sea el ensayo de Paco Fernández Mengual en que mejor sintetiza una polémica tan visceral: “Camus, Sartre y *Les Temps Modernes*”, en FERNÁNDEZ MENGUAL, F., *¿Para qué sirve la filosofía?*, Murcia, Editora Regional, 2005, pp. 191-217. No obstante, sigue siendo generalizada la inclinación a *equivocarse con Sartre* en lugar de *tener razón con Camus*.

³ Entre estos proyectos cabe situar el giro introducido por la hermenéutica en el siglo XX. La obra de filósofos como Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Hans G. Gadamer, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas o Gianni Vattimo, entre otros, ha sido fundamental en este sentido. Porque, como señala R. Ávila: “La pregunta acerca del sentido nos sitúa de inmediato en un plano ideal. Y esto independientemente de que nos movamos en el nivel teórico del discurso o en el terreno práctico de la acción”, ÁVILA CRESPO, R., “Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada”, *Anales del Seminario de Metafísica*, Num. Extra. Homenaje a S. Rábade, 1992, p. 407.

tado ser un conocimiento inmediato, ni una multiplicidad de sujetos amparados por una lógica racional definida. A lo sumo, la *existencia*, fragmentada en diferentes situaciones inmersas en culturas distintas, se articula según lógicas locales divergentes. La *existencia* es cada vez más una imagen, y *vivir* es en cierto sentido lo contrario de *ex-presar*⁴. La contradicción surge de una ontología que sólo se puede abrir a un horizonte relativo cuando aborda el problema humano. Este es el punto de partida de un pensamiento que se halla inmerso en la profundidad del desierto⁵.

§2. El horizonte de la afirmación

Al comienzo de *El hombre rebelde* (1951), Camus sitúa en un plano de diversidad modal el acto fundante de la rebeldía. La *rebelión* es, en un primer instante, la negación de un estatus natural vigente, de una condición externa que se enfrenta a una impresión interna de naturaleza ambigua. El rebelde duda ante este conflicto entre dos aspectos de un mundo que posiblemente sólo él experimenta. Es en esta duda donde adquiere la verdadera medida consciente de la contradicción que rige su existencia. En este sentido, la *rebelión* es, primariamente, una oposición psicológica, que enfrenta internamente al hombre y su mundo: todo comienza con una pregunta⁶. Únicamente tras la *rebelión* como acto de negación expresa el rebelde, al unísono, su confianza en la realidad de una condición esencial –y por tanto ontológica– que se reserva su propia lógica interna. La acción de rebelarse refleja al hombre en su plenitud de destinos universalmente compartidos. La negación conlleva por tanto, en un segundo instante, una afirmación como proyecto a llevar a cabo, y su lógica implícita impone la generalización a todo el ámbito humano. Ambas estructuras definen el campo de la dualidad y de la contradicción contenido en una filosofía práctica derivada de la acción y elevada por su lógica interna, por su coherencia vital, a una propuesta ontológica generalizada⁷.

⁴ En el pensamiento de Albert Camus cabe señalar una profunda disociación entre pensamiento y vida. Una separación que constituye, sin embargo, un horizonte de apertura hacia el propio sentido de cada uno de los ámbitos. *Pensar* es una acción ineludible que arrastra sus propios lastres históricos. *Vivir*, por el contrario, no aparece como elemento reductible a una parte del pensar humano. Su naturaleza desbordante trasciende, como en la mayor parte del existencialismo, la propia actividad consciente del hombre. Tan sólo cabe, no obstante, inclinar ambos campos a una vinculación con la tierra: “Experimentaba... ¿Pero qué palabras? ¿Qué desmesura? ¿Cómo consagrar el acuerdo entre el amor y la rebelión? ¡La tierra! En este gran templo abandonado por los dioses, todos mis ídolos tienen pies de arcilla”, *Bodas* (1938): *Obras Completas* (Trad. Julio Lago Alonso), vol. II: *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1981, p. 87. En adelante se citará como OCII, seguido de la correspondiente paginación.

⁵ La inevitable condición del hombre moderno es sin duda anticipada por ese gran visionario inglés llamado William Shakespeare que hace decir a Macbeth: “La vida es sólo una sombra caminante, un mal actor que, durante su tiempo se agita y se pavonea en la escena, y luego no se le oye más. Es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furia, y que no significa nada”, *Macbeth*, Act. V, Esc. V, en SHAKESPEARE, W., *Tragedias*, Barcelona, Planeta, 1994, p. 156.

⁶ Como señala Pollmann en su ya clásico ensayo: “Camus es un escritor que parte de la existencia de la Existencia como algo dado, pero que sólo acepta eso como punto de partida para que el hombre pueda resolver la única cuestión de importancia vital, a saber: si es que vivir merece o no la pena, si es que efectivamente puede tener sentido el ser hombre”, POLLMANN, Leo, *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*, Madrid, Gredos, 1973, p. 270.

⁷ El propio Camus ha señalado en numerosas ocasiones que la fundamentación ontológica no es un asunto de su interés. Sólo la *decisión* acerca del *sentido* de vivir la propia vida, constituye

El planteamiento de Camus, además, huye claramente del nihilismo. Frente a autores del siglo XIX como Stirner, Nietzsche o nuestro Unamuno, la afirmación nos lleva a una ineludible condición⁸. El universo desdivinizado promovido por la filosofía práctica de la segunda mitad del siglo XIX se encuentra ante la encrucijada de la fundamentación y la búsqueda de valores. Promover nuevos valores resulta ya una labor desconocida para la filosofía desde los tiempos del pensamiento presocrático, y esta labor en pleno siglo XX se halla todavía más restringida por el incremento de conciencia fallida que supone un conocimiento cada vez más profundo y amplio de la historia: la historia humana como historia de un fracaso de ser hombre. Toda reflexión nos enfrenta al compromiso de elección entre la inconsciencia y la contradicción⁹.

Aunque los medios de que se sirve el autor francés son principalmente de carácter heroico y épico –fundamental en sus novelas y teatro, así como en los personajes modelo de sus ensayos–, su propuesta no es en modo alguno dilemática. Porque la realidad del hombre en el mundo no alcanza a ser contenida en el simple discernimiento entre dos polos opuestos según el principio de contradicción. De una reflexión de esta índole sólo puede surgir el *absurdo* y la contradicción desde la exclusión predominante en el ámbito dilemático. La afirmación y la negación conforman, para Camus, una dialéctica inacabada que se expresa en imágenes a lo largo de la vida. Las imágenes constituyen una filosofía práctica inmersa ineludiblemente en un renovado sentido del *absurdo*¹⁰.

Mientras el *absurdo* –esa “enfermedad del espíritu”– en el existencialismo constituía un resultado insuperable de la condición humana, en Camus se convierte en motor de la *acción*. Frente a los importantes análisis del existencialismo más abstracto

el hilo conductor de su obra. Ello principalmente es debido a que en todos sus escritos la ontología está a resueltas inseparablemente unida al sustrato absurdo de la vida y al acto de la rebelión. En cierto modo, su tratamiento ontológico de la naturaleza humana deriva de una inversión de términos frente a la ética y al conocimiento: una respuesta ontológica es consecuencia de la acción.

⁸ A lo largo de toda su obra, Camus se pregunta si esta *condición* es también *destino*: porque, como señala Joaquín Xirau “Camus rechaza el suicidio. Filosóficamente ello equivale a decir que Camus nunca fue ni quiso ser, a pesar de interpretaciones superficiales, un pensador existencialista. No lo es por dos razones: porque cree que el existencialismo es una forma de la fuga; porque, contrariamente a los existencialistas, piensa que el hombre no es proyecto, sino naturaleza”, XIRAU, J., *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2000, p. 472.

⁹ Al igual que Nietzsche, Camus fija su mirada en los orígenes del pensamiento griego, sobre todo como punto de referencia en la creación del valor moral. En páginas como las de “El desierto de Elena” contenidas en *El verano* (1954), aparece claramente la distancia que, tanto el germano como el francés, reconocen entre nuestra época y la de los albores de la filosofía. Siguiendo a Jaspers, Camus desespera de toda ontología porque nos resulta ya imposible recuperar la “ingenuidad” perdida: “no podemos llegar a nada que trascienda el juego de las apariencias”, *El mito de Sísifo* (1942), OCII, p. 109. El resultado: “Si para superar el nihilismo es necesario volver al cristianismo, entonces se puede en efecto seguir el movimiento y superar el cristianismo con el helenismo”, *Carnets* II, c. 5, OCII, p. 1250, porque “Secreto de mi universo: imaginar a Dios sin la inmortalidad humana”, *Carnets* II, c. 4, OCII, p. 1093.

¹⁰ Si *El mito de Sísifo* (1942) traza los límites propios del absurdo sin caer en la propia contradicción inoperante del término, *El hombre rebelde* (1951) se esfuerza en poner de manifiesto que el mismo carácter absurdo de la existencia no permite la legitimación de ninguna absolutización filosófica: ni de la razón, ni de la historia, ni de la libertad, ni del crimen. “El absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio no razonable del mundo. Esto es lo que no hay que olvidar”, *El mito de Sísifo*, op. cit., p. 111. Véase sobre las diferentes imágenes de la rebeldía el ensayo de ZÁRATE, Marla, “La rebeldía mítica de Albert Camus”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 15, 1998, pp. 63-76.

y formal, el *absurdo* promueve una cara y una cruz de la realidad que se confrontan en múltiples afirmaciones. Es este horizonte de la afirmación y la negación, consecuentemente, la única línea sólida que resta a la racionalidad humana para establecer una filosofía práctica con una verdadera lógica interna autosuficiente desde la acción más genuinamente humana: la *rebelión*¹¹.

La *rebelión* es ante todo el reflejo de un camino de búsqueda de *sentido*. Un camino de luces y sombras entre el *sentido* y el *absurdo* en igual proporción: un camino que paradójicamente no exige compromiso ontológico porque éste viene dado por añadidura en la propia *lógica de la rebelión*¹². El horizonte de afirmación es tan solo el rostro parcial y luminoso del camino trazado a partir de la negación de una condición que contradice un sentido más amplio, un sentido que apunta al futuro, al porvenir. Lejos de las síntesis metafísicas y teológicas del pasado la filosofía práctica solamente se puede trazar desde el convencimiento de una unidad immanente al mundo promovida por el *acto de rebelión*.

§3. Metafísica y arte

Porque la *rebelión* no es una *acción pura*, y porque los hombres han de mantenerse en equilibrio entre el *anverso* y el *reverso* del mundo, no toda rebeldía alcanza a soportar –mejor, tal vez, a permanecer bajo– el subyugador peso de la contradicción fundamental implícita en la acción humana. Pero vivir es actuar, y desvinculada la existencia humana de las justificaciones totalitarias y absolutas de la razón pura y la idea de Dios, *vivir es hacerse ante el silencio del mundo*.

Es la *rebelión metafísica* la que nos sitúa ante la más descarnada confrontación: la negación de nuestra condición en el mundo. La *rebelión metafísica* tiene lugar como necesaria confrontación con la idea de *criatura*. Es la natural oposición y denuncia de la injusticia de un estatus que no reserva la igualdad de condición con el creador. Si todos los seres no pueden referirse a un valor común, entonces son incomprensibles los unos para los otros. Este enfrentamiento llevado a cabo por los rebeldes metafísicos de los siglos XVIII y XIX contra el orden de la Creación es, al fin y al cabo, una protesta íntima contra el ineludible sufrimiento de vivir y morir¹³.

¹¹ Sobre esa “transición” del *absurdo* a la *rebelión* en la filosofía de Camus, puede verse el ensayo de Mijail Malishev, “Albert Camus: de la conciencia de lo absurdo a la rebelión”, en MALISHEV, M., *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México, Plaza & Valdés, 2002, pp. 119-148.

¹² No ha sido quizá suficientemente resaltado el fundamental desafío dialéctico que el pensamiento de Camus presenta ante la lógica. La lógica, para el autor francés, no es tanto un campo independiente que apoya con sus fórmulas el conocer humano, como una condición inexcusable que debe seguir cualquier imagen del mundo. La lógica nace en el propio planteamiento de la acción, no se adhiere posteriormente a ella: la lógica también es de este mundo. Respecto al *absurdo*, por ejemplo, nos dice: “Pero la lógica no puede encontrar su cuenta en una actitud que le hace ver unas veces que el crimen es posible y otras que no lo es. Porque, después de haber sometido al menos indiferente acto de matar, el análisis absurdo, en la más importante de sus consecuencias, acaba por condenarlo. La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, rechazar el suicidio y el mantenimiento de esta confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo”, *El hombre rebelde* (1951), OCII, p. 558.

¹³ El primigenio *acto de rebelión* es una protesta contra la precariedad de la propia condición. En este sentido, el ser humano es un ente insatisfecho que vive en la confrontación misma

Una elocuente referencia de la *rebelión metafísica* la encontramos en una imagen mucho más apropiada para nuestros días –no olvidemos la ya clásica caracterización del siglo XX como “un siglo de cine”–, en la obra cinematográfica *Blade Runner* (1982) del director estadounidense Ridley Scott, basada en una novela corta de Philip K. Dick. En esta sombría y apocalíptica película, el ser humano ha conseguido crear un tipo de criaturas, los replicantes, iguales en todo al hombre –e incluso superiores en fortaleza física y potencialidad mental–, excepto en su capacidad de reproducción, su memoria y su esperanza de vida. La rebelión de los replicantes comienza con la protesta contra unas condiciones de vida extremadamente duras en minas extraplanetarias, como esclavos de una humanidad que casi ha destruido su propio planeta. Pero uno de los rebeldes, Roy, eleva la contradicción de su existencia hasta los límites metafísicos de la acción. Como ser privado de la memoria acude ávido a las fuentes de la existencia. Enfrentado a su creador le exige explicaciones (¿Quién soy? ¿Por qué soy tu esclavo? ¿Por qué he de morir?). Pero entre problemas bioquímicos descubre que el creador no es perfecto y le da muerte. Toda su existencia rebelde es un triunfo nihilista, una atroz senda de libertad y violencia sin limitaciones. Sin embargo, en la escena final, cuando tiene en sus manos la vida de Deckard, el expolicía enviado para darle muerte, renuncia a ello y, recordando la singularidad de la vida, muere ante sus ojos. Exhausto y derrotado, Deckard sólo alcanza a comprender una parte de la estremecedora imagen: en aquellos momentos, tal vez, amaba demasiado la vida¹⁴.

Si la vida de Roy es como la de cualquier revolucionario de la historia, su muerte, sin embargo, es un modelo de coherencia y fidelidad a los orígenes de la rebeldía. Entre los replicantes rebeldes pervive intensamente la comunidad y la solidaridad de un destino compartido. En plena contradicción, la *rebelión* es una fuerza de unidad de creación y condición de vida, una afirmación que sobrepasa los obstáculos sin aumentar la *diferencia* y la injusticia en el mundo. Porque la *rebelión* como destrucción es ilógica, ontológicamente incongruente y caprichosa. En ella la afirmación establece un límite a la injusticia y renuncia a colaborar en la separación entre los hombres. Cuando la *rebelión* fracasa, se ilegítima y siembra el desequilibrio, sólo queda el *sacrificio*. De lo contrario no sería una apuesta por el *sí* que pudiera contener, sino un triunfo del nihilismo aislante capaz de legitimar el crimen¹⁵.

entre su precaria condición y su capacidad para imaginar –formarse una imagen lúcida y coherente– de un mundo mejor. Esta es tal vez la parte más pesada de la roca de Sísifo.

¹⁴ El relato es una reflexión sobre la muerte, la soledad, la memoria y el valor de la existencia de unos seres artificiales que carecen de responsabilidad respecto al mundo y se hallan inmersos en el más desolado absurdo vital cuando descubren que su vida se acaba. Véase DICK, Philip K., *¿Sueñan los andróides con ovejas eléctricas?*, Barcelona, Edhasa, 1982. Como señala Camus, “Llegado al absurdo, tratando de vivir en *consecuencia*, un hombre se da cuenta siempre de que la conciencia es la cosa más difícil de mantener en el mundo. Las circunstancias casi siempre se oponen a ello. Se trata de vivir la lucidez en un mundo en que la dispersión es la regla”, *Carnets II*, c. 4, OCII, p. 1091.

¹⁵ Camus muestra un gran interés por la cuestión del autosacrificio como única vía de restablecimiento de la inocencia del mundo. No sólo en *El hombre rebelde*, sino también en sus obras teatrales, presenta desgarradamente la autoinmolación como única salida fiel al origen del *acto de rebelión*. Central resulta el personaje de Kaliayev en *Los justos* (1949), al que Camus hace decir: “Morir por la idea es la única manera de estar a su altura. Es la justificación”, “Yo he elegido morir para que el crimen no triunfe. He elegido ser inocente”, *Los justos, Obras Completas*, vol. I: *Narrativa. Teatro*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 1086 y 1107. En adelante, OCI, seguido de la paginación correspondiente. Sobre el alcance de esta obra teatral de Camus, puede

Por otra parte, el arte es la vía más directa para expresar los aspectos creativos de la *rebelión*. Camus considera que la creación es a la vez una exigencia de unidad y una negación del mundo. La literatura, la pintura, la música o el cine *rehacen* el mundo por su cuenta, lo distorsionan e introducen en él aquello que en cada instante le falta. La vida del artista es como la vida de Sísifo: cada fragmento de su roca es a la vez un mundo pleno. Un peso y una elección que reflejan la *libertad* más allá de lo que cualquier otra actividad humana puede llevar a cabo. El arte como la *rebelión* tiene exigencias metafísicas que se traducen en fracasos en el mundo, y que promueven al mismo tiempo la invención de mundos alternativos. Y la mayor exigencia metafísica del arte es la trascendencia de la *belleza*¹⁶.

A través de la concreción de la *belleza*, el arte lleva a cabo el ideal hegeliano de reconciliación entre lo singular y lo universal. El artista fija así en forma de *presencias* lo que está en constante devenir entre la naturaleza y la historia. Pero la *belleza* no constituye en sí misma una completa afirmación: “El arte puede ser un lujoso engaño”. El arte puede negar parte del mundo pero no puede alejarse completamente de él sin constituirse en negación total. Es este núcleo de su naturaleza, su espíritu de unificación y su dialéctica consciente con el mundo, el que se halla más próximo del origen de la *rebelión*.

§4. Horizontes diferenciales

El punto más contradictorio del acto de *rebelión* radica sin duda en que su desarrollo confirme ineludiblemente su origen. Rebelarse es poner límites a la propia acción como modelo de la acción de otros. Un modelo que no goza de la transitoriedad histórica sino que soporta la firmeza ontológica y se enfrenta a ella. La *rebelión* como toma de conciencia unifica las conductas de los hombres en una condición límite que regula la *existencia*. Renunciar de cualquier modo y mínimamente a ello elimina de un solo golpe la coherencia y el *sentido* que se persigue al pretender resurgir de la natural condición absurda de la *existencia*. Es por ello necesario examinar primariamente aquellos horizontes límite a los cuales se precipita el *acto de rebelión*. Para ello nada más oportuno que un recorrido por el inagotable campo de la experiencia histórica.

§ 4.1. Conciencia y resentimiento

La *conciencia* surge inevitablemente en el origen del *acto de rebelión*. El ser humano se rebela porque reconoce en sí mismo algo con lo que identificarse y, a la vez,

verse el ensayo de LÓPEZ BALTÉS, Blanca, “Las contradicciones del justo (*Los justos*, experiencia vital y filosófica de A. Camus)”, *Historia y Comunicación Social*, nº 3, 1998, pp. 309-321.

¹⁶ “Su rebelión más instintiva, al mismo tiempo que afirma el valor, la dignidad común a todos, reivindica obstinadamente, para saciar su hambre de unidad, una parte intacta de lo real, cuyo nombre es la belleza. Se puede negar toda la historia y estar conforme, sin embargo, con el mundo de las estrellas y el mar. Los rebeldes que quieren ignorar la naturaleza y la belleza se condenan a desterrar de la historia que ellos quieren hacer, la dignidad del trabajo y del ser”, *El hombre rebelde*, OCII, p. 811. En este sentido puede verse el capítulo “4.3. Estética, ética y ontología” de CUQUERELLA MÁDOZ, Inmaculada, *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus*, Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, Server de Publicacions, 2007, pp. 358-386.

identificar a todo el género humano. La *rebelión* se efectúa contra alguien o contra algo, y en dicho momento se alcanza conciencia de una necesidad de igualdad. Esta toma de conciencia establece un bien supremo en su generalización y promueve una identificación voluntaria que se torna en compromiso total pudiendo llegar a exigir incluso la vida. La apuesta de la *rebelión* es entonces un “Todo o Nada”. De su afirmación, el rebelde obtiene un valor confuso e impreciso que desborda su soledad y ejerce de razón preexistente en su obrar futuro.

Pero la *rebelión* puede traspasar los límites de la solidaridad metafísica y ser conducida por los cauces del *resentimiento*. Este es el caso de las revoluciones históricas fundadas sobre el sentimiento nihilista del *rencor*. Este alejamiento del origen se lleva a cabo cuando el rebelde sucumbe a la complacencia ante el dolor. Olvida así, que la *rebelión* rechaza en su punto de partida la propia humillación y acepta el dolor sólo como salvaguarda de la propia integridad. Porque el *acto de rebelión* no puede reducirse a una *idea*, y toda revolución, en su lógica ideal, deja a un lado el principio fundamental de la *rebelión*: el irreductible impulso de existir¹⁷.

La *rebelión* es consecuentemente una tensión perpetua. En nombre de la *libertad*, el ser humano ha pretendido trazar sendas históricas sin fronteras, caminos sin límite y sin finalidad. Al menos sin una fidelidad coherente con su propio *acto de rebeldía*. Sin embargo, la revolución como consecuencia de la *rebelión* es un acto inevitable. Toda oposición metafísica a una condición o estatus natural impone que se ejerce una acción violenta para subvertir ese orden con las miras puestas en un orden nuevo. Pero esta suma masiva de actos rebeldes puede reflejar la *rebelión* o traicionarla. El peligro está entonces en que el *resentimiento* y el *rencor* triunfen sobre la *solidaridad* y la *igualdad*, e impongan un nuevo orden a partir de la legitimación del crimen.

§4.2. Complicidad y justificación

Como se ha dicho, toda acción de rebeldía expresa después de todo un límite. Un nuevo horizonte de la filosofía práctica que persigue un principio de medida. La Europa del siglo XIX pensó que al eliminar las barreras de la religión y el sometimiento al supraente teológico, había abierto las puertas de la plena *libertad*. La liberación alcanzada se pretendía reflejar en la famosa sentencia del personaje de Dostoievski, Iván Karamazov: “Si Dios no existe todo está permitido”. Sin embargo, del enfrentamiento contra Dios se ha pasado al enfrentamiento contra los hombres: huyendo del asfixiante *mundo de la gracia* hemos alcanzado el sobrecogedor *mundo de la injusticia*¹⁸.

¹⁷ “Y sin duda siempre puede uno reposar, adormecerse en la colina o acomodarse al crimen. Pero si se renuncia a una parte de lo que existe, es preciso renunciar uno mismo a existir; es preciso, pues, renunciar a vivir o amar de otra forma que no sea por poderes. Existe así una voluntad de vivir sin negar nada a la vida, que es la virtud que más honro en este mundo... Qué puede decir esta boca sin labios sino lo que me dice otra voz misteriosa en mí, que me enseña todos los días mi ignorancia y mi felicidad”, *El verano* (1954), “Regreso a Tipasa”: OCII, p. 893.

¹⁸ “Desde el momento en que el hombre somete a Dios a juicio moral, le mata dentro de sí mismo. ¿Pero cuál es entonces el fundamento de la moral? Se niega a Dios en nombre de la justicia, pero ¿se comprende la idea de justicia sin la idea de Dios?... Entonces Dios ya no existe y no garantiza ya nuestro ser; el hombre debe determinarse a hacer para ser”, *El hombre rebelde*, OCII, p. 609.

Camus se esfuerza en este aspecto crucial de su obra en dejar claro que *rebelión* y crimen son acciones antagónicas. El rebelde histórico, el revolucionario, se ha visto obligado a matar para promover un mundo porvenir de mayor justicia, pero su acción le delata, y su conciencia la refleja como contraria a su originaria *rebelión*. La *rebelión* es una vez más un *acto unitario*, y como tal es exponente máximo de la comunidad de los hombres y de la unidad con la tierra. Aquel que mata rompe el vínculo ontológico de la humanidad y cierra las puertas del género humano como tal a la existencia: hace triunfar la *diferencia* por encima de la *identidad*¹⁹.

Cualquier intento de justificación del crimen constituye una puerta abierta a la contradicción y al nihilismo. Si el crimen es algo justificado, en lugar de una excepción, la revolución rompe con su compromiso de emancipación, y se vuelve fútil y caduca. La revolución permanece así de forma ilimitada en el sostenimiento de un gobierno de guerra. Nunca es adecuado el momento para reiniciar la emancipación pacífica de los hombres. A través de la lógica ideal de la revolución se alcanza el mayor descubrimiento del siglo XIX: “la identidad de la razón y de la voluntad de poder”²⁰.

El siglo XIX seguía preso del pensamiento abierto a la conquista de la totalidad. El absolutismo de la idea se había transformado en la totalidad de la historia del hombre, y su conquista era un acto de emancipación política para los movimientos revolucionarios que poblaron el siglo. La reivindicación daba paso a la imposición, y el uso de la fuerza pronto llevó al imperio del terror. El crimen racional triunfaba como elemento básico del realismo político.

Gran parte de la obra de Camus refleja su primordial aversión a los movimientos ideológicos que fundamentan un mundo de amos y esclavos en *perpetuum mobile*. La base del pensamiento político contemporáneo surge así como una dialéctica histórica de dominio y servidumbre, que olvida el principio intrínseco de *complicidad*. La *complicidad* nos enfrenta a un sentimiento de corresponsabilidad que nos sumerge en el reconocimiento de lo relativo. Solamente a través de este consentimiento activo puede mantenerse la coherencia de la *rebelión* sin abandonarse a los excesos de la revolución o a la legitimación desde el nihilismo. La legitimación absoluta de la historia abre las puertas de la violencia revolucionaria, y ésta destruye los cimientos de una comunidad viva entre los hombres. Desde lo relativo, la historia absoluta supone un alejamiento de la realidad del mundo, y la problemática que cobra verdadera importancia no es la justificación de los medios, sino la de los fines. La violencia, en una historia sin aspiraciones legitimadoras y absolutas, mantiene su carácter provisional y aparece siempre sujeta a una responsabilidad personal, o al menos interpersonal²¹.

¹⁹ “La insurrección humana, en sus formas elevadas y trágicas, no es ni puede ser más que una larga protesta contra la muerte, una acusación rabiosa de esta condición regida por la pena de muerte generalizada. En todos los casos que hemos encontrado la protesta, en todas y cada una de las veces, se dirige a todo lo que en la creación es disonancia, opacidad, solución de continuidad. Se trata, pues, en cuanto a lo esencial, de una interminable reivindicación de unidad”, *El hombre rebelde*, OCII, p. 645.

²⁰ La influencia directa de Nietzsche es clara en este sentido. El propio Camus no duda en manifestarla en numerosas ocasiones. Por ejemplo en *El hombre rebelde*, OCII, pp. 613-626.

²¹ Curiosamente, la obra global de Camus hace difícil plantear la acusación de relativismo a su pensamiento. Es indudable que lo relativo encuentra lugar en sus páginas pero siempre como resultado de un esfuerzo ponderativo, siempre detrás de un principio de medida. Este hecho suele ser común en autores con una predominante inclinación por diferentes modos literarios de expresión: piénsese en el caso de Baudelaire, Nietzsche, Dostoievski, Unamuno o Kafka. En su conjunto, la sensación de una atmósfera de contradicción es constante. “¿La medida del

A partir de la *complicidad*, como principio de lo relativo indisolublemente unido al hombre, el ser humano evita el olvido del eco implícito en el acto de la rebelión: “Yo me rebelo, luego existimos”.

§5. Las prisiones de la libertad

Queda ya suficientemente claro que la *rebelión* pone de manifiesto un límite inseparable de la naturaleza humana, inmerso en el cual el ser humano conserva aún la posibilidad de ser plenamente. Al olvidar este principio de medida mediático presente en la acción rebelde, la mayor parte de los movimientos revolucionarios han sucumbido al nihilismo implícito en la eficacia histórica. Toda *rebelión*, sin embargo, expone un sólido punto de apoyo para la solidaridad entre los hombres como resultado de una naturaleza común. Es este puntal ontológico, no obstante, al mismo tiempo el responsable de que la *rebelión* sea un *acto antinómico*.

Ni lo real es enteramente racional, ni lo racional completamente real... De igual forma, no se puede decir que el ser exista solamente al nivel de la esencia. ¿Dónde captar la esencia sino al nivel de la existencia y el devenir? Pero no se puede decir que el ser no es más que existencia. Lo que deviene continuamente no podría ser, necesita un comienzo. El ser no puede experimentarse más que en el devenir. El devenir no es nada sin el ser... Finalmente, el hombre no es enteramente culpable: él no ha empezado la historia; ni enteramente inocente, puesto que la continúa²².

En el camino de la libertad hemos de ser comediantes y reconocer la inexistente frontera entre el *ser* y la *aparición*. En último término, la *rebelión* nos exige saber cómo librarnos de nuestras propias conquistas reconociendo la posibilidad de su inexistencia, atados como estamos a la inseparable ilusión de otro mundo. Conseguir que crear sea dar una forma al destino sin consumir la inutilidad profunda de toda existencia individual. Todo menos un pensamiento satisfecho de sí mismo que desarrolle su esfuerzo a través de la dominación del hombre y el mundo.

La *rebelión*, finalmente, muestra al hombre la medida del único pensamiento capaz de compartir su propia condición sin rebelarse contradictorio. Ningún valor ni concepto puede erigirse en objeto de culto al que sacrificar la vida, porque la totalidad y el absoluto no son más que las máscaras académicas de la desmesura y el *absurdo*. El hombre como parte del todo es incapaz de concebir la totalidad. Ningún camino sin interminable tensión y serenidad soslayada alcanza a explicar el desgarramiento que colma la misma naturaleza humana en el mundo; entre la lucidez y la locura no cabe el optimismo ni la pesadumbre sino el valor del honor y la inteligencia.

La *libertad*, como fruto antinómico entre el individuo y el colectivo, expresa la dependencia del *otro* implícita en la existencia humana. Como reflejo de la *rebelión*, no

hombre? El silencio y las piedras muertas. Todo lo demás pertenece a la historia”, *Bodas*, OCII, p. 84. No obstante, en Camus se pueden trazar las bases de una epistemología sobre los “conceptos aproximativos” que hace ganar solidez a su profundo pensamiento meditativo y poético. Véase, *El hombre rebelde*, OCII, pp. 827 ss.

²² *El hombre rebelde*, OCII, pp. 827-828. A pesar de lo dicho hasta el momento, es fácil comprender que la lectura nietzscheana siga siendo un atractivo desafío para la historiografía filosófica: Cfr. CEJUDO BORREGA, Enrique, “Albert Camus y la filosofía del límite (Lectura casi nietzscheana de *El hombre rebelde*)”, *ENDOXA: Series Filosóficas*, nº 17, 2003, pp. 277-296.

puede más que exaltar ese “Nosotros somos” ante la historia. Inmersa en fluctuantes antinomias morales, la *libertad* sólo puede asumir ser el valor mediador que impida legitimar aquello que está por encima de la vida. Junto a la complicidad ética y ontológica sólo cabe asumir el riesgo histórico de una culpabilidad calculada que promueva la esperanza en una mayor compasión e inocencia²³.

Llegamos a una *existencia* impresa en la *ontología de la rebelión* que sostiene con esfuerzo las antinomias del poder de creación humano. La diosa Némesis corona de este modo el pensamiento occidental desde Heráclito hasta nuestros días, y el ser humano descubre por fin que no existe ninguna razón por encima de una *libertad* compartida, en donde “Cada uno dice al otro que él no es Dios”.

²³ “Es probablemente cierto que un hombre nos sea desconocido para siempre y que haya en él algo irreductible que se nos escape. Pero, *prácticamente*, yo conozco a los hombres y les reconozco por su conducta, por el conjunto de sus actos, por las consecuencias que su paso produce en la vida. De igual forma todos estos sentimientos irracionales, en los que no podría tener efectos el análisis, puedo definirlos *prácticamente*, apreciarlos *prácticamente*, reuniendo la suma de sus consecuencias en el orden de la inteligencia, percibiendo y notando todos sus rostros, trazando su universo... [Esta paradoja] Enseña que un hombre se define tan bien por sus comedias como por sus impulsos sinceros... El método aquí definido confiesa el sentimiento de que todo verdadero conocimiento es imposible. Únicamente pueden designarse las apariencias y hacerse sentir el clima”, *El mito de Sísifo*, OCII, p. 99.