



Nihilismo y moral de límites en Albert Camus

Luis G. González García

Resumen

El objetivo de este trabajo pretende mostrar una original exigencia moral filosófica-humanista presente en la obra especulativa del escritor francés Albert Camus. Moral que intentaría ser la respuesta de renacimiento y afirmación positiva de la vida y el hombre frente a la destrucción, el nihilismo que parece ser inherente, según dejará ver Camus, al espíritu y acontecer humano. De esta manera, en nuestra investigación nuestro afán sería poner de relieve una exhortación ética que se define al tenor de los límites de la existencia humana descubiertos por la acción emancipadora de la rebelión, que se señala a su vez, como vía de acción efectiva contra el menoscabo de la dignidad en los hombres. Por eso, intentamos dar cuenta de una desengañada comprensión del hombre que, centrada en la obra ensayística del escritor francés, entiéndase el *Mito de Sísifo* y principalmente el *Hombre Rebelde*, más la breve referencia a obras anexas, nos señalará a mantener siempre presente como referencia de acción, los límites humanos develados en la rebelión contra el absurdo y el nihilismo.

Palabras claves

Lucidez, absurdo, rebelión, nihilismo, moral de límites.

NIHILISM AND MORAL OF LIMIT IN ALBERT CAMUS

Abstract

The Objective of this work intends to show an original moral exigency philosophical-humanist present in the speculative work of the French writer Albert Camus. Moral that it would attempt to be the answer of renaissance and positive affirmation of the life and the front man to the destruction, the nihilism that seem be inherent, according lets to see Camus, to the spirit and human happen. In this way, in our investigation our zeal would be to put in relief an ethical exhortation that is defined to the tenor of the limits of the human existence discovered by the emancipators action of the rebellion, that is indicated at the same time, as effective action route against the damage of the dignity in the men. Therefore, we attempt realize of an undeceived compression of the man that, centered in the work more than nothing essayistic of the French writer, understand the Myth of Sísifo and mainly the *Rebellious Man*, more the brief reference to attached works, will indicate to us to maintain always present as action reference, the human limits raised in the revolt against the absurdity and the nihilism.

Key words

Brilliance, absurd, revolt, nihilism, moral of limits

Demostrar cierta exigencia moral que subyace en la obra de Camus iría estrechamente ligado, según creemos, en analizar en un principio esa constatación paradójica de la existencia que Camus simboliza bajo el concepto del absurdo. No obstante, remitirse a tal disonancia que nuestro autor sostiene como fundamental en sus especulaciones sería, a la vez, apreciar brevemente la fuente de origen de tal sensibilidad; nos referimos a su influencia mediterránea. En efecto, haber nacido en Argelia, ser hombre del mediterráneo no era una cuestión menor para Camus. Es más, se afirmaría que él exclamaba con cierto orgullo que su pensamiento tenía su fuente de origen en cierta “ideología mediterránea” que, contradictoriamente originada por hombres no mediterráneos como Oscar Wilde o Gide, sugerían una imagen cultivada de este norte africano que generaba la convicción de que en estas orillas bendecidas por el sol los hombres conocían la medida y la justa medida de las cosas¹. Por ello, el mediterráneo en Camus sustentaría sino un sistema filosófico, sí una “sensibilidad” característica que tendría su expresión inicial en los relatos de sus primeros textos narrativos como son *Anverso y Reverso* (1937) y *Bodas* (1939).²

Ahora bien, cierta conciencia de los límites humanos que prefigurarían la lucidez de una abyecta condición existencial, sería una prerrogativa que para Camus tendría su origen en su arraigo solar, pues para nuestro autor el mediterráneo “(...) exige almas clarividentes, es decir, sin consolación. Pide que se haga un acto de lucidez, lo mismo que se hace un acto de fe”³. Es decir, para Camus los hombres que curten su piel y alma bajo el cielo argelino serían ostentadores de una prodigiosa clarividencia que los conduciría a la vivencia sin postergaciones del momento presente; pero que sin embargo, no les haría olvidar el latente padecimiento de la desdicha, de la muerte, la desconfianza o la culpa a través de un mundo que, tal como lo afirmaba Jaspers, le enseñaría al hombre por medio de tales situaciones lo que sería la desilusión, el fracaso⁴. Por lo tanto, Camus nos ilustraría que la existencia del hombre es flanqueada por una antinomia, por un “anverso y reverso” que se evidenciarían cuando tales antagonismos empiezan a brotar de la contrastación entre tal esplendor exterior, y el sosiego personal ante una vida traspasada de miseria y desgracia que impondrían en el “Premio Nobel” una reflexiva comprensión de la realidad humana que yacería bajo la estimación de lo no-significativo: “Así cada vez que me ha parecido sentir el sentido profundo del mundo, es su sencillez lo que me ha conmovido siempre. Mi madre, aquella noche, y su extraña indiferencia”⁵. Por lo mismo Camus rescataría, según vemos, una interpretación que sería recurrente en su posterior obra y que radicaría en describir las experiencias y vidas en lo que tienen de fútil e irrelevante. Revelado negativo de la existencia que le permitirá posteriormente —de manera más evidente— erigir valoraciones que ausentes, son evocadas con inusual fuerza en sus más fuertes negaciones. Y es qué Camus dejaría ver la introspección fundamental que permite esbozar una existencia en su real tonalidad fáctica, entregada a la muerte como última posibilidad tal como la estimaba Heidegger. La vida definida dentro de la miseria y podredumbre que señalan una no ultimidad encontrada en la muerte. Por lo mismo afirma Camus: “Sentimos nuestra miseria y nos amamos mejor. Sí; es quizá eso la felicidad, el sentimiento compasivo de nuestra

¹ Cfr. Lottman, Herbert R, *Albert Camus*; Ed. Taurus, Primera Edición, Madrid, 1994, p. 89.

² Cfr. Brisville, Jean Claude, *Camus*; trad. Jorge Cruz, Ed. Peuser, Buenos Aires 1962, p. 28.

³ Camus, Albert, *Bodas*; en Albert Camus, Obras Completas Tomo II, trad. Julio Lago Alonso, Ed. Aguilar, Segunda Edición, México, 1959 p. 116.

⁴ Cfr. Jasper, Karl, *La Filosofía*; trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2003 p. 22.

⁵ Camus, Albert, *Anverso y Reverso*; en Obras Completas Tomo II, trad. Julio Lago Alonso, Aguilar, Segunda Edición, México, 1959, p. 72.

desgracia”⁶. La dicha parece estar preescrita y exaltada en su contraste con la futilidad, sentimiento trágico de la existencia que pareciera preceder a la felicidad. Camus ilustrará aquel sentimiento de sosiego inasible y desolador en *Anverso y Reverso* cuando describe una diversidad de vidas que confluyen en la desesperanza de una muerte cierta: “Una mujer que se abandona para ir al cine, un viejo al que ya no se le escucha, una muerte que no rescata nada y luego, al otro lado la luz del mundo. Se trata de tres destinos semejantes y, sin embargo diferentes. La muerte para todos, pero para cada cual su muerte”⁷ La no-correspondencia del mundo frente a la interrogación humana somete al hombre en la soledad y angustia más implacable, pero exhortaría a desprenderse de la ilusión, de la esperanza que sostendría un “pode-ser” constantemente inconsumado: “(...) la esperanza, al contrario de lo que se cree, equivale a la resignación. Y vivir es no resignarse”.⁸

Sin embargo, la conciencia ocultaría para Camus una valoración positiva y moralizante más que puramente de-veladora. Tal interés lo establecerá en el *Mito de Sísifo*⁹ (1942). Ensayo que representaría un proceso de moralidad progresiva dentro de su obra posterior. Así afirma en tal libro, a modo de formulación de principios: “Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía”¹⁰. Es que suicidarse para nuestro autor supone “(...) confesar que se ha sido sobrepasado por la vida o que nos se comprende ésta”¹¹. La intención de matarse revelaría la frustración por la incomprensión de una situación que se declararía como insufrible. Parece ser la respuesta última a los antagonismos que se señalan como un sin-sentido y que acontecen mediados por un razonamiento que encontrará sus axiomas en una interrogación desesperada. Arrojar a la obnubilación de suicidarse sería por consiguiente, evadir una realidad no por desestimar la vida en sí, sino porque más bien se encuentra ésta indigna de vivirla con tales antagonismos. Es decir, a su modo, para Camus se optaría por el suicidio por la exaltación -y aquí está la paradoja que le constituye- de cierta valoración positiva de la vida que no se ajusta con lo inadmisibles de su actual presencia. Por lo tanto, la estimación de autoaniquilación anuncia una contradictoria afirmación bajo la confesión de una negación o incomprensión. Empero, concibiendo que el pensamiento de Camus se establecerá, según pensamos, mediante énfasis negativos; lo relevante para el franco-argelino sería dilucidar si la reflexión que precede al suicida impondría o fundamentaría necesariamente tal elisión. Ello implica esclarecer si: “¿El absurdo impone la muerte?”¹². Tal revelación de una existencia desvelada de su afán de “ser” lo ilustraría Camus en *El Extranjero* (1942) por medio de Merseault. Precisamente este personaje es un “extraño” desacostumbrado de un mundo sustentado en el automatismo de una vida ordinaria y sin trascendencia. Y es que tal es su desarraigo con la serialidad moral, que incluso la estimación valórica y emocional de la muerte de su madre quedaría reducido a un acontecimiento que no sobrepasa en mucho la significación de lo que realiza habitualmente: “Pensé, que al cabo, era un domingo de menos, que mamá estaba ahora enterrada, que iba a volver a mi trabajo y que,

⁶ Id.

⁷ Op.cit., p. 64.

⁸ Camus, Albert, *Bodas*, p. 127.

⁹ Es que de alguna manera este ensayo representaba para Camus el tratamiento teórico de aquella “sensibilidad” absurda expresada narrativamente en obras como *El extranjero*, *Calígula* o *El malentendido*.

¹⁰ Camus, Albert, *El Mito de Sísifo*; trad. Luis Echeverri, Ed. Losada, 19^a edición, Buenos Aires, 2005, p. 15.

¹¹ Op. cit., p. 17.

¹² Op. cit., p. 21.

después de todo, nada había cambiado”.¹³ El hombre es ahora un extraño en una existencia que antes se decoraba con aires de familiaridad y cercanía. Por consiguiente, o se trata de la continuidad en el mundo uniforme y serial o el despertar definitivo que funda un nuevo comienzo. Y es que llegado el momento —y Camus lo explicita en sus *Carnets*— prontamente dicha convergencia de intereses comunes se diluye cuando cobramos repentina conciencia de que estamos siempre atados a los otros y a sus preceptos. Aquellos seres, llegado un momento, nos dan la espalda. Rompen con nuestras expectativas de ser. Se quería ignorar que mantenían siempre la posibilidad de interesarse por otra cosa. Y es que para Camus “(...) cuando imaginamos así, todo lo que hay de contingente, de juego de las circunstancias en lo que se llama un amor o una amistad, entonces el mundo vuelve a su noche y nosotros a ese frío enorme de donde nos había sacado por un momento la ternura humana”.¹⁴ Desmoronamiento de una conciencia que, para un Camus que aludió constantemente a Nietzsche como influencia directa de sus planteamientos, podríamos entender también como un desenmascaramiento, desembarazo de esas formas estables que pretendían solventar una no-verdad de ineludible sentido moral¹⁵. Así el absurdo sería la contemplación y evidencia descarnada de una pantomima carente de sentido, de una segregación de inhumanidad proveniente del hombre mismo y que para Camus volvería insulso cuanto le rodea: “Un hombre habla por teléfono detrás de un tabique de vidrio; no se le oye, pero se ve su mímica sin sentido: uno se pregunta por qué vive”¹⁶. Sin embargo, apresuradamente se podría aseverar que lo absurdo es la realidad, el mundo o el hombre. Más bien para Camus, “el absurdo no está en el hombre, ni en el mundo, sino en su presencia común”.¹⁷

En rigor, siendo una revelación insoportable frente a lo irrisorio, frente al peso ambiguo de la existencia, Camus simboliza su lúcido enfrentamiento en el mítico Sísifo. Él pese a su eterno suplicio sin absolución es feliz, más no por su remota esperanza de la supresión de su castigo, sino más bien por su lucidez. Sísifo es feliz en su regreso al pie de la colina por su clarividencia, puesto que conoce su destino y en eso radica su triunfo frente a los dioses. Vemos por ello en este símbolo del “hombre absurdo” y en su reivindicación de la lucidez por medio de la conciencia de los límites humanos, la valoración y preservación de la “conciencia” que no permite escamotear la existencia hacia subterfugios pueriles. Se señala un acontecer moral bajo una lucidez siempre atenta que, para nuestro autor, se puede entender como una cierta revelación que entrevé una nueva y original exigencia de acción que incumbe sólo al hombre instaurar, pues sólo así “(...) resultan sustituidas una moral y una ascesis que aún quedan por precisar”.¹⁸ Así lo que sería invitación a la muerte bajo una lógica absurda, se yergue como regla de vida que para Camus rechaza de forma explícita el suicidio. Ya que para “(...) el orgullo humano no hay espectáculo más bello que el de la inteligencia en lucha con una realidad que le supera...”¹⁹.

La rebelión ante el absurdo por tanto manifiesta ya la exaltación y preservación de la vida pese a la supuesta futilidad de nuestras acciones. La hidalguía del hombre, su orgullo, que abre paso a la rebelión, a la reivindicación de su “libertad consciente”

¹³ Camus, Albert, *El Extranjero*; trad. José Ángel Valente, Ed. Alianza, 10^o reimpresión, Madrid, 2004, p. 30.

¹⁴ Camus, Albert, *Carnets II* (Enero de 1942- Marzo de 1951); trad. Mariano Lencera, Ed. Losada, Buenos Aires 1966, p. 60.

¹⁵ Cfr. Vattimo, Gianni, *Ética de la Interpretación*; trad. Teresa Oñate, Ed. Paidós, Barcelona, Primera edición 1991, p. 122.

¹⁶ Camus, Albert, *Mito de Sísifo*, p. 27.

¹⁷ Op. cit., p. 43.

¹⁸ Camus, Albert, *Carnets II*, p. 46.

¹⁹ Op. cit., p. 69.

ya sería signo, según vemos, que en el franco-argelino se manifiesta una defensa y proclamación afirmativa de la vida. Sin embargo, el mismo Camus será consciente que el absurdo y la rebelión que suscita no formularían una regla de acción fecunda que logre precisamente defender más sustancialmente la vida humana. Pues situando al hombre en la pendiente de la desesperación total, el razonamiento absurdo ofrecería una apuesta por la vida sin ninguna garantía de estabilidad moral. Por ello: ¿legitimaría el absurdo la resolución radical de la muerte, extremando sus consecuencias por la angustia de no saber a que atenerse?; ¿es la rebelión una ineficaz actitud frente al escarnio de la injusticia institucionalizada en la sociedad? Esa inconformidad con la propia condición que antes era asimilable como una desventura personal;²⁰ ahora se entendería como un flagelo común de toda una comunidad de hombres. El tránsito se hará evidente; de la extrañeza singular frente a lo inadmisibles de la existencia, nos trasladamos a la denuncia universal del mal, de la peste.

Ahora bien, en *El Hombre Rebelde* (1951) observamos que Camus representaría una exigencia ética en relación a la necesidad de un campo de acción que reivindique esa fuerza moral que prevalece de manera explícita en la insurrección rebelde. De este modo, la rebelión no será sólo entendida como resistencia ante la adversa condición, sino que ahora la insurrección se mostraría como resistencia y pretensión de un valor constitutivo de toda una humanidad. Por lo mismo, llegado el momento de introducir una comprensión de las injusticias y opresiones perpetradas por la humanidad, pareciera que para Camus las figuras del señor y el esclavo resultarían esclarecedoras e ilustrativas para sustentar su propuesta moral. Y es que toda lucha dialéctica que se pudiera atribuir a tales antagonistas de manera indistinta —ya sea el dominio de una clase sobre otra para Marx o el intento de conciliación y superación en el espíritu absoluto en Hegel— confluye en una reacción y evocación moral que subyace en tal relación antagónica. Esto ya que la causa de la oposición entre ambas figuras se anuncia desde el momento que el hombre humillado denuncia que “las cosas pasaron un límite”, “que no se tenía el derecho”, “que no era justo ni digno”. Llega el instante que el esclavo denuncia el absurdo de una situación vivida como inadmisibles. Se despierta de una aciaga situación que ya no permite más aplazamiento. El esclavo dirá “no” a su desgracia, “no” al suplicio indigno del cual es objeto y que lo ubica en las antípodas de ser. Sería por tanto, el esclavo y su universal condición la figura que Camus utiliza para atribuir a la rebelión una dimensión de reivindicación moral como no se veía antes en el absurdo. Pero esta negación: ¿será un “no” que quedaría en esa esterilidad de sólo constatar su mísera situación? ¿Se volvería entonces a la inconsistencia moral absurda? La rebelión inserta en la vida social, según se ve en Camus, distará de esa inacción e infecundidad. Será en efecto, claridad, realidad indesmentible de lucidez y conciencia, pero a la vez acción efectiva en pos de la proclamación de un “límite” humano. Y es que la rebelión no sería ahora una pasiva revelación de la conciencia (como en el absurdo), sino más bien, el hombre en tanto se subleva, descubre y exalta al unísono tanto la injusticia, el menoscabo que se le inflinge, y el límite humano que no es posible avasallar. El hombre rebelde proclama entonces, un “no” a la indignidad, a la reducción del hombre a lo que no- es; pero recociéndose en el valor que se devela en su negación sería también un “sí” a la insurrección constante por la preservación de “aquello” que, intransigente en todo hombre, le define siendo lo que es. En consecuencia, para Camus el rebelde “(...)

²⁰ Desventura, contradicciones y renegaciones fundamentales y vitales, que el mismo Camus se veía incapaz de sostener del todo, cuando la enfermedad limitadora (tuberculosis) y la confinación de la guerra lo arrojaban a un marcado desaliento. En sus *Carnets II* así lo constata: “hay horas en que creo que no podré soportar por más tiempo la contradicción. Cuando el cielo está frío y nada nos sostiene en la naturaleza..., tal vez vale más morir” Ver p. 141 de la obra señalada.

defiende lo que es. No reclama un bien que no posee o que le hayan frustrado. Aspira a hacer reconocer algo que tiene y que ya ha sido reconocido por él”²¹.

El rebelde así, fiel a la conciencia, acusa el no derecho a infringir cierto límite que sería la necesaria reivindicación de que existe un valor en común en los hombres que debe ser preservado y del cual nadie tiene derecho a menoscabar: “¿Qué es el hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero si rechaza, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento”²². Por ende, la rebelión es en el hombre el rechazo a ser tratado como instrumento, a ser rebajado ontológicamente como cosa u objeto. Es más, la misma rebelión coloca a Camus en el ámbito de la sospecha de la presencia de una naturaleza común²³ a todos los hombres, pues entonces: “¿Por qué rebelarse si no hay nada permanente que conservar?”²⁴ En efecto, si bien la oscuridad de su tratamiento no permitiría delimitar qué entiende nuestro moralista sobre tal concepto; aún así sugiere que el valor que reivindica la rebelión, y que implica la universalización de su acción, deber dar vestigios que existe tal naturaleza. Por eso, el rebelde reconoce y defiende aquello que en tanto constitutivo de su ser singular sería atributo distintivo y expresión encarnada de un valor de ostentación ontológica. El desgarramiento individual que sobrellevaba el absurdo se torna en la conciencia de la opresión, del mal que se infringe a todos los seres humanos. Especie de imperativo que prevalece como defensa de un derecho, Camus lo entiende como “Me rebelo, luego somos”²⁵, que en cierto modo nos ilustra la fuerte implicancia moral de la rebelión que se muestra como poseedora en sí misma de una carga axiológica relevante. Por ello en la rebelión “(...) el hombre se supera en sus semejantes y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica”²⁶. Pero si el motor de la rebelión implica asumir una postura de protesta contra el mal a favor de una moral que garantice el bien y la dicha en los hombres; el rebelde se convertirá necesariamente, según deja ver Camus, en un “rebelde metafísico” que sería “el hombre situado antes o después de lo sagrado y dedicado a reivindicar un orden humano en el cual todas las respuestas sean humanas, es decir, razonablemente formuladas”²⁷. Y es que revelado contra el absurdo, el hombre extrema su defensa universal a una “querrela” contra Dios mismo por su flagrante amparo de la muerte y el mal concebidos primigeniamente bajo su voluntad. Encararía su indiferencia ante el dolor humano, que se muestra del todo incongruente con su voluntad impregnada de amor y justicia. El rebelde extiende su grito de indignación, su búsqueda de respuestas ante su incesante dolor y sosiego al campo metafísico. Todo el furor de la denuncia se vuelca entonces a Dios. El rebelde metafísico que reivindicaría un orden moral que logre atenuar el absurdo, creemos apreciarlo y ser representado por Rieux, el doctor Rieux de *La Peste* (1947). Actúa, quiere restablecer una unidad humana bajo la solidaridad de sanar a los hombres, pero su acción va precedida por ese enjuiciamiento a Dios, esa crítica a veces vehemente, aunque llena de convicción ante ese silencio y complicidad de la voluntad divina: “¿No es cierto, puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, que acaso es mejor para Dios que no crea uno en él y que luche con todas sus fuerzas contra la muerte, sin levantar los ojos al cielo

²¹ Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*; trad. Luis Echávarri, Ed. Losada, 14^o edición, Buenos Aires, 2003 p. 21.

²² Op. cit., p. 17.

²³ La explícita afirmación de una naturaleza en el hombre, de un valor estable y esencial sería para Camus, la idea que fundamenta su demarcación del movimiento existencialista que pregonaba principalmente Jean Paul Sartre bajo su formulación de principios: “La existencia precede a la esencia”.

²⁴ Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*, p.17.

²⁵ Op. cit., p. 26.

²⁶ Op. cit., p. 20.

²⁷ Op. cit., p. 24.

donde él está callado?²⁸ Siempre va a ser del todo incomprensible para el rebelde Rieux que el Dios del amor deje morir sin justificación pese a la entrega ferviente exigida por él, aún en las desgracias más incomprensibles. Este médico ateo se lo hace ver con claridad al sacerdote Paneloux, voz de Dios en la tierra: “No, padre — dijo. Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a esta creación donde los niños son torturados”²⁹. Precisamente, Rieux, Camus dice poseer otra idea del amor que, contraria a esa resignación que él aprecia en la inacción y esperanza infecunda del sacerdote, sería eficaz y de acción positiva. Ella que nace también con la rebelión ante el absurdo sería la fraternidad, que liga a hombres de un mismo destino entrelazado en esa promesa de vida y la posibilidad siempre latente de la muerte. La fraternidad en efecto, es el móvil oculto, pero indispensable de la acción eficaz del rebelde que convoca a la acción concreta de solidaridad con los hombres enfrentados a los caprichos del destino³⁰. Y es que en última instancia la caridad nacería de ese amor para con Dios que no posee ese origen en el círculo humano que hace surgir la fraternidad. Es el hombre abstracto que yace en el cristianismo el que Camus siempre rechazó e interpeló. Lo deja así ver en una conocida ponencia “El Incrédulo y los Cristianos” (1948) en el convento dominico de *Latour-Maubourg*, cuando solicita mayor compromiso de los católicos con las desdichas de su tiempo: “Lo que el mundo espera es que salgan de la abstracción y se pongan frente al rostro ensangrentado que ha tomado la historia hoy”³¹. Emplazamiento del autor de *La Peste* a un cristianismo que se siente cercano en su horror por el mal, pero que no compartiría en esa esperanza en el destino humano, pues él mismo confiesa en tal ponencia: “(...) Si el cristianismo es pesimista en cuanto al hombre, es optimista en cuanto al destino humano. ¡Pues bien! Yo diré que pesimista en cuanto al destino humano, soy optimista en cuanto al hombre”³². Ahora bien, el “rebelde metafísico” en virtud de la instauración de una moral que se ajuste al absurdo que se quiere combatir, no tardará definitivamente en alejar a la divinidad de su participación en la vida moral de los hombres y terminará suprimiendo su existencia por razones precisamente éticas. Ello se traduce en una interrogante que Camus destaca como crucial: ¿Se puede lejos de lo sagrado, de sus valores absolutos, encontrar una regla de conducta?³³ En consecuencia, “todo está permitido y los siglos del crimen se ha preparado para este minuto de trastorno”³⁴. Esa añorada emancipación que se anuncia en la plasmación estética- literaria por medio de los reflexivos personajes de Dostoievski, entrará en función como consagración de una contradictoria libertad con la sentencia de la “muerte de Dios” que Nietzsche exclama como diagnóstico de la decrepitud moral de su tiempo. Es que la muerte de Dios sería menos la supresión voluntaria y caprichosa toma de posición de un anti-cristiano como Nietzsche, que la muerte de este principio moral suprasensible en el alma de toda una época, tal como lo deja ver nuestro autor.

Es la rebelión infiel a sí misma que se consume como nihilismo que, para Camus, implicaría sobre todo “voluntad de desesperar y de negar”³⁵. Y es que siendo el nihilismo foco de interpretaciones diversas, un lector de Nietzsche como lo fue

²⁸ Camus, Albert, *La Peste*; trad. Rosa Chacel, Ed. Sudamericana, 33^a Edición, Buenos Aires, 2005, p. 110.

²⁹ Op. cit., p. 182.

³⁰ Cfr. Gallardo, Blas, “Camus o la exigencia de los límites”; Ed. Fundación Teresa de Jesús, Salamanca, 1998, p. 16.

³¹ Camus, Albert, “El Incrédulo y los Cristianos”; en Obras Completas Tomo. II, p. 426.

³² Op. cit., p. 427.

³³ Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*, p. 25.

³⁴ Op. cit., p. 61.

³⁵ Op. cit., p. 58.

Camus, no podía ignorar la “nihilidad” inherente que implica desasirse de referentes que frecuentaba una conciencia metafísicamente constituida. En efecto, el nihilismo que nuestro moralista menciona infatigablemente, pero que no define de manera exhaustiva, parece entenderlo a la luz de presupuestos nietzscheanos a los que alude regularmente en su obra³⁶. Por lo que el desembarazo y la degradación de una directriz metafísica y moral que trasluciría una no-ultimidad de la conciencia no podría prescindir posteriormente de preparar una futura resurrección. Lo que Nietzsche constata, lo explícita y deduce el mismo Camus: “Sin Dios ¿Cuál es el fundamento de la moral? Se niega a Dios en nombre de la justicia, ¿pero la idea de justicia se comprende sin la idea de Dios? ¿Absurdo?”.³⁷ El “hombre rebelde” después de la blasfemia contra Dios que implicaba un “no” rotundo, afirmará al unísono un “sí” categórico que lo llevaría a confundir la “Unidad” con la “Totalidad”. El principio de unificación moral necesario implica ahora lo universal sin restricciones; el “todo” debería ser el signo de la consumación de una humanidad reencontrada consigo misma. La Historia será ahora el cobijo de este sueño de la justicia y el bien absolutos. Así el rebelde “después de huir de la prisión de Dios, su primera preocupación será construir la prisión de la historia y de la razón”³⁸. La negación absoluta, la radicalidad del pensamiento que se formaliza en silogismos, en axiomas aparentemente evidentes e irrefutables son los que luego constituirían los primeros principios que fundan una visión de mundo, una filosofía. Es la filosofía al servicio de la negación y destrucción total: “Nuestros muchachos no son ya esos muchachos desarmados... son adultos, y su coartada es irrefutable, es la filosofía que puede servir para convertir a los asesinos en jueces”³⁹. Ello indica que si antes la negación singular podía imponer el suicidio, ahora serán las ideologías las que justificarían el asesinato por medio de razonadores pero no- razonables argumentos. Es decir, analogando la perspectiva nihilista que Camus entrevé en estos movimientos ideológicos con la comprensión heideggeriana del nihilismo, la muerte de Dios que precedía estos movimientos es también de manera inseparable la crisis de un humanismo; ello en la medida que no existiría un humanismo sino como despliegue de una metafísica en la que el papel del hombre no sería necesariamente central o exclusivo. Ello ya que el sujeto afirma su posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias “imaginarias del fundamento”. Por eso cuando la reducción del hombre a la metafísica es explícita, como sería el ser como voluntad de poder en Nietzsche, la metafísica está en su ocaso, y el humanismo por consiguiente declina⁴⁰. Negación de lo que “es” y del hombre en la medida que la degradación del “ser” en términos metafísicos era también la degradación del mismo concepto de verdad, pues el desplazamiento de esa estabilidad era la necesidad requerida para que la conciencia no se fundara en certezas que sean precarias. Por ello es que para Camus “la historia del nihilismo contemporáneo no es, por lo tanto, sino un largo esfuerzo por dar, mediante las solas fuerzas del hombre o mediante la fuerza simplemente, un orden a una historia que no lo tiene. Esta pseudo-razón termina identificándose con la astucia y la estrategia, mientras espera culminar con el imperio ideológico”⁴¹.

³⁶ Influencia nietzscheana que Camus nunca renegó; es más, para algunos analistas: “(...) la influencia más determinante en su vida fue Nietzsche, y así en sus novelas *El Extranjero* y *La Peste*, afrancesó a Nietzsche para beneficio de una generación entera de jóvenes franceses” (Cfr. Johnson, Paul, *Tiempos Modernos, La Historia del Siglo XX* (desde 1917 hasta la década de los 80); Vergara Editor, Buenos Aires, México, Santiago de Chile, 1988, p. 580.)

³⁷ Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*, p. 58.

³⁸ Op. cit., p. 78.

³⁹ Op. cit., p. 9.

⁴⁰ Cfr. Vattimo, Gianni, *El Fin de la Modernidad*, p.34.

⁴¹ Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*, p. 206.

No obstante la rebelión originalmente concebida, "(...) quiere que se reconozca que la libertad tiene sus límites en todas partes donde hay un ser humano, siendo el límite, precisamente, el poder de rebelión de ese ser"⁴². En consecuencia no es solamente el esclavo contra el amo, sino el hombre contra el mundo absolutizado del amo y el esclavo. Y es que la rebelión exhorta, tal como hemos mencionado, para que su movimiento siga siendo auténtico, a "(...) no abandonar a la zaga ninguno de los términos de la contradicción que lo sostiene"⁴³. Esto va de la mano con la comprensión de que el mal, la injusticia, la muerte si bien son una realidad a combatir, la pretensión es asimilar la imposibilidad de su erradicación definitiva, la de negar las justificaciones que las yerguen en opciones válidas de reinstauración, por lo que una comprensiva y mesurada demanda es "(...)proponerse la disminución aritmética del dolor en el mundo...pues la injusticia y el sufrimiento subsistirán y, por mucho que se los límite, no dejarán de ser un escándalo"⁴⁴. Por lo tanto, el hombre rebelde consciente de la realidad beligerante no reniega su condición antagonista. La rebelión se alza con la preconcebida idea de lo irrevocable del destierro definitivo de una realidad adversa, por lo que el intento es "sólo" disminuir la propagación del mal. Por consiguiente, esa referencia moral se ofrece dentro del acontecer rebelde como "(...) el único valor que puede salvarnos del nihilismo: la larga complicidad de los hombres en lucha con su destino"⁴⁵.

Conforme a lo dicho, se apreciaría para Camus cierto renacimiento sustentado en esa no-significación que invade al mismo nihilismo. Esto ya que "la revolución contemporánea, que pretende negar todo valor, es ya en sí misma, un juicio de valor"⁴⁶. La nostalgia de un bien que reúne y expresa solidaridad, justicia y libertad es la señal, para el franco-argelino, de que la rebelión fiel al hombre aún se mantiene latente dentro de un talante nihilista que sólo es absoluto en el suicidio. La dignidad del hombre suscitada por la primigenia reclamación rebelde que se desplegaba paradójicamente en la misma "indignidad" de los hombres, seguiría viva como el intermitente resplandor de la defensa de una naturaleza que en su negación más férrea dejaría ver su impronta de fraternidad. Ya que "si matan hombres es porque niegan la condición mortal y quieren la inmortalidad para todos"⁴⁷. Ellos, los verdugos solitarios que anidan en su alma el deseo ferviente de la súper humanidad no pueden prescindir del hombre; sacian incluso en la fosa común, según Camus, esa espantosa sed de fraternidad que los convoca. Por consiguiente, el intento de la "superación del nihilismo" que implicaría el necesario renacimiento de una humanidad se sostendría en la reconsideración de los límites humanos generalmente ignorados y omitidos. En relación a ello, en su *Carnets II* Camus afirma: "(...) si todos nosotros, que precedemos del nietzscheísmo, del nihilismo o del realismo histórico confesáramos públicamente que nos hemos equivocado, que existen valores morales y en lo sucesivo haremos lo que sea necesario para fundarlos o ilustrarlos, ¿esto podría ser el comienzo de una esperanza?"⁴⁸ En el extremo más desgarrador para la condición humana que infringe la voluntad nihilista sería posible apreciar, según lo deja ver el franco-argelino, una fulgurante afirmación positiva que permanece incluso en esta embriaguez de aniquilación. El nihilismo parapetado detrás de una revolución que parece incrementarse sin fin como intento frenético de reapropiación del hombre. El "nihilismo consumado" (nietzscheanamente hablando otra vez) originado del

⁴² Op. cit., p. 263.

⁴³ Id.

⁴⁴ Op. cit., p. 280.

⁴⁵ Op. cit., p. 262.

⁴⁶ Id.

⁴⁷ Op. cit., p. 230.

⁴⁸ Camus Albert; *Carnets II*, p. 143.

desinterés del saber por las causas últimas que Dios mismo representaba⁴⁹, muestra su flanco de superación en la siempre constante huella de la rebelión, de la fidelidad al hombre, de ese “*pathos* de la autenticidad” que se asoma en los intersticios de absolutos siempre inacabados como resistencia al nihilismo que prolifera. Es que, según dejaría ver nuestro “eticista”, la voluntad de negación nihilista en su vivencia extrema mostraría sus fisuras descubiertas por la futilidad de su misma empresa. Y es que la mejor señal llegaría en el momento que tal espíritu que se apreciaba inexpugnable se interrogue por el sentido real y profundo que le motiva: “¿Pero para qué reinar si nada tiene sentido? ¿Pero para qué la inmortalidad si el rostro de la vida es terrible?”⁵⁰ Son interrogantes que Camus supone como indicio de que el nihilismo como no-significación contempla, llegado cierto momento, lo inane de todo proyecto humano. Ello traerá de manera subrepticia la afirmación de cierto límite humano. Se trataría entonces, según apreciamos, que Camus propondría elegir entre el renacimiento del hombre en sustento de su proclamación de la vida o dignidad humana que una moral de límites propala, o la muerte y la evanescencia de toda moral circunscrita a las vicisitudes humanas. Por lo que la rebelión como conmoción interna de defensa contra la indignidad se ha de ver obligada a: “(...) perecer con el mundo que ha suscitado o a volver encontrar una fidelidad y un nuevo impulso”⁵¹. Es que lo fecundo de la acción para resurgir de las tinieblas del “terror” se encontraría, deducimos, en la aceptación primera de la rebelión. Pues involucraba esa protesta ferviente pero prontamente contenida por el límite descubierto y el valor que ello supone. En efecto, el círculo ha de cerrarse, la revolución infiel a la medida que se desprendería de la rebelión tiene que volver a su fuente de origen, de moralidad concreta fiel a lo que “es” el hombre. Según un Camus inserto en la resistencia francesa contra las fuerzas nazis, la cuestión es “(...) de saber si el hombre, sin el socorro de lo eterno o del pensamiento racionalista, puede crear por sí mismo sus propios valores”⁵². Por lo mismo para el franco-argelino: “Si la rebelión pudiese fundar una filosofía, ésta, por el contrario, es una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo”⁵³. En efecto, viviendo siempre en la cornisa de la certidumbre e incertidumbre total, el rebelde fluctúa entre lo necesario y lo no-suficiente. Sumido en un estado de desgarramiento, el rebelde rechaza la historia porque ve en ella la plasmación siempre perdurable de la muerte y el mal, pero “(...) se encuentra ante ella como el artista ante lo real, la rechaza sin eludirlo”⁵⁴. Por lo tanto esta “filosofía de los límites” que simboliza la rebelión para Camus dejaría entrever una preservación de la dignidad humana que se proyecta en su aspiración a lo relativo, pues “(...) no puede prometer sino una dignidad cierta aparejada con una justicia relativa. Defiende un límite en que se establece la comunidad de los hombres. Su universo es el de lo relativo”⁵⁵. El nihilismo así que germinaba ya dentro de la sensación absurda, pero que encontraba su propio límite en la rebelión contra tal condición demostraría, según asevera el franco-argelino, que es Occidente como cultura común la muestra fidedigna de una larga confrontación entre esta medida o fidelidad que impone la conciencia de un límite y la desmesura proveniente de “(...) la ignorancia o el desconocimiento sistemático de ese límite que aparece inseparable de la naturaleza humana y que la rebelión descubre precisamente”⁵⁶. Conforme a ello sería el cristianismo post-helénico

⁴⁹ Vattimo, Gianni, *El Fin de la Modernidad*, p. 27.

⁵⁰ Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*, p. 229.

⁵¹ Op. cit., p. 231.

⁵² Camus, Albert, *Actualidades I*, p. 364.

⁵³ Camus, Albert, *El Hombre Rebelde* p. 268.

⁵⁴ Id.

⁵⁵ Id.

⁵⁶ Op. cit., p. 272.

el que para Camus consumaría el olvido de la naturaleza humana en el momento que "(...) la iglesia disipó su herencia mediterránea hizo hincapié en la historia en perjuicio de la naturaleza"⁵⁷. Olvido de tal límite que trae aparejada la naturaleza humana que se acrecentaría con la manifestación filosófica principalmente alemana que sucede a la heteronomía cristiana y que, en tanto cree superarla, más bien readequa su llamado en términos seculares. Es la concesión de una nueva religión que ahora toma la eficacia del pensamiento político y pasa al unísono a ser imposición. Por ello la medida que arroja toda rebelión "es un conflicto constante, perpetuamente suscitado y dominado por la inteligencia. No triunfa ni de lo imposible ni del abismo. Se equilibra con ellos"⁵⁸.

En esta "Moral del esfuerzo, del incesante esfuerzo por mantener la medida y su intransigencia extenuante"⁵⁹, que se deduce de la rebelión y su exaltación de los valores más propiamente humanos, se señala esa promesa de superación que Camus cree visualizar. Ello en la medida que asumido el nihilismo que se anida potencialmente en la aprehensión desesperada del "no" o el "sí" libertadores, la tarea del hombre consistiría en reflexionar detenidamente sobre sus pretensiones que deben congeniar necesariamente con la comprensión del límite que impone una rebelión originalmente asumida. Se trata entonces de preservar la dignidad de todos los hombres mediante la medida que nos pone en evidencia la rebelión. Para Camus ello se resume en que sólo "hay que aprender a vivir y a morir y para ser hombre hay que negarse a ser Dios"⁶⁰. Es más bien para nuestro autor el compromiso de insertarse en la existencia concreta y circunstancial manteniendo en la oscuridad de la cavilación y en la luz de la felicidad impostergable, una incesante tensión que no transa su esfuerzo por mantenerse en vigilia frente a las seducciones absolutistas que asedian. Lo expresa Camus como dando cuenta de la lucidez de su pensamiento: "Sigo creyendo que este mundo no tiene sentido superior. Pero sé que algo en él tiene sentido y ese algo es el hombre, porque él es el único ser que exige tenerlo"⁶¹.

Así, a la luz de los supuestos éticos de Albert Camus la prerrogativa sería vivir en la tensión constante de una ineludible condición existencial. En la paradoja siempre viva de la evasión (in) conciente con nuestra existencia o de la afirmación lúcida como actitud vigilante frente a la omisión y olvido de la condición humana y sus límites. Se trata en definitiva, para Albert Camus, de optar bajo una cruda e ineludible constatación, no sólo por el hombre y su dignidad, sino también por la vida. Lección de moralidad que pese a su lucidez, ciertamente en nuestros tiempos se presentaría ya como una exigencia mayor.

Bibliografía

- Aranguren, José Luis, *Obras Completas, Vol. II*; Ed. Trotta, S.A, Madrid, 1994.
- Bobbio, Norberto, *El existencialismo*; Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Brisville, Jean Claude, *Camus*; trad. Jorge Cruz, Ed. Peuser, Buenos Aires, 1962.
- Camus Albert, *Obras Completas, Tomo I y II*; traducción y prólogo de Federico Carlos Saíenz de Robles, Ed. Aguilar, Segunda edición, México D.F, 1961.
- Camus, Albert, *El Primer Hombre*; trad. Aurora Bernárdez, Ed. Tusquets, Barcelona, 1994.

⁵⁷ Op. cit., p. 277.

⁵⁸ Op.cit., p. 279.

⁵⁹ De Lupe, Robert, *Albert Camus*; trad. Rafael Aragón, Ed. La Mandrágora, Buenos Aires 1952, p. 46.

⁶⁰ Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*, p. 283.

⁶¹ Camus, Albert, "Cartas a un amigo alemán"; *Obras Completas Tomo II*, p. 296.

- Camus, Albert: *El Extranjero*; trad. José Ángel Valente, Ed. Alianza/ Emecé, 10° reimpresión, España 2004.
- Camus Albert, *La Caída*; trad. Alberto Luis Bixio, Ed. Losada, España, 1996.
- Camus Albert, *El Hombre Rebelde*; trad. Luis Echávarri, Ed. Losada, 14ª edición, Buenos Aires, 2003.
- Camus, Albert, *La Peste*; trad. Rosa Chacel, Ed. Sudamericana, 33ª edición, Buenos Aires, 2005.
- Camus, Albert, *El Mito de Sísifo*; trad. Luis Echeverri, Ed. Losada, 19ª edición, Buenos Aires, 2005.
- Camus Albert, *Teatro: El Malentendido, Calígula, El Estado de Sitio, Los Justos*; trad. de Aurora Bernárdez y Guillermo De Torre, Ed. Losada, sexta edición, Buenos Aires, 1968.
- Cejudo Borrega, Enrique, "Albert Camus y la filosofía del límite" (lectura casi nietzscheana del hombre rebelde); en Revista Endoxa, N° 17, 2003. Disponible en: <http://espacio.uned.es/fez/view.php?pid=bibliuned:20611>. Consultado 19, Septiembre, 2008.
- Cruickshank, John, *El Novelista Filósofo*; Ed. Piados, Buenos Aires 1968.
- De Lupe, Robert, *Albert Camus*; trad. Rafael Aragón, Ed. La Mandrágora, Buenos Aires, 1952.
- Fullat, Octavio, *La Moral Atea de Albert Camus*; Ed. Pubul, Barcelona, 1963.
- Gallardo Vidal, Blas, "Camus o la exigencia de los límites"; Ed. Fundación Teresa de Jesús, Salamanca, 1998,
- Hourdin, Georges, *Camus el Justo*; trad. de Monserrat Serra Cantarel, Ed. Estela S.A., Barcelona, 1960.
- Jasper, Karl, *La Filosofía*; trad. José Gaos, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Johnson, Paul, *Tiempos Modernos, La Historia del Siglo XX* (desde 1917 hasta la década de los 80); Vergara Editor, Buenos Aires, México, Santiago de Chile, 1988.
- Lévy Bernard-Henri, *Las Aventuras de la libertad*; trad. Ignacio Echeverría, Ed. Anagrama S.A., Barcelona, 1992.
- Lottman, Helbert, *Albert Camus*; trad. Amalia Alvarez, Ed. Taurus, primera edición, Madrid, 1994.
- Mailhot, Laurent, *Albert Camus ou l' Imagination du Désert*; Presses de l' Université Montréal, Montréal, 1973.