

# **Aproximaciones a la filosofía de Albert Camus desde la Filosofía Aplicada Experiencial**

**Trabajo de Fin de Grado**

**Autor: Pablo García Ruiz**

**Tutor: José Barrientos Rastrojo**





# Índice

<b>1. Introducción</b>	5
<b>2. Vida y contexto de Albert Camus</b>	6
<b>3. Absurdo</b>	8
<b>3. 1. Origen</b>	9
<b>3. 1. 1. Un recuerdo extraño: el absurdo en <i>El revés y el derecho</i></b>	9
<b>3. 1. 2. Un mundo nuevo: el absurdo en <i>Bodas</i></b>	15
<b>3. 2. El ciclo del absurdo</b>	18
<b>3. 2. 1. El suicidio como pregunta primera: el absurdo en <i>El mito de Sísifo</i></b>	18
<b>3. 2. 2. Querer la Luna: el absurdo en <i>Calígula</i></b>	31
<b>3. 2. 3. Vivir en lo concreto: el absurdo en <i>El extranjero</i></b>	34
<b>3. 3. El absurdo más allá de su ciclo</b>	38
<b>3. 3. 1. La experiencia en común: el absurdo en <i>La peste</i></b>	39
<b>3. 3. 2. La oscura base del nihilismo: el absurdo en <i>El hombre rebelde</i></b>	41
<b>4. Rebelión</b>	43
<b>4. 1. El origen de la rebelión</b>	44
<b>4. 1. 1. El sol que calienta los huesos: la rebelión en <i>El revés y el derecho</i></b>	44
<b>4.1.2. Encontrarse con el mundo: la rebeldía en <i>Bodas</i></b>	45
<b>4.1.3. La grandeza del hombre: la rebelión en <i>El mito de Sísifo</i></b>	48
<b>4.1.4. La tierna indiferencia del mundo: la rebeldía en <i>El extranjero</i></b>	57
<b>4.1.5. Una libertad equivocada: la rebeldía en <i>Calígula</i></b>	59
<b>4.2. La rebelión en su propio ciclo</b>	60
<b>4.2.1. Una nueva solidaridad: la rebelión en <i>El hombre rebelde</i></b>	60
<b>4. 2. 2. Enfrentarse a la muerte: la rebeldía en <i>La peste</i></b>	72
<b>5. Filosofía experiencial desde la filosofía de Albert Camus</b>	75
<b>5.1. Filosofía aplicada experiencial</b>	76
<b>5.1.1. Filosofía aplicada</b>	76
<b>5.1.2. Filosofía experiencial</b>	79

<b>5.2. Filosofía experiencial camusiana</b>	83
<b>5.2.1. La experiencia en Camus</b>	84
<b>5.2.2. Disposiciones camusianas</b>	85
<b>5.2.3. Escenarios camusianos</b>	87
<b>5.3. Propuesta de talleres camusianos</b>	87
<b>5.3.1. ¿Una filosofía aplicada camusiana para colectivos en riesgo de exclusión social? BOECIO, Camus y la figura del presidiario</b>	88
<b>5.3.2. Metodología para la elaboración de talleres</b>	90
<b>5.3.3. Anexo: una propuesta de talleres experienciales camusianos</b>	91
<b>6. Conclusión</b>	93
<b>7. Bibliografía</b>	93

**Resumen:** Este Trabajo de Fin de Grado tratará de articular la filosofía de Albert Camus tal y como se muestra en sus principales obras a través de dos conceptos de gran importancia: el absurdo y la rebelión. El primero surgiría del enfrentamiento entre la expectativa del hombre y su realidad. El segundo, de la aceptación de esta posibilidad y la voluntad del hombre por luchar contra esta contradicción. Finalmente, se realizará un breve desarrollo de la Filosofía Aplicada Experiencial y, a través de sus puntos comunes, se diseñará una propuesta de talleres de Filosofía Experiencial desde la filosofía de Albert Camus

**Palabras clave:** absurdo, rebeldía, Camus, filosofía experiencial, talleres

**Abstract:** This undergraduate thesis aims to articulate Albert Camus' philosophy as shown in his main works through two main concepts: absurd and rebellion. First one arises from the confrontation between man and reality. Second one comes from acceptance of this possibility and the will of man to fight against this contradiction. Finally, this thesis will accomplish a brief development of experiential philosophical practice and it will design a proposal of experiential philosophy from Albert Camus' philosophy.

**Key words:** absurd, revolt, Camus, experiential philosophy, workshop

## **1. Introducción**

Albert Camus (1913-1960) es uno de los autores del siglo XX más conocidos en lengua francesa. Su labor periodística y literaria le dieron una enorme relevancia intelectual que le valdría para ganar, en 1957, el Nobel de literatura. Su imparable actividad intelectual no solo le permitiría tener una obra tan extensa como variada en géneros y formas, sino también desarrollar toda una filosofía. Si bien Camus no era sistemático y él mismo renunciaba a la etiqueta de filósofo, es indudable el valor de sus ideas, que desde sus primeros escritos se incardinan en un profundo pensamiento que girará en torno a temas tan variados como el amor, la pena de muerte, el anarquismo o la creación artística. En este trabajo, nos centraremos en estudiar a través de sus principales obras la caracterización y evolución de dos conceptos esenciales en su filosofía e íntimamente relacionados entre sí: el absurdo y la rebelión.

Por otro lado, la filosofía aplicada va tomando cada vez más fuerza y desarrollando distintas perspectivas que nos ayudan a generar nuevos modos de

relacionarse y de hacer filosofía. Desarrollaremos una de sus líneas, la filosofía aplicada experiencial, y buscaremos los puntos que tiene en común con la filosofía camusiana. Finalmente, haremos una propuesta para la elaboración de talleres de filosofía experiencial desde la filosofía de Albert Camus.

## **2. Vida y contexto de Albert Camus**

Creemos significativo, en primer lugar, hacer un pequeño desarrollo de la vida del autor que nos permita entender su contexto cultural. Así, podremos profundizar en los lugares comunes de su obra, el trasfondo que quizá podamos encontrar, sus influencias, etc. El biógrafo al que recurriremos será a Tanasse (2018), que a pesar de ser algo más escueto que Todd, es más actual, toma a este como referencia y elude las polémicas en las que este se vio envuelto este último con Catherine Camus.

Albert Camus nace un 1 de noviembre de 1913 en la región de Mondovi (actual Drean), en la Argelia francesa. Hijo de madre española y padre francés, Camus era lo que se solía denominar un *pied-noir*, descendiente de colonos franceses en Argelia. Al morir su padre a una corta edad, vive tan solo con su abuela y su madre, siendo esta última una figura que atravesará toda su obra aún desde los primeros escritos. La profunda pobreza en que viven marcará por entero su literatura, su rumbo político y, en definitiva, su vida.

Es gracias a un profesor que le es posible llevar a cabo estudios superiores a la primaria: le conceden una beca que su abuela acepta a regañadientes. Virgil Tanasse nos describe cómo en este periodo, en el paso de la primaria al instituto, se produce en él un shock en cuanto su visión del mundo: en contraste con la pobreza en que vivía, donde cada cosa debía ser absolutamente útil, la vida de sus compañeros era bastante distinta. Siente vergüenza y orgullo al mismo tiempo por su propia condición social. Entre otras, será esta experiencia la que irá fraguando una idea de quien es esa gente familiar y desprovista de educación y bienes materiales a la que querrá proteger.

Más tarde, será alumno de Jean Grenier, profesor con quien mantendrá una profunda amistad que durará toda su vida y a quien dedica *El hombre rebelde*. Grenier, reputado intelectual de su época, será quien le inspire a leer y estudiar en profundidad a autores como Nietzsche o Bergson. La tuberculosis que diagnostican a Camus en 1930 y que lo acompañará durante toda su vida (y también su obra) le hará pasar largos periodos leyendo a autores tan variados como Gide, Epicteto o Dostoievski. Es también

en este tiempo cuando Grenier le invita a escribir sus primeros artículos para la revista *Sud*. Finalmente, Camus decidirá estudiar la carrera de filosofía, donde se graduará con una tesis sobre San Agustín, Plotino y neoplatonismo.<sup>1</sup>

A mediados de los años treinta, Camus se afilia al partido comunista. En este contexto, trata de hacer acercamientos con los árabes en una situación que empieza a hacerse difícil en Argelia. Es nombrado secretario de la Casa de la Cultura e inaugura el Teatro del Trabajo, inspirado en las ideas de Jaques Copeau y que llevará a cabo obras de teatro militantes donde se estrenará su primera obra de teatro, escrita colectivamente: *Rebelión en Asturias*.

En 1937, Camus publica *El revés y el derecho*, obra en la que llevaba trabajando dos años. Será también en este año cuando lo expulsen del PCA (Partido Comunista de Argelia) por sus desavenencias en cuanto al trato que el partido había tomado con los árabes: lejos de ser consecuentes con las políticas que habían llevado a cabo con ellos, apoyan a Blum cuando este disuelve la Estrella Norteafricana, mostrando así no ser independientes sino seguir únicamente los designios de Stalin y contribuyendo a las injusticias que el pueblo francés había perpetuado durante años contra la población árabe.

En 1938, comienza junto a Pascal Pia en el *Alger Republicain*, publicación con la que aprendería el oficio de periodista. También comienza a plantear Calígula, escribe su primera novela (*La muerte feliz*, que no llegará a publicarse) y se encuentra preparando *Bodas*, acabando esta por ser publicada al año siguiente.

En 1942, publica *El mito de Sísifo* junto a *El extranjero* y, poco después, *Calígula*. Va y viene entre París y Oran, donde mantiene una relación con su segunda esposa, Francine Faure. La ocupación de París mantiene atrapado en Francia, incomunicado con su mujer. Allí, colabora con la Resistencia francesa, hecho especialmente significativo, y publica textos clandestinos como *Cartas a un amigo alemán*. También ejerce como el segundo de a bordo de Pascal Pia en el periódico clandestino *Combat*. Esta colaboración con la resistencia resultará especialmente significativa, provocando un cambio en su obra que trataremos de ilustrar.

---

<sup>1</sup> Sobre esta tesis, Kamber (2002) señala aquí un especial interés por los gnósticos. Marcion, Basilides y Valentín serán tres autores que permanecerán latentes en su obra, llegando incluso a comentarlos en *El hombre rebelde*. Es, posiblemente, Basilides uno de los autores que inspiran el concepto de culpa en Camus.

Entre 1944 y 1945, con la liberación de París y el fin de la II Guerra Mundial, Camus intenta, sin éxito, cambiar el modelo de periodismo de su época. Este, sin embargo, permanece en su estilo sensacionalista y profundamente propagandístico que divide a la sociedad entre izquierdas y derechas. Su rechazo a esta forma de hacer periodismo, que considera deshonesto y que olvida los valores que las guerras debía haber enseñado,<sup>2</sup> acabaría por verse envuelto en multitud de polémicas, siendo las más sonada la que mantuvo con su antes amigo Jean Paul Sartre en 1952 con motivo de la publicación de *El hombre rebelde*.<sup>3</sup> Esta obra, crítica con el fanatismo, el fascismo y el stalinismo, llevaría a multitud de medios a atacarlo, por no situarse sólo a un lado. En 1947, publica *La peste*, novela que formará parte, junto a *El hombre rebelde* y *Los justos*, del “ciclo de la rebelión”, como veremos.

Entre 1953 y 1954, tras varios años de viajes, polémicas, recaídas con la tuberculosis y relaciones extramatrimoniales por parte de Camus, Francine, su mujer, cae en depresión hasta el punto de tener que ser ingresada. En este contexto, mientras trata de cuidar de su mujer, escribe *La chute*, novela centrada en el concepto de culpa. Tras un viaje a Italia del que vuelve con fuerzas, decide que *El primer hombre* será una novela autobiográfica.

A partir de 1954, el conflicto de Argelia se recrudece. Camus pasará años tratando de mediar en este conflicto, sin éxito. En el contexto de las condenas a muerte por el conflicto argelino, escribe, en 1957, “Reflexiones sobre la guillotina”, declarándose en contra de la pena de muerte. En octubre de este mismo año ganará el Premio Nobel de Literatura.

Finalmente, el 4 de enero de 1960, Albert Camus fallece en un accidente de tráfico, llevando en su maletín un borrador de *El primer hombre*, sin terminar, y un ejemplar de *La gaya ciencia*.<sup>4</sup>

### **3. Absurdo**

El primer concepto que vamos a tratar es el de absurdo. Este no se presenta de una vez por todas y con una definición clara y precisa. Comienza a tener un papel principal en sus primeras obras, que son las que trataremos en 2.1. Será con la

---

<sup>2</sup> Sobre este Camus *moraliste*, es interesante el texto de Judt (2014)

<sup>3</sup> La polémica puede encontrarse en Ediciones elaleph.com (1999), completamente traducida.

<sup>4</sup> Este último dato, de interés quizás más anecdótico, se lo debemos a Zárata (1994).



publicación casi simultánea de *El extranjero*, *El mito de Sísifo* y *Calígula* como desarrollará aún más su visión del absurdo, su fundamento y su relación con un primer análisis de su época, centrado sobre todo en el periodo de tensión, crisis y cambios entre las guerras mundiales. Estas tres obras, a veces junto con la obra *El malentendido*, serán lo que dará en llamar en sus cuadernos el ciclo del absurdo. De este nos encargaremos 2.2. A pesar de desarrollarse especialmente en este punto, el absurdo sigue tomando matices y evolucionando también en su obra posterior y tomará un cariz mucho más comunitario y compartido, como veremos en 2.3.

### **3. 1 Origen**

#### **3. 1. 1. Un recuerdo extraño: el absurdo en *El revés y el derecho***

El primer ensayo publicado de Albert Camus es *El revés y el derecho* (*L'envers et l'endroit*), en 1937, en una pequeña editorial de Argelia. Será después reeditado junto con su discurso del premio Nobel (*Discurso de Suecia*) y un nuevo prefacio en 1957. Según nos dirá su autor, a pesar de ser algo “torpe”, es la “fuente” de toda su obra posterior . Esta obra es el resultado de un proceso de maduración y varios cambios de otra obra en la que había comenzado a trabajar dos años antes, cuyo título nos es significativo: *Las voces del barrio pobre*. *El revés y el derecho*, dividida en cinco escritos breves, nos muestra imágenes, retratos de personas y situaciones concretas cuya relación se encuentra precisamente en la vivencia de un sentimiento y cómo este evoluciona. Como veremos, este sentimiento es el del absurdo.

Hemos de notar, y lo haremos medida comentemos las distintas partes del texto, que el lenguaje que utiliza Camus evoca continuamente contradicciones, tensiones entre conceptos o vivencias contrapuestos. Esto no tiene nada de casual: más adelante, con el ciclo del absurdo, veremos que este se define por una contradicción en este sentido: la que se produce entre lo que el hombre espera del mundo y los hechos que finalmente se producen.

En el primer escrito, “La ironía”, se nos presentan tres breves historias cuya relación se explica al final. En la primera parte, se nos presenta a un grupo de jóvenes que van a visitar a una mujer mayor. Esta es presentada en el modo en que hemos advertido, en virtud de contradicciones: “Una viejecita bullidora y charlatana, que quedó reducida al silencio y la inmovilidad.” (Camus, 2010, p. 29) Se la describe, entonces, como una mujer profundamente devota, que continuamente reza y considera a

Dios el “único bien digno de amor”. Ahora bien, el narrador nos advierte: “Pero si renace la esperanza de vida, Dios no tiene fuerza bastante frente a los intereses del hombre.” (Camus, 2010, p. 31). Así, cuando la anciana observa que los jóvenes acaban la velada y se van a marchar, siente el “espanto de su soledad” en el que se da “el decepcionante encuentro a solas con Dios” (Camus, 2010, p. 32). Por ello, se aferra a la mano de un joven que la había estado escuchando, produciéndose en él una poderosa imagen que le perturba: “la de la anciana impedida a la que abandonaban para ir al cine”. Esta imagen constituye el punto central de la primera parte, e hilo que atravesará las otras dos: una mujer se ve sometida a una soledad que el cielo no puede sanar, y lo que parece permitirlo es el deseo de unos jóvenes de ir al cine.

La segunda historia es la de un anciano que, cuando deja de contar sus aventuras y vivencias de cuando era joven, se siente viejo y desdichado. La sensación de juventud y admiración, negándose a admitir incluso la burla de los jóvenes, al contar sus historias de juventud, constituyen el bálsamo al que permanece aferrado. Cuando los jóvenes se van y ya no tiene a quien contar sus historias, el anciano se va a su casa también. La descripción de esta vuelta es una descripción sensitiva que señala lo que Camus llamaría el exilio, aquella soledad que mana de encontrarse ante un mundo que no responde al deseo del hombre, y que lleva a la persona a no encontrarse en un mundo familiar, con sentido, que pueda interpretar. El anciano quiere ser joven y tener a quien le escuche y le acompañe. Por el contrario, vive su vuelta a casa como un paso por una galería de historias a las que él no pertenece:

“Se puso de pie no obstante y se fue, sonriendo a cuantos estaban en tono. Pero no encontró sino rostros indiferentes o entregados a un regocijo en el que no estaba autorizado a participar.” (Camus, 2010, p. 35)

Vemos entonces aquí un primer acercamiento en Camus de la relación entre absurdo y suicidio: frente al deseo de que todo cambie, es la caída en la cuenta de que no va a ser así, la afirmación de que “mañana será igual, y pasado mañana, y todos los demás días” lo que “anonada” al sujeto. De este modo, nos dice que “Son los pensamientos así los que matan. Se mata uno porque no los puede soportar...” (Camus, 2010, p. 36). Esta tesis, que afronta ya la condición en la que luego se mostrará a Sísifo (la absurdidad de la vida frente a una repetición continua), guarda ya algo que después se mostrará más claramente: el hombre no se mata porque la vida no tenga sentido, sino porque no puede soportar que no lo tenga.

En la tercera parte, una anciana exige el amor de sus familiares a través de fingir o exagerar padecimientos. Por ello, estos no se la toman en serio. Finalmente, su muerte no tiene nada de noble: muere una hora después de hacer un chiste con su nieto.

Camus concluye entonces este capítulo con una aseveración que nos da la imagen común a los tres relatos:

“¿Qué todo esto no encaja? ¡Bonita verdad! Una mujer a la que abandonan para ir al cine, un anciano a quien nadie escucha ya, una muerte que no redime nada y, luego, de otro lado, toda la luz del mundo. ¿Qué más da, si lo damos todo por bueno?” (Camus, 2012, p. 41)

Lo común es entonces la contradicción, los elementos contrapuestos en cada relato, que marcan un modo de ver la vida que no niega nada: deseo propio y mundo se dan en una sola imagen, y con ellos, su separación. Esa separación va marcando el mundo que trae consigo el absurdo.

En el segundo capítulo, “Entre el sí y el no”, Camus profundiza en la visión del absurdo como exilio a través de un inmigrante que vuelve a una cafetería cercana a su hogar y, allí, se encuentra absorto en sus propios recuerdos. La nostalgia se encuentra aquí como el principio de un absurdo que permitirá el movimiento completo. Camus liga determinados recuerdos a una verdad interior:

“de esas horas que saco fuera desde lo hondo del olvido, lo que más se ha conservado es el recuerdo intacto de una eternidad. Solo eso es verdadero en mí” (Camus, 2010, p. 45)

Esta será la base de la evidencia en Camus, especialmente importante para nuestro trabajo, permitiendo constituir la experiencia. El absurdo supone, como hemos visto, un estado de choque entre lo que se desea y cómo el mundo se nos muestra: en el caso de la nostalgia, es un “gesto” o “detalle” el que trae consigo un recuerdo especial para uno mismo, un recuerdo vivido con intensidad y que marca un rumbo, y que choca con el presente.

Para tratar de ilustrar esto, Camus recurre a tres experiencias.<sup>5</sup> Estas se introducen a través de la percepción, de la atención y la presencia. Son el aire, las luces,

---

<sup>5</sup> Nótese que el motivo de llamarlo “experiencias” y no meramente escritos está relacionado con lo profundamente autobiográficos que resultan. Tanasse nos dice que era huérfano de padre debido a que

el ambiente, lo que lo “repatria”, lo lleva a los recuerdos. En el primero de los recuerdos será el de un niño que mira a su madre, distraída, y pensando en ella se pregunta si su madre le quiere. Esto le perturba. El niño cree que debe sentir amor, “es menester que así sea porque, en última instancia, es su madre.” Sin embargo, no está seguro de sentirlo “Su madre le da lástima. ¿Será eso quererla? Nunca le hizo una caricia; no sabría.”. Ese en ese choque en el que se siente “extranjero”, fuera de lugar, en mundo en que las cosas no son como se cree que deberían ser.<sup>6</sup> (Camus, 2010, p. 49)

En el segundo recuerdo, su madre es abusada una tarde. Para cuidar de ella, se queda una noche con ella. En el silencio de la noche, siente una inmensa soledad.

“Hasta más adelante no notó lo solos que habían estado aquella noche. Solos contra todos. Los «demás» dormían a esa hora en que ambos olían a fiebre. En aquella casa vieja, todo parecía hueco en esos momentos. Los tranvías de la medianoche drenaban, al alejarse, toda esperanza que pueda veniros a los hombres, todas las certidumbres que nos aporta el ruido de las ciudades. [...] El hijo nunca se había sentido tan fuera de su ámbito. El mundo se había licuado y, con él, la ilusión de que la vida vuelve a empezar a diario.” (Camus, 2010, pp. 51-52)

En esta situación, queda marcada en él “la imagen desesperante y tierna de una soledad compartida entre dos.”. El detalle que marcará este recuerdo será cierto olor a “sudor y vinagre”, a través de los cuales accede a ese vínculo con su madre. Si en primera instancia el niño dudaba del amor a su madre, es con la segunda experiencia, en la conciencia de sus soledades, donde aparece una evidencia del vínculo entre ambos. Este punto se irá desarrollando, mucho más después de su colaboración con la resistencia francesa durante la ocupación alemana. Puede verse, por ejemplo, una extensión de este tema hacia el género humano en el prólogo de la reedición de esta misma obra en 1957, donde Camus, hablando de la lejanía que siente con respecto a los otros espectadores que van a ver una obra, hasta que se hace consciente de la condición

---

este murió en la guerra, vivía con una abuela dominante, una madre de poco carácter y en la más profunda pobreza. No solo eso, también algunas de las imágenes, como la de la madre mirando por la ventana en silencio, atravesarán toda su obra, reapareciendo por ejemplo en *El extranjero*, con Meursault, o *La peste*, con Tarrou.

<sup>6</sup> La traducción “extranjero”, que se conserva en la famosa novela, no da en español tanta cuenta de su raíz tal y como Camus la utiliza, llegando a traducirse a veces de manera distinta: *étranger* remite a lo extraño, lo distinto, lo que se encuentra donde no debería estar. Por ello, creemos significativo apuntar cuándo la palabra original es *étranger*.

igual de los otros. “Las soledades reúnen a quienes la sociedad separa” (Camus, 2010, p. 20) llegará a decir. Al respecto de este desarrollo futuro, consideramos también que aquí puede verse un principio de la rebelión tal y como Camus la entenderá en el segundo ciclo, que comentaremos en profundidad cuando lleguemos a ese capítulo, como esa misma extensión de la identificación de “soledades”, es decir, la legitimidad del acto moral desde la afirmación del otro como un igual, como alguien que comparte mi condición.

Por ahora, manteniéndonos en la cuestión del absurdo, podemos observar que este cobra otro matiz: el sujeto pierde el sentido de su vida en la medida en que deja de encontrar familiar la relación entre el mundo y él mismo: “¿Hasta dónde llegará esta noche en la que ya no me pertenezco?”. Se encuentra en el mundo una “sencillez”, una “indiferencia”, que perturba al hombre (Camus, 2010, p. 53).

El tercer recuerdo es una conversación con su madre, en la que casualmente se menciona a su padre. Es justo después de esta cuando se usa por primera vez de manera explícita la palabra absurdo:

“¿Y qué es lo que lo hace quedarse en esta habitación, a no ser la certidumbre de que siempre vale más así, la sensación de que toda la *absurda* sencillez del mundo ha buscado refugio en esta habitación?” (Camus, 2010, p. 56)

Camus concluye entonces este capítulo haciéndonos notar que este absurdo, si bien es una suerte de afección, tiene el carácter de punto de partida: niega la esperanza, prefiere “quebrar esa curva demasiado laxa y demasiado fácil” (Camus, 2010, p. 56). Introduce entonces la lucidez. Se trata, para Camus, de permanecer en el presente, de aceptar todo de golpe, no negar una confrontación por más dolor que cause, ateniéndonos a lo concreto. Esto implica describir, comprender el mundo y la confrontación tal como se da, y no negarla a través de la esperanza.<sup>7</sup> “Sí, todo es sencillo. Son los hombres los que complican las cosas. [...] hay personas que prefieren mirar a su destino a los ojos.” (Camus, 2010, p. 57)

---

<sup>7</sup> La esperanza en Camus tiene una caracterización en la que profundizaremos en *El mito de Sísifo*. En este punto, podemos comprenderla sencillamente como un abandono de ese dolor que, sin embargo, no es otra cosa que una vivencia valiosa: se confía en un sentido superior que muta la experiencia como acontecimiento en una vivencia, algo familiar, que queda tan explicado como todo lo cotidiano. No se trata de que para Camus no puedan explicarse las circunstancias, sino que lo absurdo define una contradicción que solo un salto de fe o el suicidio podrían resolver, resultando en una inconsecuencia.

Llegamos entonces al tercer capítulo: fue traducido como “Con el alma transida”, aunque su título original es “La Mors dans l’Âme” (más claramente, [La muerte en el Alma]).<sup>8</sup> En él, se nos muestra con mayor claridad una caracterización de la experiencia del absurdo desde el exilio. El escrito se divide en dos partes: Praga e Italia. La que nos interesa para este apartado sobre el absurdo será Praga, por lo que dejaremos Italia para el capítulo sobre la rebelión.

En el viaje a Praga, describe la sensación de “perder pie”. Describe la sensación de que todas las vidas con las que se encuentra están separadas de él, la lejanía del país que le es familiar. Así, comienza una aventura de continua angustia y lucha por sentirse a gusto en un país, en una ciudad que en varios días no podría abandonar. Sin embargo, en esa misma angustia, se dan momento de lucidez: esta se da en darse cuenta de los cambios que se producen dentro de sí en esta situación. La lucidez es para Camus la conciencia que se mantiene atenta durante el propio conflicto existencial. Esta conciencia permite comprender lo que rodea desde la concreción: dado que no se ha atribuido en principio (o se ha roto) un sentido superior, el sujeto se encuentra desnudo ante el mundo. Así, se conoce a sí mismo más allá de su propia existencia cotidiana, frente a objetos que le son extraños.

“...se levanta despacio y acaba por desvelar el rostro lívido de la inquietud. [...] Surge un hondo desacuerdo entre él y las cosas. En ese corazón menos resistente entra con mayor facilidad la música del mundo.” (Camus, 2010, p. 66)

Persiste la sensación de desasimiento, de vacío, y de ausencia de “decorado”. Haciendo quizás una referencia a la famosa cita de Nietzsche, asevera, incluso después de haberse marchado de Praga: “Pero seguía llevando, en lo hondo, el aturdimiento de los que han estado mucho rato mirando una grieta sin fondo” (Camus, 2010, p. 70). Lo absurdo será, una vez más, el punto de partida sobre el que la lucidez y la rebeldía puedan construir.

Pollman, en su estudio comparativo con la obra de Sartre, da especial importancia al concepto de exilio en la obra completa de Camus, y se ilustra especialmente en esta terrorífica Praga:

---

<sup>8</sup> Pollmann (Pollmann, 1973, pp. 166-167) nos advierte de la similitud con una obra posterior de Sartre, lo cual podría ser un aliciente para buscar influencias de Camus sobre el filósofo existencialista.

“Resulta significativo que esta idea de exilio, también presente en Sartre, ocupe el primer plano en la obra de Camus, hasta el punto de que nos descubre cuál es la dinámica de su mentalidad. [...] para Camus [...] la idea de exilio recibe su plena significación de la dinámica que la etimología misma de la palabra nos ofrece; a saber, ese “hallarse-caído-fuera-de”. [...] Quiere decir que ese sentirse-extraño en Praga supone un haber-estado-en-casa. Sentimiento que radica en la axoranza de la “familiarité” con un sentido de la vida, que ya se ha perdido.” (Pollmann, 1973, p. 170)

Creemos que la sugerente aportación de Pollman puede abrir la vía a una interpretación del absurdo desde la filosofía de Heidegger. Este, en su obra *Conceptos fundamentales de la metafísica*, cita a Novalis: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa” (Heidegger, 2007, p. 28). Para Heidegger, la filosofía sería un impulso hacia una unidad de comprensión que se manifiesta a través de conceptos de la metafísica: mundo, finitud, aislamiento... De igual modo, para Camus el absurdo, ese despertar de la lucidez, implica una pérdida de la unidad del mundo que se desea recuperar.

En los capítulos cuarto y quinto, hay un tratamiento mucho mayor de la rebeldía y el amor que del absurdo. Por ello, los reservaremos para el segundo capítulo de este trabajo.

En definitiva, el absurdo en *El revés y el derecho* se expresa como una ruptura con la familiaridad del mundo. Se siente uno fuera de su lugar, pero es precisamente en esa circunstancia que se produce un encuentro con un presente desnudo. La misma angustia, el mismo absurdo que rompe el mundo, lo abre a su música.

### **3.1.2. Un mundo nuevo: el absurdo en *Bodas***

El segundo ensayo lírico del autor, que sigue el estilo de *El revés y el derecho*, se publica en 1939. A pesar de que su contenido será más productivo para el segundo capítulo, merece la pena hacer algunas observaciones sobre el concepto de absurdo que podemos recoger en él, y cómo se irá desarrollando un puente hacia la rebelión.

*Bodas* tiene cuatro capítulos. Aquí, nos centraremos en dos: *El viento de Djémila* y *El desierto*. La obra, en general, trata la relación a un nivel sensual y estético del sujeto con su entorno. Así, en “Bodas en Tipasa” nos confiesa:

“Tipasa se me antoja como uno de esos personajes que describimos para expresar indirectamente una opinión sobre el mundo. Como ellos, da testimonio; y lo da de una manera viril.”(Camus, 2021, p. 17)

El mismo esquema podemos aplicar a los dos capítulos en que nos centraremos. Trataremos cómo el modo de ver el paisaje da testimonio.

Por otro lado, en “El viento de Djemila”, es la descripción abrumadora y temible de Djemila lo que induce al absurdo. La atención suma a este paisaje produce en el sujeto este sentimiento:

“En esta gran confusión del viento y del sol que mezcla la luz a las ruinas, algo se forja que da al hombre la medida de su identidad con la soledad y el silencio de la ciudad muerta.” (Camus, 2021, p. 20)

La fuerza del viento, la brutalidad de su estructura (“sumida entre altas montañas, su esqueleto amarillo como un bosque de osamentas” (Camus, 2021, p. 21)) y sus colores apagados llevan a la sensación de finitud y asombro. A pesar de referirse en estos escritos, en principio, en primera persona del plural, no se menciona a las otras personas: la experiencia absurda aísla en el instante en el que llega. Uno se encuentra solo ante un mundo que lo sobrecoge y supera, y, con ello, uno es capaz de dar cuenta de sí mismo y lo que siente: “jamás sentí más hondamente, a la vez, el desapego de mí mismo y mi presencia en el mundo.”(Camus, 2021, p. 22)

Esta constatación de la propia presencia ante el mundo es lo que permite decir “Sí, estoy presente.”, y es que Camus nos dice que “...para un hombre, adquirir conciencia de su presente es no esperar ya nada.” (Camus, 2021, p. 22). El absurdo, el encuentro con un mundo que me supera y niega, desemboca, en principio, en el presente. Claro está, el presente se puede negar. Que a uno le supere una situación no implica que uno permanezca en la conciencia de esta situación. Camus en realidad trata de describir la posibilidad de que la voluntad permanezca ante esta lucha. El sujeto puede perfectamente decir que hace mal tiempo, que allí no se puede acampar ni encender un camping gas e irse a otra parte, negando la apertura a cualquier experiencia, o atribuir la fuerza del paisaje a la voluntad de Dios, y con ello buscar una especie de consuelo que niegue la sensación de brutalidad que provoca el paisaje en el sujeto.



Ramírez, apoyándose en Mattei, verá en *Bodas* un acercamiento, en el fondo, a Hölderlin:

“De los cuatro elementos presentes en las bodas —cielo, tierra, dioses y hombres—, el eje fundamental en que se apoya el sentido y la felicidad para Hölderlin reside en lo sagrado, en los dioses. Éste elemento desaparece en Camus, persistiendo los otros tres: el afán de Camus será el de reconquistar lo sagrado en la común naturaleza humana y en su dignidad.” (Ramírez Medina, 2010, p. 46)

Adivina Ramírez ya en *Bodas* el proyecto que va gestando lentamente Albert Camus: la fundamentación de una dignidad común. *Bodas* es en cierto modo un ejercicio de comunión con el mundo, más si cabe en la dureza de una Djemila que arrasa todo, tanto como una Praga que exilia desde el primer instante

Ahora bien, la herramienta con que nuestro autor hace aquí tal ejercicio es la atención, de permanencia en el presente:

“Si obstinadamente rechazo todos los «después» del mundo, es porque también se trata de no renunciar a mi riqueza presente. No me gusta creer que la muerte abre otra vida. Para mí es una puerta cerrada.” (Camus, 2021, p. 23)

Camus busca, a través de la experiencia de lo concreto, evitar la huída de la propia existencia que supone la creencia en conceptos que no se adecúen a la condición humana, que para Camus sería finita, limitada, y en parte, absurda. “Todo lo que se me propone tiende a descargar al hombre del peso de su propia vida. [...] lo que reclamo y obtengo es, justamente, cierto peso vital” (Camus, 2021, p. 23). Nuestro autor busca la autenticidad: en el absurdo, se conoce el propio deseo, se conoce de otro modo el mundo, como contrapuesto a mi expectativa y por tanto abierto a muchas otras posibilidades, y podemos entonces practicar esa permanencia en el presente y lo concreto, dado que es aquello que queda desnudo de la interpretación que antes dábamos y ahora se ve quebrada. Una fotografía que se veía continuamente, cobra pequeños detalles cuando quien está en ella se va de nuestra vida. Tenemos aquí una primera aproximación entre absurdo y una actitud posible ante él. Creemos, además,

que este punto puede tener un gran rendimiento desde el punto de vista de la filosofía aplicada experiencial.<sup>9</sup>

En cuanto a “El desierto”, podemos ver, en esta cita, esta misma relación que hemos tratado de demarcar:

“Pero, ¿qué es la felicidad, sino el simple acuerdo entre un ser y la existencia que lleva? ¿Y qué acuerdo más legítimo puede unir al hombre a la vida, sino la doble conciencia de *su deseo de durar* y de *su destino mortal*?” (Camus, 2021, p. 47)

Es la aceptación de esta condición absurda, el abismo entre deseo y mundo, lo que permite precisamente es la felicidad, llevar a cabo una vida que no desestime ni el propio deseo, ni niegue el mundo, a pesar de suponer una ruptura en nuestra relación con él. Aceptar que el mundo puede perder su sentido y que no por ello es necesario recurrir a cierta inconsecuencia, sino que esa misma condición puede permitir una felicidad mucho mayor, será de lo que se encargue, de manera más refinada, *El mito de Sísifo*.

### **3.2. El ciclo del absurdo**

Si bien el ciclo del absurdo no quedó del todo demarcado por Camus (son diversas las anotaciones que hace agrupando distintos ciclos), creemos que es razonable incluir aquí cuatro obras: *El mito de Sísifo*, *El extranjero*, *Calígula* y *El malentendido*. Las tres primeras fueron explicadas de manera casi simultánea y escritas en aproximadamente el mismo tiempo. La cuarta, a pesar de ser algo posterior, mantiene aún determinadas características propias de este primer ciclo.

#### **3.2.1. El suicidio como pregunta primera: el absurdo en *El mito de Sísifo***

Es en el *El mito de Sísifo* donde Albert Camus explica con mayor detalle la noción de absurdo. La tesis principal que va a defender es la siguiente: de una vida sentida como ausente de sentido, no se derivan necesariamente el suicidio ni el salto de fe. El objetivo de Camus será, a través de un análisis del absurdo, proponer una tercera vía, que considera más consecuente con esta condición.

---

<sup>9</sup> La filosofía experiencial encuentra su mecanismo básico en la apertura del sujeto a vivir experiencias que lo transformen ontológicamente, desde su ser íntimo. Talleres ya desarrollados como los de BOECIO parecen acercarse a prácticas como las que el propio Camus expresa en sus escritos: por ejemplo, la atención a lo concreto en Camus podría llegar a relacionarse con los talleres sobre *prosoché* (Barrientos Rastrojo, 2022a, p. 81).

La obra se divide en tres partes y un anexo.<sup>10</sup> La primera, investiga los caminos que puede tomar un razonamiento que no se aparte de la concepción del absurdo. La segunda, se dedica a ejemplificar modos de vivir que parten de esta. La tercera y última, se centra en investigar las posibilidades de una creación absurda, en un sentido muy cercano a la visión nietzscheana de la vida como creación y obra de arte.

Al comienzo de la obra, en un brevísimo prólogo, Camus nos advierte: el absurdo es aquí una premisa de la que se parte y no a la que se pretende llegar. Se busca, entonces, tratar una “sensibilidad absurda que podemos encontrar dispersa en el siglo”,<sup>11</sup> (Camus, 2012, p. 15) mediante “la descripción, en estado puro, de un mal de ánimo.” Tenemos aquí un primer dato: el absurdo es un mal de ánimo.

La taxativa primera línea de “El absurdo y el suicidio” deja clara la visión de la filosofía que tiene nuestro autor:

“No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía.”(Camus, 2012, p. 17)

Camus nos dice que el motivo por el que trata esta pregunta en primer lugar es por las implicaciones que trae consigo la respuesta. “Y si es cierto, como asegura Nietzsche, que un filósofo para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se comprende la importancia de esta respuesta.” (Camus, 2012, p. 17). El compromiso vital que implica aceptar algunas de las respuestas posibles a esta pregunta puede llegar a suponer el fin de la propia vida.<sup>12</sup>

Camus comienza entonces a analizar el fenómeno del suicidio. Si bien puede encontrarse toda una clasificación de los distintos tipos de suicidio que aparecen a lo largo de la obra (Cuquerella Madoz, 2008, p. 26), nos centraremos en las características generales que ocupan a Camus. El suicidio que trata Camus es aquel que se produce como consecuencia de admitir “la ausencia de toda razón profunda para vivir, el

---

<sup>10</sup> Obviaremos el anexo, que por diversas razones políticas ha ido cambiando. Primero fue un estudio sobre la obra de Kafka, pero al ser judío este, hubo de cambiarlo por un estudio sobre Dostoievski durante la ocupación alemana.

<sup>11</sup> Camus apunta, además, que no se trata propiamente de una filosofía del absurdo. La cuestión sobre si nuestro autor hace o no filosofía es problemática: él mismo, en varias declaraciones públicas, dice no ser filósofo, pero de hecho tiene profundos conocimientos de filosofía, su obra está completamente atravesada por esta y comentarios a sus autores, y el mismo Sartre lo califica como “filósofo del absurdo”.

<sup>12</sup> Esta aserción, claro está, es cuestionable, pero nos muestra ya desde el principio una relación muy fuerte en Camus entre su concepción de la filosofía y la práctica vital.

carácter insensato de esa agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento” (Camus, 2012, p. 20). Es decir, la pregunta es por “la medida exacta en que el suicidio es una solución para lo absurdo”.

Nuestro autor nos da aquí una primera definición clara del sentimiento de absurdo:<sup>13</sup>

“...en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero. Es un destierro sin remedio, pues está privado de la patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Ese divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de absurdo.” (Camus, 2012, p. 20)

Este sentimiento de absurdo puede verse como un sentimiento general de desasimiento, de angustia. La privación de “patria perdida” y de “esperanza de una tierra prometida” constituyen una pérdida de lo que resulta familiar en el mundo. El mundo pasa a no poder explicarse, pierde su sentido.

Ahora bien, cabe matizar esta visión. No se trata de que Camus defina un solo sentimiento de una vez por todas, sino que al tratarlo lo comprenderá desde varias posibilidades y perspectivas. Cuquerella se aproxima de este modo:

“Sería entonces en cierto modo incorrecto afirmar que el absurdo es un sentimiento o hablar del “sentimiento absurdo” cuando el autor mismo insiste en su diversidad y riqueza. Dicho de otro modo, no hay univocidad en la caracterización del absurdo. Éste se manifiesta de modo diferente en diferentes personas. Pero sí hay estados emocionales comparables, por lo tanto una unidad analógica de sentimientos, lo que permite calificar de absurdos a ciertos afectos frente a la realidad: nostalgia, desesperación, rebeldía... Todos ellos pueden conceptualizarse como "sentimientos de absurdo" pero no son propiamente el "sentimiento absurdo"” (Cuquerella Madoz, 2008, p. 16)

Teniendo esto en cuenta, cuando hablemos del sentimiento de absurdo lo haremos por motivos de brevedad y practicidad y habremos de comprenderlo no como

---

<sup>13</sup> Nótese lo siguiente: Camus dará definiciones más específicamente del absurdo, pero no hace diferenciaciones demasiado claras, dada la ligazón conceptual que tiene el absurdo, por sí mismo, al estado afectivo del sujeto.

algo definido de una vez por todas y absolutamente común a toda experiencia absurda, sino a sentimientos que comparten cierta estructura, que posteriormente veremos.

Pongamos ahora un ejemplo que pueda ser ilustrativo, para que nos acompañe a través del razonamiento. Imaginemos un sujeto cuyo mundo ha explicado siempre, en mayor parte, en base a la existencia de un dios bueno. Si ocurren cosas buenas, es gracias a él. Si ocurren cosas malas, son para un futuro bien mayor. El mundo puede explicarse, mientras no se piense demasiado, en base a estas premisas. Ahora bien, cierto día, su mujer fallece en un accidente de tráfico volviendo del trabajo. El amor que siente por su esposa, su expectativa de verla para cenar, como de costumbre, al chocar con el hecho de la repentina de muerte de su esposa, implican un profundo dolor. Todo lo malo ocurre por un futuro bien mayor, pero es incapaz de justificar que si su mujer ha muerto esto sea por un bien mayor, así que la premisa debe ser falsa. No lo niega mediante razones, es el dolor causado por ese choque lo que lo lleva a negar, incluso de manera inconsciente, su modo de comprender el mundo. Este sujeto se adentraría entonces en el absurdo.

Una vez admitimos el absurdo, el problema se encuentra, según nos dice, en una confusión, una falta de atención sobre un paso injustificado: la equivalencia que se supone entre que la vida tenga sentido y que merezca la pena ser vivida. “...se ha fingido creer que negarle un sentido a la vida conduce por fuerza a declarar que no vale la pena ser vivida” (Camus, 2012, p. 22). Camus admite que uno se mata porque considera que la vida no merece la pena ser vivida, pero problematiza la equivalencia entre que la vida no tenga sentido y no merezca la pena ser vivida. Es a la luz de este problema que se lleva a cabo lo que llama el “razonamiento absurdo”.

Camus nos dice que, si aceptásemos esta equivalencia, las respuestas al absurdo podrían ser dos: el suicidio y la esperanza. El suicidio, que sería aceptar que la vida no tiene sentido, y por tanto no merece la pena ser vivida, o viceversa, resolvería a su manera el absurdo. La esperanza, por otro lado, consistiría en reclamar un sentido, más allá de la coherencia con el absurdo. Así, para que la vida merezca la pena, la esperanza solicita que se le dé un sentido a través lo que Camus llama el “salto de fe” o “quiebro”.

“El quiebro mortal que constituye el tercer tema de este ensayo es la esperanza. Esperanza de otra vida que es preciso «merecer», o trampa de quienes *no viven*

*para la vida en sí, sino para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da un sentido y la traiciona.*”<sup>14</sup> (Camus, 2012, p. 22)

Al problematizar esta equivalencia, Camus abre la posibilidad de que se pueda pensar en una vida que, sin tener un sentido, merezca la pena ser vivida. Ahora bien, es necesario notar que hay cierta ambigüedad en la concepción de “sentido” que maneja Camus:

“Camus se refiere a veces a un sentido trascendente, absoluto, y otras veces a un sentido inmanente, relativo. El sentido trascendente del mundo es justamente el que estaría dado por Dios y cuya ausencia es el segundo de los elementos de la condición metafísica del hombre. El sentido inmanente es aquel que el hombre daría al mundo.” (Pérez Ransanz & Ziri3n Quijano, 1981, pp. 49-50)

Así, el modo de resolver el problema será desvelar si realmente uno puede hacerse cargo de la ausencia del primero y el deseo propio del hombre de alcanzar el segundo.

Cuquerella es clara a este respecto:

“Lo que persigue el primer ensayo de Camus es dotar a la vida de alg3n sentido en el que todo hombre se reconozca. Su prop3sito es así abiertamente metafísico, entendiendo por tal una forma de pensamiento que quiere acceder al orden primordial, al orden de la realidad fundamental.”(Cuquerella Madoz, 2008, p. 19)

Por continuar con nuestro ejemplo, podemos imaginar en principio dos acciones que pueda llevar a cabo este sujeto. La primera, no siendo capaz de aguantar vivir en un mundo que se ha vuelto ca3tico, queriendo volver a sentirse como se sentía y encontrándose una y otra vez con la irreparable verdad de la muerte de su esposa, siente que no merece la pena vivir una vida en que ella no esté, y por tanto el sujeto se suicida. La segunda, ante el conflicto existencial con el que se encuentra, termina por confiar en que un culto o religi3n le consuele. Encuentra, por ejemplo, un grupo *new age* que proclama que todo lo malo que ocurre es a causa de atraerlo con malas energías. El hombre se culpa a sí mismo por tener malos pensamientos, y a su esposa por enfadarse con su jefe, y pasa a explicar el mundo a través de la ley de la atracci3n.

---

<sup>14</sup> La cursiva es mía

Tener cierta conciencia de que la condición humana es en parte absurda, que ese desgarramiento es parte de la propia vida, y puede permitir una apertura de otras formas de ver el mundo, podría permitirle abrirse a otras posibilidades. No estamos queriendo decir con esto que lo único que deba hacer una persona en crisis es ver las cosas de otro modo, lo cual sería naïf y, en cualquier caso, no concierne a este trabajo. Sin embargo, el absurdo en tanto que ruptura, permite esta posibilidad: se ven cosas que antes no se veían por tener una mirada que ya daba unidad a todo, y excluía por tanto otras interpretaciones o percepciones posibles.<sup>15</sup>

En “Los muros absurdos”, segundo capítulo de la primera parte, Camus comienza diciéndonos, en primer lugar, que “los sentimientos profundos siempre significan más de lo que conscientemente dicen” así como que estos sentimientos “pasean consigo su universo”. Este “universo” constaría de una “metafísica” y una “actitud anímica” (Camus, 2012, p. 25). Sobre esta base, Camus desarrolla su método para el análisis del absurdo. Lo que el absurdo lleva consigo es la negación de las interpretaciones a causa de la contradicción: el choque entre la expectativa y lo sucedido rompe con una creencia que se tomaba como constitutiva. En este ámbito, es necesario practicar cierta duda metódica,<sup>16</sup> que instale en nuestro modo de conocer (al menos provisionalmente), la duda de que en última instancia se tenga razón y se conozca de un modo absoluto. Para ello, recurre a aquel conocimiento que se da “*en la práctica*” (Camus, 2012, p. 26). Si bien no podríamos asegurar conocer nada del todo, sí podemos decir que conocemos algunas cosas “*en la práctica*”. Un amigo siempre puede sorprendernos con algo que no esperábamos que hiciera, pero *en la práctica*, lo conozco, es mi amigo y en cierto modo sé cómo es.

---

<sup>15</sup> Nótese algo que será de importancia para entender mejor, en un futuro, la rebelión. Mantener la conciencia del absurdo y la esperanza son actitudes cualitativamente distintas: en ambas se pueden desarrollar creencias, pero la segunda excluye la posibilidad de volver a caer en el absurdo, de tener que volver a cambiar las creencias, mientras que la primera permitiría ser consciente de esta posibilidad. Esto repercutirá sobre el modo en que se toman las decisiones. Por hacer un breve avance: si uno cree que cierto valor es cierto de manera absoluta y para siempre, sin posibilidad de réplica, puede matar y creer este asesinato justificado. Si uno es consciente de que este valor puede algún día descubrirse erróneo, quizás llegue a matar por él, pero en absoluto se siente justificado, en la medida en que dicha justificación no tiene por qué ser eternamente válida.

<sup>16</sup> Cabe anotar que son continuas las referencias de Camus a Descartes, en la medida en que considera el absurdo un principio metodológico similar a la duda, no así con su tratamiento de la razón. Volveremos a verlo en futuros ensayos de manera muy clara. Por ejemplo, cuando nos diga en *El hombre rebelde* que la primera evidencia será “Me rebelo, luego existimos”(Camus, 2015b, p. 40) cuyo sentido explicaremos a su debido tiempo.

A través de esta clase de conocimiento, no me remito propiamente a un conocimiento último e invariable, sino a apariencias (creo que mi amigo hará x porque lo conozco, pero no puedo afirmar que sea propio de la esencia de x hacerlo). Así, este método parte de cierto escepticismo metodológico: se niega el conocimiento último.

“El método que aquí defino confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible. Sólo es posible enumerar las apariencias y hacer perceptible el clima.” (Camus, 2012, p. 27)

No se trataría, por tanto, de averiguar cuál es la causa o principio metafísico del absurdo, lo cual sería ilegítimo, sino del modo en que se nos manifiesta en la práctica. Con ello, asegura Camus, podríamos “alcanzar entonces este inasible sentimiento de la absurdidad en los mundos diferentes pero fraternos de la inteligencia, el arte de vivir o el arte a secas.”<sup>17</sup> (Camus, 2012, p. 27)

Por otro lado, este método de descripción de las apariencias... ¿no nos recuerda a algo? Precisamente *El derecho y el revés* y *Bodas*, en cierto modo, son eso. A través de imágenes, de descripciones desde dentro de la situación, de enumeraciones de apariencias, se encuentra el contraste y la sensación. Si bien *El mito de Sísifo* es más sistemático (sin llegar a serlo del todo), no renuncia por ello a las imágenes. Nuestro autor comienza entonces aplicando su método a través de cuatro experiencias.<sup>18</sup> Nos advierte, sin embargo, que esta descripción no agota por completo el absurdo. Simplemente, pretende acercarnos más a él. Para nuestro trabajo, estas imágenes pueden sernos, además, ilustrativas de a qué casos podríamos aplicar nuestra filosofía aplicada camusiana:

- 1) Cotidianidad: Camus describe un cansancio generado por la repetición continuada de una costumbre.<sup>19</sup> Describe la situación de un obrero.

---

<sup>17</sup> Esta enumeración guarda cierto juego. Podría verse cada elemento como correspondiente a una parte del libro: la primera, “Un razonamiento absurdo”, con la “inteligencia”; la segunda, “El hombre absurdo”, con el “arte de vivir”; y la tercera, “La creación absurda”, con el “arte a secas”. Sin embargo, estas tres están profundamente relacionadas, como veremos, especialmente a través de una visión vitalista del arte muy cercana a la de Nietzsche.

<sup>18</sup> Si bien Camus no usa aquí propiamente la palabra experiencia, lo que va a describir son situaciones que nos llevan a la emoción del absurdo, entendiéndose esta como acontecimiento, circunstancia transformadora, como veremos poco más adelante. Siendo así, es interesante esta demarcación para nuestro estudio, ya que lo que trataremos de hacer será una filosofía aplicada basada en la experiencia.

<sup>19</sup> Se podrían encontrar ciertas similitudes y cercanías entre este planteamiento y el de la Adorno y Horkheimer. Su crítica de la razón instrumental atiende a la ruptura de premisas que no han sido bien consideradas, pero aceptadas igualmente (pensamiento crítico) así como a la reflexión sobre la finalidad de los actos. También el absurdo podría hacer algo similar, pero desde la vía del sentimiento. Mientras



“Suele suceder que los decorados se derrumben. Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo...” (Camus, 2012, pp. 27-28)

En esta repetición continua, a veces surge la pregunta sobre el por qué se hace eso de manera continuada una y otra vez. El sujeto se replantea su propia vida y quiere que esta tenga un porqué. Es por eso que Camus nos dice que “el simple «cuidado» es el origen de todo”.<sup>20</sup> (Camus, 2012, p. 28) Este cuidado tiene que ver con el rechazo a una vida que se configura desde un parámetro distinto al presente y lo concreto. Nos dice Camus que “vivimos hacia el futuro”, en la expectativa de llegar a otra cosa mejor. Sin embargo, cuando uno toma conciencia y “se sitúa con relación al tiempo”, se hace cargo de él y reniega el futuro prometido. “Mañana, ansiaba el mañana, cuando todo él hubiera debido rechazarlo. Esta rebelión de la carne es lo absurdo” (Camus, 2012, p. 29). ¿No nos parece esto, quizás, una respuesta al anciano en el primer capítulo de *El revés y el derecho*? Esta firmeza es el mantenimiento consecuente del absurdo, la rebelión, pero sobre este absurdo también puede uno tomar la decisión de suicidarse o creer en otro “mañana”.

- 2) Extrañeza: Camus trata de mostrarnos también el absurdo a través de la sensación de que un paisaje, por su brutalidad, se nos haga “inhumano”, ajeno a nosotros. Escapa entonces a las categorías con que consideramos y encasillamos todo para que nos resulte familiar, y toma así un rostro nuevo.

“La primitiva hostilidad del mundo asciende, desde el fondo de los milenios, hacia nosotros. Durante un segundo ya no lo entendemos, pues durante siglos no hemos entendido en él sino las figuras y dibujos que previamente le aportábamos, y ahora nos fallan las fuerzas para usar ese artificio. El mundo se nos escapa y después vuelve a ser él. Los decorados enmascarados por el hábito vuelven a ser lo que son.” (Camus, 2012, p. 29)

---

que la postura de la escuela de Frankfurt se encuentra más cercana a la reacción crítica frente a la incomodidad, el absurdo se acerca más al enfoque del acontecimiento, y por ello, al de Heidegger: no se puede provocar propiamente, acontece.

<sup>20</sup> Nótese también aquí la herencia de Heidegger, el cuidado como proyecto. La vida fáctica, para Heidegger, tiene más que ver con el “cómo” que con el “porqué” (me remito, por ejemplo, a sus lecciones sobre fenomenología de la religión (Heidegger, 2005)). También para Camus, el porqué es fútil, lo importante es el modo en que uno se enfrenta a la imposibilidad de captar un porqué.

No solo el paisaje, también los rostros, las personas, y otras situaciones pueden ser vistos con estas características. Cuando alguien hace algo que en absoluto nos esperábamos, a veces decimos aquello de “No te reconozco”. Efectivamente, al descolocarnos, perdemos cierto sosiego al igual que ganamos cierta lucidez. Los matices de los rostros, del paisaje, etc. comienzan a aparecer, porque ya no es posible agruparlo todo de primeras, es necesario volver a conocer.<sup>21</sup> A propósito, esta descripción del paisaje como inhumano y por ello dador de lucidez, ¿no nos recuerda a la Djémila de *Bodas*?

- 3) Hombres inhumanos: También los pequeños gestos pueden descolocarnos. Los gestos socialmente acostumbrados, vistos casualmente desde otra perspectiva, pueden llevarnos a verlos de otra manera, a causarnos cierta extrañeza y sentirlos como un “pantomima”.<sup>22</sup>
- 4) Muerte: Si bien Camus nos dice que no tenemos propiamente experiencia de la propia muerte, sí que se nos muestra como evidencia, como “iluminación”. Lo que se nos aparece es la frialdad con la que sucede, la imposibilidad de cambiarlo: “El horror proviene del lado matemático del suceso”. Así, es la muerte lo que da también su horror y su valor al tiempo. Es nuestra condición mortal la que impide la posibilidad de desarrollar un moral *a priori*. Este choque con “las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición” es lo que “constituye el contenido del sentimiento absurdo”.

Pérez y Ziri6n, en su investigaci6n sobre la muerte en Camus (1981), encuentran en la muerte un producto de la circunstancia del sujeto, no propiamente de su condici6n (la cual ser6a meramente la del absurdo), pero s6 como perpetuamente circundante al hombre.

Una vez hecha esta aproximaci6n, Camus comienza a enarbolar una cr6tica, propia de su 6poca en autores como Heidegger, hacia el concepto de unidad como principio de raz6n. Para Camus, “comprender es ante todo unificar.” En el intento de

---

<sup>21</sup> Creemos que ejercicios de atenci6n sobre un paisaje, una canci6n, etc. pueden llevarnos a descubrir nuevos matices de aquello que cre6amos conocer. Ante la extrañeza de encontrar cosas nuevas, que cre6amos haber clasificado, su significado puede cambiar por completo. Podr6a haber, entonces, cierta relaci6n entre atenci6n como provocadora de absurdos, quiz6s muy propia del pensamiento cr6tico, y a partir de ah6 el ejercicio de la lucidez, como elemento de la atenci6n en su uso pr6ctico existencial.

<sup>22</sup> Tambi6n aqu6 podr6a sernos de inter6s aplicar esto a los ejercicios de filosof6a experiencial. Por ejemplo, solicitar a varias personas que hagan un gesto cotidiano, y pidan a los dem6s que lo interpreten desde distintas perspectivas, que guarden cierta atenci6n y lo saquen de su contexto para tratar de volverlos absurdos, abriendo as6 sus posibilidades.

comprender, hay un “deseo profundo del espíritu” de hacer familiar su universo, encontrar claridad, es decir, no alcanzamos el principio de todo a través del pensamiento, sino que tratamos de reducir todo a los términos del pensamiento. “Esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano” (Camus, 2012, pp. 32-33). Sin embargo, la afirmación de esta unidad es de por sí paradójica: una mente que afirma la unidad total está separada de esa unidad.

Llegamos aquí a la raíz de la experiencia para Camus. Aquello que separa lo meramente abstracto de lo vital, para Camus, es la evidencia, y lo que transforma es la afirmación de las consecuencias, es decir, mantenerse en la conciencia del absurdo. Como veremos, esta es la base del concepto de rebelión, permitiendo el desarrollo de una experiencia vital basada en la autenticidad, que “trastorna” y transforma por completo la vida del sujeto, no a raíz de una supuesta razón impersonal y lógica, sino desde un conocimiento experiencial. Sobre esto, recordemos, versa *El mito de Sísifo*: la necesidad de explorar las consecuencias de afirmar el absurdo.

“Hay que considerar como una perpetua referencia, en este ensayo, el desfase constante entre lo que nos imaginamos saber y lo que sabemos de veras, el consentimiento práctico y la ignorancia simulada que consiguen que vivamos con ideas que, si las sintiéramos realmente, deberían trastornar toda nuestra vida.” (Camus, 2012, p. 33)

Por una cuestión meramente práctica, Camus niega la posibilidad de alcanzar una unidad que explique todo de una vez por todas. No es que niegue por completo esta posibilidad, simplemente, considera que, tras tantos intentos fallidos a lo largo de la historia, “hoy desesperamos del verdadero conocimiento”, nunca lo alcanzamos del todo. Es preferible, por tanto, aceptar “esta inextricable condición del espíritu”, es decir, aceptar nuestra condición absurda (Camus, 2012, p. 34)

Así pues, ¿desde donde puede construirse este conocimiento? ¿Cuáles consideras las primeras evidencias? Yo y el mundo:

“¿De quién de qué puedo decir, en efecto: «¡Lo conozco!»? Puedo sentir mi corazón y juzgar que existe. Puedo tocar el mundo y juzgar también que existe. En eso se detiene toda mi ciencia, el resto es construcción.” (Camus, 2012, p. 34)

Camus encuentra evidentes que existo yo y que existe el mundo, son puntos de los que partimos, porque en la práctica (recordemos la naturaleza del método camusiano) nos son necesarios para vivir y a efectos prácticos no puedo negar que soy algo distinto al mundo y que hay cosas distintas a mí. Ahora bien, tanto el contenido del yo como del mundo son contruidos.

El conocimiento del uno mismo en distintos contextos, con sus actitudes y sentimientos que pueden variar, es lo que da en llamar “los rostros”. Este conocimiento sería para Camus aproximativo, ya que no me puedo conocer más que en diversos momentos y situaciones, “pero los rostros no se suman. Este mismo corazón que es el mío me resultará indefinible para siempre.” (Camus, 2012, p. 34) Por otro lado, del mundo puedo aprehender determinadas descripciones de lo concreto, incluso experimentar a través de él (*Bodas* no deja de ser un ejemplo de ello), pero no se puede afirmar una certeza última del conocimiento científico. Este se sostendría, en el fondo, también sobre la metáfora: “Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez se sume en la metáfora...” (Camus, 2012, p. 35). Esta postura, una vez más, se acerca al Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* (Nietzsche, 1994)

Camus niega por tanto las capacidades de lo que llama la “razón ciega”. Más allá de las críticas antes mencionadas al pensamiento como comprensión unificadora, Camus arguye la ausencia de una ligazón entre este tipo de razón y la vida, es decir, parte de premisas que se alejan del conocimiento que, en la perspectiva de Camus, está verdaderamente disponible al hombre y en la medida en que lo está.

“Un hombre honrado se muere de risa con esa razón universal, práctica o moral, ese determinismo, esas categorías que lo explican todo. No tienen nada que ver con el espíritu. Niegan su verdad profunda, que es estar encadenado. En este universo indescifrable y limitado cobra en adelante su sentido el destino del hombre.” (Camus, 2012, pp. 36-37)

Ahora bien, tampoco es legítimo para Camus afirmar la irracionalidad del mundo (afirmación que valorará tanto como criticará en Kierkegaard). “Este mundo en sí no es racional, es todo cuanto se puede decir” (Camus, 2012, p. 37). Sin embargo, lo que sí puede provocar el absurdo es sentir este universo como irracional cuando tratamos de darle forma.

¿Cuál es entonces la postura de Camus con respecto al uso de la razón? Si bien se saldría de nuestras posibilidades analizar también el concepto de “inteligencia” y sus múltiples características, un pasaje al respecto del uso de la razón del hombre absurdo será suficiente. Analizando el desarrollo de la experiencia absurda en Chestov, Camus nos dirá:

“Nuestra ansia de entender, nuestra nostalgia de absoluto solo son explicables en la medida en que justamente podemos comprender y explicar muchas cosas. Es inútil negar absolutamente la razón. Ésta tiene su orden en el cuál es eficaz. Y es, precisamente, el de la experiencia humana.” (Camus, 2012, pp. 53-54)

A este respecto, tanto Calígula como los jóvenes de Argel en el tercer capítulo de las *Bodas*, tendrán mucho que decir, siendo grandes ejemplos de esta razón práctica. También podría considerarse otro punto más en que la filosofía experiencial puede dialogar: si la razón se ve limitada al orden de la experiencia humana, ¿no es este un peldaño más hacia la posibilidad de un enlace entre la sabiduría en filosofía experiencial y una sabiduría camusiana?

Por otro lado, volviendo a la identificación del absurdo: este surge de una confrontación de dos elementos, y como tal, la ausencia de uno de ellos, así como una presencia conciliadora de ambos, deshacen el absurdo. El absurdo no se encuentra en la afirmación del mundo como irracional, ni es absurdo desear la claridad y la unidad. El absurdo se encuentra cuando, buscando esa claridad y unidad, el mundo se nos da como irracional, confrontándonos.

“...lo que es absurdo es la confrontación de esa irracionalidad con el deseo profundo de claridad cuya llamada resuena en lo más hondo del hombre. Lo absurdo depende tanto del hombre como del mundo.” (Camus, 2012, p. 37)

Esta dualidad la hemos ido viendo aparecer continuamente, tomando distintas formas, pero su carácter esencial es ese: confrontación entre yo y el mundo, de un modo tal que la razón no puede por sí sola conciliarlos, sino entenderla en sus límites.

Así, Camus desarrolla esta visión trinitaria del absurdo (yo-mundo-absurdo) precisamente como un método de acción. Del surgimiento del absurdo como fruto de una comparación, surge la necesidad de ambos términos para su conservación. Ahora bien, si nuestro método de conocimiento es a través de encontrarse en el mismo

sentimiento y su descripción, y el absurdo requiere de estos elementos, se deriva que debe conservarse el absurdo para llevar a cabo esta investigación. Camus nos dice entonces que

“esa lucha supone la ausencia total de esperanza (que nada tiene que ver con la desesperación), el rechazo continuo (que no se debe confundir con la renuncia) y la insatisfacción consciente (que no cabría asimilar con la inquietud juvenil)” (Camus, 2012, p. 48)

Nuestro autor nos da entonces una regla sólida, que será determinante para construir nuestro puente hacia la rebelión: “Lo absurdo solo tiene sentido en la medida en que no se consiente en él” (Camus, 2012, p. 49). Si me mato, acaba mi deseo y con él el absurdo. Si sigo la esperanza, mi deseo se ve acorde a mi interpretación del mundo (por muy inestable que sea), así que también muere el absurdo. Mi deseo debe seguir confrontando la realidad del mundo para que el absurdo permanezca.<sup>23</sup>

En resumidas cuentas, *El mito de Sísifo* nos da un esquema fundamental a través del cual entendemos el absurdo como ruptura entre la expectativa del mundo y una realidad que rompe con ella. Este absurdo, lejos de conducir al suicidio, es planteado entonces como posibilidad de apertura y, con ello, de transformación. Camus sienta así la base de su concepción de la experiencia.

Con esto, concluimos nuestro análisis del absurdo en las partes significativas de la obra de Camus. A partir de la sección de “La libertad absurda”, el ensayo se centra mucho más en el concepto de rebelión, alcanzado a través del de libertad absurda. De este modo, cuando lleguemos a 3.1. retomaremos resumidamente aquellos apartados que sean significativos para la ilustración del concepto de rebelión y llevaremos a cabo su análisis en “La libertad absurda”.

La segunda parte de la obra, “El hombre absurdo”, toma especial importancia en tanto ejemplificación de vidas absurdas. Es una demostración, al estilo de Camus, mediante la creación de imágenes, de la posibilidad de una vida absurda, y puede ser por ello significativamente importante para el desarrollo de una filosofía aplicada

---

<sup>23</sup> En “El suicidio filosófico”, Camus analiza el modo en que se desarrollan dentro del pensamiento absurdo otros pensadores y cómo acaban por salir de él dando un salto de fe. Puede ser muy sugerente, para otros estudios, la idea de tomar aquello de los otros filósofos que guarden aún relación con el absurdo para elaborar talleres absurdistas desde otras perspectivas.

camusiana, pero no para este apartado. En cuanto a la tercera parte, la retomaremos también en la sección sobre la rebelión.

### 3.2.2 Querer la Luna: el absurdo en *Calígula*

La obra de teatro *Calígula*, publicada algo después que *El mito de Sísifo* y *El extranjero*, pero escrita y pensada a la par. Dividida en cuatro actos, nos cuenta la historia de Cayo Julio Cesar, apodado Calígula.<sup>24</sup> Calderón (Calderón Rodríguez, 2004) nos advierte de las múltiples modificaciones por las que ha pasado la obra. Desde su redacción entre 1938 a 1940, hasta su versión final en 1958, habiéndose realizado múltiples modificaciones en etapas intermedias, siendo especialmente significativa en opinión Cuquerella (2008, pp. 222-223), la de 1944 con la incorporación de dos frases especialmente importantes para la elaboración del final. También Calderón apunta al respecto de esta versión, que adquiere tintes más políticos, enarbolando una crítica al totalitarismo coherente con la ocupación alemana en que se encontraba Francia. Más adelante comentaremos esta cuestión en detalle.

En lo que respecta a nuestro estudio, esta obra tiene su lugar por dos motivos: el primero es que representa un ejemplo vital, una descripción hecha por el propio Camus de una posibilidad de vida absurda. El segundo motivo es que esta obra trata el camino errado que más adelante explorará Camus: el nihilismo, como justificación del crimen.

La obra comienza con la desaparición de Calígula. Tras la muerte de su hermana y amante Drusila, Calígula desaparece varios días. A su vuelta, su actitud es completamente distinta. Se asume, por algunos comentarios de los personajes, que antes del tiempo interno de la obra, Calígula era un hombre amable, bueno, sensible y virtuoso. Tras el terrible suceso, su actitud cambia por completo. Al ser interrogado por Helicón, Calígula le dice que, si ha estado dos días desaparecido, es porque no era fácil encontrar lo que estaba buscando. Eso que buscaba era la luna.

Calígula es una obra que nos habla del anhelo de imposible. Atendiendo a *El mito de Sísifo*, podemos analizar desde esta perspectiva a Calígula así como a los otros personajes principales, aquellos que lo interpelan y que sirven de contrapunto para el diálogo. Calígula, que en su presentación quizás nos parezca un loco, niega serlo.

---

<sup>24</sup> La historia, claro está, es ficcional, aunque basada en la lectura de Camus del libro II de la *Vida de doce Césares*, de Suetonio, como nos avisa Cuquerellas.

“Sencillamente, he sentido un anhelo de imposible” le dice a Helicón. “No me gusta cómo son las cosas” (Camus, 2013, p. 22)

Así, dice haber encontrado una evidencia en la muerte de Drusila, una verdad inexcusable, “sencilla”, pero que a la vez “cuesta descubrirla y sobre todo sobrellevarla”. Esta es: “Los hombres mueren y no son felices”. Para Calígula, no importa ya Drusila, cuya muerte apenas recuerda. Es su muerte la que le da la evidencia de una afirmación que imbuye en el absurdo. Calígula pasa a despreciar el mundo, y por ello, necesita algo distinto de él:

“CALÍGULA: [...] No soporto este mundo. No me gusta tal como es. Por lo tanto, necesito la luna, o la felicidad, o la inmortalidad, algo que, por demencial que parezca, no sea de este mundo.”(Camus, 2013, p. 23)

Helicón, escuchando a Calígula, le advierte de que esa verdad, y ese sentimiento de hastío ante la vida, es algo que la gente suele experimentar, y sigue viviendo con ello. Ante esto, Calígula responde que esto significa que todo lo que le rodea es “pura mentira”. Vemos aquí esa diferencia que antes marcamos en Camus entre las evidencias, las cosas que sabemos con cierta profundidad de la experiencia, que trastornan la vida cuando se toman en serio y se llevan hasta sus últimas consecuencias, y las que creemos saber, con las que vivimos sin que nos alteren verdaderamente.<sup>25</sup>

Calígula, con esta idea de la mentira que lo rodea, decide intentar “que la gente viva en la verdad”. Toma el papel del pedagogo. Para ello, Calígula tratará a lo largo de toda la obra de hacer notar a los habitantes de Roma que la vida no tiene sentido, la absurdidad de las convenciones, el acecho de la muerte y la ausencia de justicia en el mundo. Mata, viola, expropia y premia de la manera más contraria a la moral que le es posible. El objetivo es imbuir a la población en ese absurdo, a través también de experiencias que le muestren la verdad que él ha descubierto.

Frente a esta posición, encontramos a Quereas. Este, que será contrario a Calígula, lo comprenderá sin embargo desde un principio. La diferencia radica en que Quereas se niega, conscientemente, a seguir el absurdo hasta sus últimas consecuencias. Por encima de una verdad que considera al igual que Calígula, prefiere la belleza y la

---

<sup>25</sup> No decimos, ni tampoco dijo Camus en ningún momento, que Calígula sea un ejemplo de experiencia y sabiduría. Simplemente, no queremos dejar pasar la oportunidad de mostrar que permanece en la obra de Camus esa idea de que determinadas experiencias dan acceso a verdades vitales que nos transforman.



paz. Cuando los otros patricios le solicitan que se una a su conjura, Quereas accede, pero les advierte que lo hará por sus propios motivos:

“QUEREAS: [...] mi único deseo es recobrar la paz en un mundo que vuelva a ser coherente. No me mueve la ambición sino un temor comprensible, el temor que me inspira ese lirismo inhumano ante el cual mi vida no significa nada.” (Camus, 2013, pp. 48-49)

El tercer personaje es Escipión. Cuquerella encuentra en Maillard la idea de que este representa un “doble positivo” de Calígula. Escipión, como Calígula, entiende el absurdo, y por tanto entiende en cierto modo a Calígula (lo cual lo lleva a no querer participar, finalmente, en la conjura), pero su modo de vivir el absurdo es distinta, su vida, sus evidencias, son otras. La evidencia vuelve a ilustrarse, por ejemplo, al final de su discusión con el cesar:

“EL JOVEN ESCIPIÓN: A todos los hombres la vida les depara alguna cosa grata que les ayuda a seguir. Hacia ella se vuelven cuando sienten que no pueden más.” (Camus, 2013, p. 81)

Sin embargo, esta cosa “dulce y grata” será, para Calígula, y a diferencia de Escipión, “el desprecio”.

Calígula, al contrario de Escipión y Quereas, defiende el crimen. Desde su perspectiva, todo parece en principio estar permitido. Sucede en él, sin embargo, cierta tensión. El crimen que ejerce parece destilar un nihilismo que será el problema a tratar por Camus en sus escritos posteriores a la II Guerra Mundial: el crimen, la negación del otro, está permitido como medio. Sin embargo, en la discusión con Escipión, le revela que, lejos de estar solo, le acompaña siempre el horror, los remordimientos, aquello que no puede conseguir y que no puede deshacer. A pesar de esto, su justificación del crimen es continua, tanto en sus diálogos como en sus actos o los fragmentos de un tratado sobre la ejecución que pretende escribir. Calígula muestra siempre el crimen como equivalente a cualquier otra cosa: los valores, en un mundo sin sentido, parecieran ser indiferentes, igualarse en todo caso. Calígula comienza en el absurdo y en cierto modo se rebela, lo hará también al final si se observa desde cierta perspectiva, pero en tanto que justifica el crimen, defiende, para Camus, el nihilismo.

El final que cambió Camus, ese que revela, como dice Calderón, la experiencia de cuatro años de guerra, es la revelación final de Calígula de que “Mi libertad no es la buena”<sup>26</sup> (Camus, 2013, p. 145). Sobre la base de una crítica al totalitarismo y un desarrollo de una ética basada en la rebelión, que posteriormente veremos, Camus niega el nihilismo, haciendo a Calígula afirmar que matar no era la solución.

En conclusión, Calígula nos abre la puerta a un absurdo que puede hacerse tiranía. Camus marca así un camino posible hacia el nihilismo, ilustrando a través del protagonista una lucha entre una evidencia que transforma su ser por completo y el dolor del otro, que queda negado por su desprecio.

### **3.2.3 Vivir en lo concreto: el absurdo en *El extranjero***

*El extranjero*, probablemente la novela más famosa del premio Nobel, plantea, una vez más, una posibilidad de vida absurda. La obra se divide en dos partes, separadas con un suceso de gran relevancia: Meursault, el protagonista y narrador de la obra, mata a un hombre de manera “casual”.

La narración comienza con la muerte de la madre del protagonista. El modo en el que lo anuncia no puede dejarnos indiferentes:

“Hoy, mamá ha muerto. O tal vez ayer, no sé. He recibido un telegrama del asilo: «Madre fallecida. Entierro mañana. Sentido pésame.» Nada quiere decir. Tal vez fue ayer.” (Camus, 2015a, p. 11)

Tampoco nos dejará indiferentes el modo en que desarrolla el resto de la narración: a través de frases cortas y claras, evitando, en casi todo momento, las palabras abstractas y grandilocuentes. *El extranjero* está construido desde una conciencia absurda. Ahora bien, ¿cómo opera una conciencia absurda?<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Nótese que Calderón ve aquí, además, una crítica al nihilismo nietzscheano desde la parodia. Calígula simbolizaría entonces al superhombre de Nietzsche, siendo esta afirmación la aceptación de que la perspectiva del filósofo alemán no basta.

<sup>27</sup> Pollmann (1973) analiza, además, en detalle el comienzo de *El extranjero*. Su perspectiva matiza desde luego la visión que exponemos, más directa y resumida. Su tesis será que el primer punto donde se da el absurdo es en la muerte de la madre del protagonista, reflejándose así en las mismas expresiones con que se narra. Este prodigioso análisis de las emociones a través de pequeñas migajas nos permite avisar al lector de la relatividad de nuestro trabajo: Meursault puede ser interpretado de múltiples formas y no es un ser sin emociones, lo que describiremos será fundamentalmente el eje en que se incardina la obra y la narración en general.

En primer lugar, podemos verlo desde el propio estilo de la obra. Sartre, en su “Explication de l'étranger” acude a *El mito de Sísifo* para explicarlo. Es a través de la descripción que Camus ilustra un modo de ver el mundo que no desea explicar nada:

“Mais vous espériez sans doute qu'en poursuivant la lecture de l'ouvrage vous verriez votre malaise se dissiper, que tout serait peu à peu éclairci, fondé en raison, expliqué. Votre espoir a été déçu: L'Étranger n'est pas un livre qui explique: l'homme absurde n'explique pas, il décrit” (Sartre, 1947, p. 97)<sup>28</sup>

Así, verá en *El extranjero* una materialización de su propia consideración de la novela como expresión posible de una descripción absurda, que refleje la propia vida sin proponer por ello una tesis (lo cual sería, desde la sensibilidad aún meramente absurda, algo incongruente).

Por otro lado, recordemos que el absurdo es un mal de ánimo, un sentimiento que trae consigo una “actitud anímica” y una “metafísica”. En Meursault, esto se ilustra del siguiente modo: los conceptos abstractos, aquello que no le es enteramente presente y concreto, le es, en un principio, ajeno. El funeral de su madre nos da ocasión para descubrirlo. Cuando llega a la residencia donde ha fallecido, no quiere descubrir el ataúd. Velándola, se queda dormido. No llora.

A partir de ahí, Camus nos lleva por un carrusel de acontecimientos que, si bien a una persona común podrían resultarle conflictivos, Meursault resuelve con soltura: conoce a su vecino, un maltratador, y lo ayuda a dar una lección a cierta mujer. Marie le pregunta si se casaría con ella, y dice que sí, al igual que lo haría con cualquier otra con la que se encontrase en la misma circunstancia. Su jefe le ofrece un trabajo mejor en otro lugar, y a él lo acepta, y dice que le da igual. La respuesta, en todas esas situaciones, es sencilla: no encuentra razones para hacerlo o no hacerlo, le es indiferente, hay cosas que carecen, para él, de importancia.

Por otro lado, Ramírez describe de un modo sencillo la intención de la forma en que Camus describe los objetos y acontecimientos:

“El sinsentido constituye el punto de arranque de la literatura del absurdo, en la que se persigue situar al lector ante un escenario de personajes y objetos que han

---

<sup>28</sup> [Esperará sin duda que, al continuar la lectura de la obra, verá su malestar disipado, que todo será poco a poco esclarecido, fundado en la razón, explicado. Su esperanza es decepcionada: el hombre absurdo no explica. Describe.]

perdido su significación convencional, para provocar en él sensaciones de extrañeza, exilio y aislamiento.” (Ramírez Medina, 2010, p. 47)

Es decir, es este cambio en cómo se significan los sucesos lo que produce el extrañamiento y la inquietud en el lector. Meursault trata el mundo de un modo distinto, y con ello, se manifiesta el hecho de que todos tratamos el mundo de algún modo. Meursault hace visible la significación, simplemente a través de obviarla.

Todo esto sucede durante la primera parte, donde nos tienta crear una idea de él que el mismo libro nos propone: Meursault es un monstruo moral, lo más profundo le es indiferente. Si tiene empatía, no le mueve a actuar. Si siente amor, desde luego, no lo dice. Y nosotros, que además nos encontramos ante la narración, la forma translúcida de su conciencia, estamos aún más inclinados a considerarle tal.

Así lo hará el fiscal durante el juicio por el asesinato del árabe. En él, lo que determina la condena a muerte de Meursault no es, en absoluto, el hecho de haberlo matado. Lo que condena a Meursault es la exposición del fiscal, que a través de estos hechos previos al homicidio, lo acusa no ya de este delito sino, en cierto modo, del asesinato de su propia madre:

“Siempre, según él [el fiscal], un hombre que mataba moralmente a su madre se sustraía de la sociedad de los hombres tanto como el que levantaba una mano asesina sobre el autor de sus días. En cualquier caso, el primero preparaba los actos del segundo y los anunciaba de algún modo y los legitimaba.” (Camus, 2015a, p. 103)

El delito al que lo condena el fiscal no es, pues, matar (delito que incluso se olvida en el alegato final del fiscal), sino no sentir lo que se debería sentir. Lo que el fiscal protege no es a personas de carne y hueso, no defiende el honor de un muerto, ni apela a la injusticia de haber arrebatado la vida a un hombre. El fiscal trata de proteger el sentido de su propia vida: si la autoridad estatal, representación de la justicia, absuelve a un individuo que no llora en el funeral de su madre, que al día siguiente va al cine y coquetea sin problemas, al que no importa ayudar a un maltratador, y que no se conmueve ante la figura de Jesucristo (que mostró a Meursault en su interrogatorio) entonces se estaría legitimando los delitos que de su alma (verdadera juzgada) se derivan, y se podría considerar como permisible, inocente, aquello que para el fiscal resultaría inadmisibles.

Esta pretensión de proteger el sentido de su propia vida se puede ver con mayor claridad en el interrogatorio que el fiscal hace previo a juicio a Meursault:

“...me cortó y me exhortó una última vez, erguido en toda su estatura, preguntándome si yo creía en Dios. Respondí que no. Se sentó con indignación. Me dijo que era imposible, que todos los hombres creían en Dios, incluso los que se apartaban de su faz. Tal era su convicción y si alguna vez la pusiera en duda, su vida no tendría sentido. «¿Quiere usted -exclamó-, que mi vida carezca de sentido?»” (Camus, 2015a, p. 73)

La lucha del fiscal, en última instancia, consiste en proteger al mundo de la ausencia de sentido, del absurdo. Igual ocurre con Quereas, cuando dice:

“QUEREAS: [...] mi único deseo es recobrar la paz en un mundo que vuelva a ser coherente. No me mueve la ambición, sino un temor comprensible, el temor que me inspira ese lirismo inhumano ante el cual mi vida no significa nada.” (Camus, 2013, p. 48)

Ahora bien, ¿realmente es Meursault un “monstruo moral”? Es necesario hacer un examen más profundo para desentrañar la respuesta.

En primer lugar, recurriremos al propio autor. En el prefacio para la edición americana universitaria del extranjero. ¿Qué es lo que, en el fondo, caracteriza a Meursault? Camus nos dice lo siguiente:

“J’ai résumé *L’Étranger*, il y a longtemps, par une phrase dont je reconnais qu’elle est très paradoxale: «Dans notre société tout homme qui ne pleure pas à l’enterrement de sa mère risque d’être condamné à mort.» Je voulais dire seulement que le héros du livre est condamné parce qu’il ne joue pas le jeu. [...] On aura cependant une idée plus exacte du personnage, plus conforme en tout cas aux intentions de son auteur, si l’on se demande en quoi Meursault ne joue pas le jeu. La réponse est simple: il refuse de mentir.” (Camus, 2006, Vol.1, p. 215)<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> [“Resumí el extranjero, hace tiempo, con una frase que reconozco bastante paradójica: «En nuestra sociedad todo hombre que no llora en el entierro de su madre se arriesga a ser condenado a muerte.» Quisiera decir solamente que el héroe del libro es condenado por no jugar al juego. [...] Se tendrá entonces una idea más exacta del personaje, más conforme en todo caso a las intenciones de su autor, si se pregunta en qué Meursault no juega al juego. La respuesta es simple: se niega a mentir.]

Camus escribe a Meursault como un personaje internado en el absurdo. Como tal, niega todo aquello que va más allá de lo concreto y lo presente, que se apoya en lo trascendente o lo futuro. Es por eso mismo que Meursault no da importancia a casarse con Marie, pero no puede resistir besarla cuando la ve reírse. Por eso mismo lamenta haber matado al árabe en cuanto lo hace, pero no siente remordimiento ni culpa, menos aún frente a la cruz. Meursault se niega a afirmar más de lo que ve:

“Mentir ce n’est pas seulement dire ce qui n’est pas. C’est aussi, c’est surtout dire plus que ce qui est et, en ce qui concerne le coeur humain, dire plus qu’on ne sent. [...] Il [Meursault] dit ce qu’il est, il refuse de masquer ses sentiments et aussitôt la société se sent menacée” (Camus, 2006, Vol. 1, p. 215).<sup>30</sup>

También en *El hombre rebelde* rescatará de Nietzsche la afirmación de que “El nihilista no es aquel que no cree en nada sino aquel que no cree en lo que es” CITAR, en la misma orientación de lo que acabamos de citar.

En Meursault, el absurdo ha roto los símbolos y las abstracciones, pero esto no significa que nuestro protagonista, que disfruta de bañarse, al que le encanta el café con leche, que trató de consolar al viejo Salamano o que colecciona recortes de periódico que le parecen graciosos, sea un monstruo moral e insensible. Podemos ver, incluso, una similitud con las condiciones de conocimiento que se hacen permisibles para Camus como fundamento en *El mito de Sísifo* se que yo soy y que siento, deseo, etc. Se que hay un mundo, que hay árboles y brisas. “...el resto es construcción” (Camus, 2012, p. 34). Este el absurdo que se lleva a la práctica en Meursault.

### **3.3. El absurdo más allá de su ciclo.**

En este apartado trataremos de ver cómo evoluciona la noción de absurdo tras su ciclo, en especial, el desarrollo que se produce en dos obras clave del ciclo de la rebeldía: *La peste* y *El hombre rebelde*.

Es necesario volver a un acontecimiento que destacamos en su biografía: durante la ocupación alemana, Albert Camus colabora con la resistencia, hecho que resultará muy significativo para él. No solo eso: tras su labor periodística en Argelia, trabaja en

---

<sup>30</sup> [“Mentir no es solamente decir lo que no es. Es también, es sobre todo decir más de lo que es y, en lo que concierne al corazón humano, decir más de lo que se siente. [...] Él [Meursault] dice lo que es, se niega a enmascarar sus sentimientos y por ello la sociedad se siente amenazada.”]

*Combat*, periódico clandestino de París y que permanecerá hasta años después de la derrota alemana.

Es también necesario hacer notar que clima político en el que se encuentra Camus es convulso, cuanto menos: tras la II Guerra mundial y a las puertas de la Guerra Fría, donde las ideologías tendrán un papel crucial, el panorama político francés (más aún el parisino) se encuentra en una crispación continua. Para los intelectuales franceses, es necesario pertenecer a un bando y solo a ese bando. Camus, frente a esta división que hace artificial el pensamiento y lo somete a la ideología, llevará a cabo una labor política y periodística que irá contra corriente (Judt, 2014; Marin, 2015, 2020) Así, el problema principal no será ya el suicidio, propio de un tiempo en que no se encuentra salida ni apoyo, sino el crimen, fruto de un momento histórico en que dicho apoyo niega la vida.

“En los tiempos de la negación, podría ser útil preguntarse por el problema del suicidio. En el tiempo de las ideologías, hay que ponerse en regla con el crimen. [...] Hace treinta años, antes de decidirse a matar, se había negado mucho, hasta el punto de negarse a sí mismo por medio del suicidio. Dios hace trampas, y todo el mundo con él, hasta yo mismo, por tanto muero: el suicidio era el interrogatorio. La ideología, actualmente, ya no niega sino a los otros, únicos tramposos. Entonces es cuando se mata. Cada amanecer, se deslizan en una celda asesinos uniformados: el crimen es el interrogatorio.” (Camus, 2015b, p. 15)

Veremos, entonces, que el absurdo todo un aspecto colectivo, desarrollándose su relación con el nihilismo.

### **3.3.1. La experiencia en común: el absurdo en *La peste***

*La peste* se publica en 1947, tan solo dos años después de la derrota del Eje. En esta novela, Orán se ve sometida a una epidemia de peste, que obliga a aislar la ciudad. Frente a esta situación, Camus nos presenta a un elenco de personajes que encarnan distintos modos de afrontarla.

En este apartado sobre el absurdo, nos centraremos sin embargo en comprender el fenómeno de la peste. Esta no es tratada como una mera enfermedad. Por un lado, es la que crea un ambiente determinado en la ciudad, que el narrador describe

asiduamente; por otro, se entiende como un mal de ánimo muy anterior a la propia epidemia. La peste será, por tanto, un absurdo que se vive desde cada individuo, pero que en la forma de la enfermedad se presenta también como un problema comunitario.

Así, una de las imágenes más impactantes y que mejor creemos que describe este absurdo se encuentra en el momento en que Tarrou va a una obra de teatro. El actor principal se desploma, víctima de la peste, y los espectadores huyen del teatro:

“...la peste en el escenario, bajo el aspecto de un histrión desarticulado, y en la sala los restos inútiles del lujo, en forma de abanicos olvidados y encajes desgarrados sobre el rojo de las butacas.” (Camus, 2015c, p. 228)

El absurdo se manifiesta como la posibilidad de contraer la peste y morir en todo momento, sin saber cuándo acabará esta circunstancia. Los ciudadanos de Orán se lanzan en primer lugar a la Iglesia (Camus, 2015c, p. 107), se extiende el terror y finalmente el tedio, comenzando a creer en profecías y distintos santos (Camus, 2015c, p. 251).<sup>31</sup> Guardan entonces un sentimiento común y compartido que se afronta de distintas maneras.

A nivel particular, tanto Tarrou como Cottard declaran encontrarse ya en la peste desde antes de que esta llegase. Dicen con esto que ya conocían el absurdo: Cottard, angustiado por su inminente detención tras haber cometido un asesinato, al comienzo de la novela tiene un intento de suicidio; Tarrou, contrariado por ver cómo su padre justificaba la pena capital de un hombre, así como la ejecución de otro, dirá encontrarse también en este estado. Se mantiene en este sentido el esquema del absurdo de la primera etapa de Camus: las expectativas de Tarrou y Cottard, un padre bueno y razonable y una vida tranquila respectivamente, se encuentran con el silencio del mundo: un padre capaz de justificar la ejecución y una policía que se puede encontrar tras cada esquina.

Si bien las situaciones son distintas, el problema es el mismo: su condición, la peste, que comparten ahora también con toda la ciudad. Ahora bien, será el compartir su condición lo que permite reaccionar a ella también de un modo comunitario, pero desde

---

<sup>31</sup> A este respecto, puede verse también en Camus una crítica al periodismo de su época. La hipocresía que encuentra en la actitud de los medios de información de su época, polarizados y controlados por las distintas vertientes ideológicas, se verán reflejados en varios puntos de la novela. En el caso de las profecías, por ejemplo, son los periódicos los que heredarán este trabajo cuando no se encuentra más material sobre santos y magos.



la propia individualidad. A través de esta visión de sí mismos, Tarrou desarrolla cierta solidaridad

“Sin embargo, Tarrou creía que había poca maldad en la actitud de Cottard. Su «eso ya lo he pasado yo» indicaba más desgracia que triunfo.” (Camus, 2015c, p. 225)

El absurdo, al volverse compartido, comunitario, y mutuamente comprendido, puede llegar a convertirse, y así ocurre con Tarrou, pero también ocurrirá con Rieux, en una posible solidaridad.

También es significativo para este apartado al respecto del absurdo la historia de Rambert. Queriendo salir por todos los medios de la cuarentena para encontrarse con su amada, se hace unos contactos en los bajos fondos, en los que para llegar a un individuo debías pasar por otros primero. Sin embargo, cada vez que trataba de llevar a cabo su plan, siempre ocurría algo que impedía: alguien no aparecía y había que volver a empezar. Rambert, acabará por decir: “Está visto que la cosa consiste en recomenzar” (Camus, 2015c, p. 185) Sísifo está presente.

### **3.3.2. La oscura base del nihilismo: el absurdo en *El hombre rebelde***

El segundo gran ensayo de Camus (y, desde luego, el más largo de los dos) se publica en 1951. Su publicación se encuentra enmarcada por la polémica: la extensa y mordaz crítica al comunismo y, sobre todo, a los mecanismos ideológicos con los que la URSS defendía su legitimidad como pueblo revolucionario, suponen a Camus una dura reacción desde la prensa de izquierdas, en especial, aquella afín al PCF (Partido Comunista Francés). Esto desembocará en numerosas polémicas y debates, como los que mantiene con Jean Paul Sartre y Francis Jeanson en *Le Temps Modernes*, o en la prensa libertaria con Leval (Marin, 2015, p. 99) o Breton.

Sin embargo, también recibe críticas positivas. No solo de una prensa conservadora que encuentra a Camus más duro con la URSS que con Occidente (nada más lejos de la realidad), sino también por parte de la prensa anarquista, como el caso Maurice Joyeux, que ve en el ensayo “una biblia para el revolucionario” (Marin, 2015, p. 41). Ahora bien, ¿cuál es ese problema al que se enfrenta Camus que tanto revuelo causa y cuál es su relación con el absurdo?

Camus comienza haciendo una distinción entre los crímenes de pasión y los crímenes lógicos. El crimen de pasión sucede por un sentimiento que arrastra a llevarlo a cabo. Se hace sabiendo que se hace mal. El problema al que se enfrenta Camus será el segundo, el crimen lógico. En este, además de llevarse a cabo, se da de él una justificación que trata de esconder su carácter de crimen.

Pensemos en el contexto de Camus para comprenderlo mejor. El medio parisino, tras la ocupación alemana, se encuentra en un estado de tensión continua en los preparativos para la guerra fría. Camus considera que en cada facción de intelectuales se busca justificar los crímenes del propio bando. La propaganda resulta entonces crucial como elemento de dominación desde las ideologías enfrentadas. Lo que para Camus es inadmisibles es precisamente este uso de la razón y los valores para justificación del daño al prójimo:

“...desde el momento en que, falto de carácter, corre el criminal a procurarse una doctrina, desde el instante en que se razona el crimen, prolifera como la razón misma, toma todas las figuras del silogismo. De solitario que era, como un grito, se ha hecho universal como la ciencia. Juzgado ayer, hoy dicta la ley.” (Camus, 2015b, pp. 13-14)

Lo que Camus busca es encontrar, desde el absurdo, la posibilidad de una ética. Ahora bien, parece a primera vista que esto es contradictorio:

“El sentimiento de absurdo, cuando se pretende ante todo obtener una regla de acción, hace al crimen cuando menos indiferente y, por consiguiente, posible. Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón. [...] Maldad y virtud son azar o capricho.” (Camus, 2015b, p. 16)

Si negamos la posibilidad de encontrar un sentido último al mundo, si negamos la posibilidad de saber si hay un Dios que pueda dictar lo bueno o lo malo, cualquier acción sería válida. Si uno niega, por tanto, el fundamento, no puede apuntarse a un crimen, a una mala acción: matar se vuelve, como mínimo, indiferente. O si toma un carácter de bondad o maldad, no se debería a que tuviera un fundamento metafísico donde se apoye. Admitir la condición absurda del hombre parecería, entonces, admitir que “todo está permitido”.

Sobre esta base, el absurdo podría entenderse como el principio que da al nihilismo. Así, considerar que no podemos afirmar el sentido de nada nos permite hacer saltos de fe hacia lugares inhóspitos: creer en el valor de la libertad y la justicia de un modo tal que merezca la pena matar por ellos en sí mismos sería lo que para Camus lleva al terror de la Revolución Francesa. Si en un principio la revolución se lleva a cabo una defensa de la libertad,

“llega un tiempo en que la justicia exige la suspensión de la libertad. [...] la nostalgia toma un día las armas y asume la culpabilidad total, o sea el crimen y la violencia.” (Camus, 2015b, p. 153)

Ahora bien, para Camus, si bien el nihilismo se ha extendido por todo Occidente y, sobre todo, su historia reciente, no es este la consecuencia lógica del absurdo, sino el resultado de un olvido. Lo que se olvida para Camus es lo que para él formula el principio íntimo de la moral, el corazón de una nueva metafísica. Lo que se olvida es el origen de la rebelión.

#### **4. Rebelión**

El absurdo, que, recordemos, se constituye en la confrontación entre la expectativa del hombre y el silencio del mundo, solo pervive en la medida en que ambos elementos permanezcan. Si admitimos el absurdo como nuestra condición, y es necesario aceptar la realidad para vivir, esto no será otra cosa que aceptar nuestra condición y mantenernos en ella. Ahora bien, si el suicidio acaba con el mundo y la esperanza muta nuestra expectativa hasta deshacerse del problema, la única solución será mantenerse en el absurdo.

Esta mantención, que quizás pueda sonar a una suerte de derrotismo o autocomplacencia, si bien guarda su cariz dramático, es también el principio de toda alegría, cambio y experiencia. Se trata de la rebelión: el hombre, que se sabe incapaz de cambiar el mundo para que sea como él desea, hace lo que puede para que su deseo, su expectativa, perviva y lo constituya.

En los próximos dos apartados, exploraremos cómo evoluciona el concepto de rebeldía: desde una versión más difusa, apegada a la estética y al encuentro con el mundo, hasta su configuración como principio metafísico para desarrollo de una moral

del diálogo. La rebeldía será, entonces, lo que de hasta cierto punto su sentido a la vida del hombre.

#### **4.1. El origen de la rebelión**

##### **4.1.1. El sol que calienta los huesos: la rebelión en *El revés y el derecho***

En *La ironía* (recordemos, el primero de los cinco textos que componen la obra) una frase nos descoloca:

“Se trata de tres destinos semejantes y, empero, diferentes. La muerte para todos, pero a cada cual su propia muerte. A fin de cuentas, pese a todo, el sol nos calienta los huesos.” (Camus, 2010, p. 41)

Camus nos muestra, en primer lugar, tres vidas sometidas al absurdo, cercanas a la muerte. Ahora bien, cada una guarda la peculiaridad de una vida propia (que se expresa con el irónico “su propia muerte”) y aquello que puede unirlos es tan solo lo concreto: un sol capaz de calentar los huesos. Es en lo concreto y vivido personalmente que se puede pensar cierta posibilidad de consuelo, la vida que hay común a todos y sobre la que se puede fundar una felicidad propia.

Así, esta búsqueda de la felicidad a través de lo que se hace más fuerte que la desgracia se encuentra en el tercer texto. En el apartado sobre el absurdo, hablamos de la dolorosa estancia en Praga. La llegada a Vicenza, Italia, saca al narrador y da la perspectiva. No se pierde la negrura y la confusión de Praga, sino que se supera. El mundo se vuelve a hacer un poco más familiar, pero no solo no olvida lo que encontró en Praga sino que se hace cargo de aquellas verdades sobre el mundo y uno mismo sobre las que en el fondo no vivía, y que se desploman, surgiendo así por ellas el desinterés. Este desinterés no es otra cosa que la conciencia que se ha descubierto algo que no pertenecía a uno mismo o al mundo, y ya no se desea seguir dándole importancia. Rebelarse es aquí aceptar lo doloroso y lo placentero sin renunciar a nada, para encontrar aquello que no permanece, que sea una evidencia que funde la vida.

A este respecto, Pollmann encuentra en *El revés y el derecho* la expresión de una dialéctica de repetición. La nostalgia manifiesta en el absurdo da la fuerza (podemos imaginar, a través del fenómeno de la rebelión) para la creación de un nuevo sentido susceptible de volver a romperse. Para Pollmann comienza a gestarse el mito de Sísifo propiamente. (Pollmann, 1973, p. 172)

La idea de la confrontación en el viaje que descubre una realidad propia aparece también en el cuarto texto. En “Amor por la vida”, Camus describe un viaje a España. En él, describe de un modo sencillo una lucidez que se nos hace muy práctica:

“Pues lo que le da precio al viaje es el miedo. Destruye en nuestro fuero interno algo así como un decorado interior. [...] El viaje nos priva de refugio. [...] arrebatados de cuanto nos sirve de apoyo, despojados de nuestras máscaras [...], nos hallamos por completo en la superficie de nuestras personas. Pero también, al notarnos el alma enferma, devolvemos a todos los seres, a todos los objetos, su valor milagroso.” (Camus, 2010, pp. 81-82)

Esta sensación de absurdo permite descubrir una realidad interna, un principio más claro sobre el que actuar. Se conoce uno a sí mismo, y, con ello, se rebela, puede actuar. Es esto constitutivo del amor: se ama la vida porque se sabe se conoce mejor lo que lo constituye a uno mismo y lo hace ser quien es.

Por último, en el quinto texto, homónimo al libro, se presenta a una mujer cuya mayor preocupación es el bienestar de su tumba. Finalmente, una familia cree que ha fallecido. Puede verse proyectado ya aquí el carácter comunitario de la rebeldía:

“Un hombre mira y otro cava su fosa: ¿cómo separarlos? ¿Los hombres y su absurdo? Pero he aquí la sonrisa del cielo. ¿Crece la luz y pronto llegará el verano? Pero he aquí la sonrisa del cielo. ¿Crece la luz y de pronto llegará el verano? Pero he aquí los ojos y la voz de aquellos a quienes hay que amar. Me atan al mundo todos mis gestos, y a los hombres, toma mi piedad y generosidad” (Camus, 2010, pp. 92-93)

La rebelión aquí ata a lo concreto, pero con ello, se ata uno también en cierto modo a otras personas. Experimenta esto desde la aceptación de lo bello y lo doloroso, lo que se desea y lo que no. La conciencia se hace lúcida y es capaz de rebelarse cuando se acepta todo lo real y se rechaza cualquier forma de nihilismo.

#### **4.1.2. Encontrarse con el mundo: la rebeldía en *Bodas***

El primer texto de *Bodas*, “Bodas en Tipasa”, ilustra de una manera excepcional la pretensión de la rebeldía. Hay, sin embargo, que matizar: lo que se muestra es un germen, algo difuso y poco definido, pero con indicios que madurarán para desarrollarse más adelante. Por ello, centraremos nuestra atención en dos puntos clave: la adherencia

a lo concreto, que desestima la necesidad de principios abstractos o no encarnados así como de una vida tras la muerte, y el amor como un sentimiento que el sujeto puede desplegar, en un intento de unión profunda con el mundo desde su inmediatez.

Este capítulo comienza con la llegada a Tipasa. Camus nos describe detalladamente un paisaje que se hace tan agradable como sobrecogedor, explorando y dando importancia a cada detalle:

“En primavera, Tipasa es habitada por los dioses y los dioses hablan en el sol y el olor de los ajenjos, el mar acorazado de plata, el cielo azul crudo, las ruinas cubiertas de flores y la luz que cae a grandes borbotones en las hacinas de piedra.” (Camus, 2021, p. 13)

El relato se desarrolla en la descripción de un mundo desde su inmanencia, y la unión del hombre con él. Frente a la maravilla que supone encontrarse con lo concreto, el sujeto desarrolla cierta relación con su vida:

“Marchamos al encuentro del amor y el deseo. No buscamos lecciones, ni la amarga filosofía que se le pide a la grandeza. Salvo el sol, los besos y los perfumes silvestres, todo nos parece fútil. En cuanto a mí, solo busco estar a solas.” (Camus, 2021, p. 14)

El corazón se abre al mundo, y por ello, siguiendo a Meursault, no miente. Para Camus, el sujeto encuentra en este punto cierta forma de comunión. Si en *El mito de Sísifo* afirmará que “comprender es unificar”, y comparará el deseo con la “nostalgia de unidad” (Camus, 2012, p. 68), se nos da aquí un comienzo de respuesta, un movimiento capaz de alcanzar, aunque solo sea parcialmente, cierta forma de unidad. Rebelarse consiste aquí en negar lo trascendente y el futuro para afirmar la inmanencia y lo presente.

“Bien pobres son aquellos que necesitan mitos. Aquí los dioses sirven de lecho o de hito al curso de los días. Describo y digo: «He aquí esto que es rojo, que es azul, que es verde. Estos son el mar, la montaña, las flores.» Y ¿qué necesidad tengo de hablar de Dionisos para decir que me gusta aplastar bajo mis narices los frutos del lentisco?” (Camus, 2021, p. 15)

Ahora bien, en este movimiento de atención no hay una negación del horror, de la contradicción absurda, sino precisamente una afirmación de la posibilidad de sentirse

feliz y alegre incluso en esta circunstancia. Negándose a renunciar a la dura verdad de la propia finitud, se encuentra en el mundo junto a la alegría. La clave para Camus está en aferrarse al deseo, ser consciente de la fuerza y el motivo que permite amar, hacer más amable el mundo:

“Aquí comprendo lo que llaman gloria: el derecho a amar sin medida. Solo hay un amor en este mundo. [...] Dentro de un momento, cuando me eche entre los ajenos para que su perfume penetre en mi cuerpo, tendré conciencia, contra todos los prejuicios de realizar una verdad que es la del sol y que será también la de mi muerte.” (Camus, 2021, p. 16)

Se niega entonces cualquier tipo de dramatismo y autocompasión. Aceptar esa verdad de la propia muerte, hacerse cargo de la evidencia que hace expresa nuestra finitud, no niega la alegría.

“Todo ser bello siente un orgullo natural por su belleza, y hoy el mundo deja que su orgullo rezume por todas partes. ¿Por qué negar ante él la alegría de vivir si no puedo encerrarlo todo en la alegría de vivir? No hay vergüenza en ser feliz.” (Camus, 2021, p. 17)

Moreno acude a los cuadernos íntimos de Camus para mostrar una distinción que puede ser de interés para la interpretación particular de esta obra. Según nos dice, Camus habría hecho una división que no podía en principio conciliar entre “filosofía de la evidencia” y “filosofía de la preferencia”. La primera correspondería a la del absurdo como evidencia, y la segunda tendería a una suerte de unión con el mundo, de búsqueda de uniformidad.<sup>32</sup> *Bodas* puede ser mucho más sugerente si se estudia en esta clave:

“El objetivo de esos acentos líricos en el texto es mostrar que esta vida, según el cuerpo, procede de un cambio radical de la relación con el mundo en cuanto que el hombre debe vivir como si fuera una parte del todo que es ese mundo” (Moreno León & Gómez, 2018, p. 128)

Así, Moreno enlaza a Camus con los griegos en la medida en que se manifiesta ese deseo de armonía, pero matiza, como venimos diciendo, que no se produce un rechazo a aceptar el horror, sino que se integra:

---

<sup>32</sup> Profundizar en esta distinción y su posterior superación, si bien puede ser de interés, se escapa a los objetivos de este trabajo.

“el Camus de esta época valoriza el crecimiento de las sensaciones o el placer corporal en movimiento, tal como lo llamaban los cirenaicos; mas no la ausencia de perturbaciones de Epicuro ni el placer del cuerpo en reposo” (Moreno León & Gómez, 2018)

También comienza a verse en este capítulo algo que encontraremos con mayor fuerza en la rebeldía de *El hombre rebelde*: el movimiento que supone el amor no solo encuentra su lugar desde la individualidad sino también en el otro. Reivindicar este deseo que se confronta al mundo y acepta su condición con la apertura del amor trae consigo el encuentro con el otro:

“No, no era yo quien contaba, ni el mundo, sino el acuerdo y el silencio de él a mí hacía nacer el amor. Amor que yo no tenía la debilidad de reivindicar para mí solo, consciente y orgullosos de compartirlo con toda una raza [...] que extrae su grandeza de su sencillez y [...] dirige su sonrisa cómplice a la sonrisa resplandeciente de sus cielos.” (Camus, 2021, p. 19)

En *Bodas* se desarrolla en parte la base sobre la que se sostendrá entonces la rebeldía, pudiendo verse no solo ese carácter individual que parecerá tener en el ciclo del absurdo, sino también la semilla para el planteamiento colectivo y de búsqueda de unidad metafísica, mucho más manifiesto en el ciclo de la rebeldía.

#### **4.1.3. La grandeza del hombre: la rebelión en *El mito de Sísifo***

La rebelión hace aparición en el primer ensayo de Camus, sobre todo, a partir del apartado “La libertad absurda”, dentro de la primera parte de la obra.<sup>33</sup> Camus vuelve a plantear aquí el problema, pero esta vez, desde las evidencias que ha tratado de recopilar, en las que se basará:

“Puedo negarlo todo de esa parte de mí que vive de ciertas nostalgias, salvo el deseo de unidad, el apetito de resolver, la exigencia de claridad y cohesión. Puedo refutarlo todo en este mundo que me rodea, me hiere o me transporta, salvo el caos [...]. No sé si este mundo tiene un sentido que lo supera. Pero sé que no conozco ese sentido y que de momento me es imposible conocerlo. [...] Y estas dos certidumbres, mi apetito de absoluto y de unidad y la irreductibilidad

---

<sup>33</sup> La rebelión ya es nombrada con anterioridad en la obra, pero es aquí donde comienza a definirse con más claridad y a tomarse como tema central de manera explícita.



de este mundo a un principio racional y razonable, sé también que no puedo conciliarlas.” (Camus, 2012, pp. 70-71)

En resumidas cuentas, es necesario hacerse cargo de esta circunstancia sabiendo ya que ni suicidio ni esperanza son soluciones para el absurdo. La rebelión será entonces la lucha del individuo por permanecer en la conciencia del absurdo, tratando de no desviarse:

“Esta razón tan irrisoria es la que me opone a toda la creación. No puedo negarla de un plumazo. Por tanto, debo sostener lo que creo cierto. Debo sostener lo que me aparece tan evidente, incluso contra mí. ¿Y qué es lo que constituye el conflicto, de la fractura entre el mundo y mi espíritu, sino la conciencia que tengo de ella? Así, pues, si quiero mantenerlo, es mediante una conciencia perpetua, siempre renovada, siempre tensa.” (Camus, 2012, p. 71)

Ahora bien, ¿en qué se traduce esto? La rebelión, al suponer una aceptación de la condición absurda, implica en primer lugar una transformación en la confrontación del mundo. Es necesario matizar que no se trata de verse involucrado de repente en una agónica angustia sin medida por tratar de hacer presente continuamente el dolor de la confrontación con el mundo, lo cual podría resultar fatal para el sujeto (incluso si algunos pasajes de Camus, quizás por su forma poética, parecen indicar lo contrario). Se trata de un cambio en la propia vida del sujeto. Se puede volver a la vida cotidiana que se acostumbra, no generar en principio ningún cambio externo, pero incluso en este caso todo se encuentra cambiado para el sujeto:

“En ese momento lo absurdo, a la vez tan evidente y tan difícil de conquistar, entra en la vida de un hombre y recupera su patria.<sup>34</sup> También en ese momento el espíritu puede abandonar la senda árida y reseca del esfuerzo lúcido. Ésta desemboca ahora en la vida cotidiana. Recobra el mundo del «se» anónimo, pero ahora el hombre entra en él con su rebelión y su clarividencia. Ha desaprendido a esperar.” (Camus, 2012, p. 71)

Moreno apunta a que esta clarividencia se manifiesta en ética que se aproxima, con muchos matices, al estoicismo. No siendo conciliables ambas posturas, comparten

---

<sup>34</sup> La noción de paria merecería quizás incluso otro apartado. Hasta cierto punto, puede entenderse muy cercanamente a la noción de exilio, mencionada varias veces en este trabajo.

sin embargo determinados rasgos en el modo en que afectan al sujeto y su actitud antes el mundo:

“Es posible, sin embargo, aproximar la filosofía camusiana a varios elementos de la ética estoica para entender mejor el modo de vida propuesto en el Mito de Sísifo. [...] Cuando el hombre cree que ya no puede ejercer ninguna influencia sobre el mundo y sobre los eventos exteriores, toma conciencia de que le queda todavía la posibilidad de ejercer el poder sobre sí mismo. Esta filosofía admite la importancia ética de un consentimiento de la irrevocabilidad del absurdo con la conciencia de no poder cambiar el mundo en sí, y sin dejar de lado el cuestionamiento que exige la rebelión.” (Moreno León & Gómez, 2018, p. 129)

Vemos así que el absurdo supone una evidencia tal que transfigura la propia vida, introduce esa rebelión, aceptándose el presente, el dolor, la posibilidad de sufrir, pero también la pasión por la vida. Es la evidencia causada por la conciencia de la condición absurda en su estado encarnado, personal y profundamente emocional, la que produce un cambio ontológico en el sujeto:

“El infierno del presente es por fin su reino. Todos los problemas recuperan su filo. La evidencia abstracta se retira ante el lirismo de las formas y colores. Los conflictos espirituales se encarnan y vuelven a encontrar el abrigo miserable y magnífico del corazón humano. Ninguno se ha resuelto. Pero todos se han transfigurado. [...] El cuerpo, la ternura, la creación, la acción y la nobleza humana recuperarán entonces su lugar en este mundo insensato.” (Camus, 2012, pp. 71-72)

Sería aquí además de gran interés señalar la interpretación de Herrera (Herrera Pino, 2012, 2021) respecto al nacimiento de la rebeldía y la pasión. Si bien comparte con la interpretación más general de que es la conciencia del absurdo la que permite la rebeldía, pone el foco en el desgarramiento. Para Herrera, Camus no extrae la rebeldía de la conciencia de la contradicción tal y como se da en el absurdo, sino tan y como se da en toda emoción desgarradora, siendo el absurdo la que se toma para explicarlo por ser “la más desgarradora de todas”. Esto permitiría un tanto flexibilizar un tanto la interpretación, ya que permitiría sacar consecuencias desde un punto menos restrictivo que un absurdo “puro”.

Quizás, para hacerlo más ilustrativo, sea interesante continuar con el ejemplo que utilizamos para la sección al respecto de esta misma obra en el capítulo sobre el absurdo. Recordemos a nuestro protagonista: un hombre que había perdido a su pareja, se encuentra con que su mundo se desconfigura, y su creencia “todo pasa porque Dios lo ha querido así y Dios es bueno” por la que regía su vida, entra en contradicción con su expectativa de que su pareja no fuera a fallecer de repente. No se acepta, entonces, que esto fuera algo bueno. Esa creencia, constitutiva de cierta seguridad en la vida y por tanto de una sensación de familiaridad en el mundo, se cuestiona desde el mismo ser del sujeto. La rebelión consistiría aquí en no renunciar a ese amor, en el fondo, deseo de que ella no hubiese muerto, y vivir de un modo que puede hacer al sujeto estar en acuerdo con su existencia, asumiendo que esta contiene dicha contradicción. Podemos imaginar que habrá momentos en que le duela recordarla y no poder consolarse al pensar que ocurrió por una buena razón, pero esto podría abrir las posibilidades del sujeto. Por ejemplo, podría comprender mejor a otros con su misma situación, y se sentiría mucho más cerca de ellos y más comprendido. Podría también, al rebelarse contra su anterior creencia, elaborar una ética para su vida que luche contra determinadas situaciones, en vez aceptarlas como buenas siempre. Si en algún momento alguien tratase de defender que los accidentes de tráfico son en el fondo positivos, porque aquellos que fallecen acabarán por ver a Dios, nuestro sujeto puede atender críticamente, al negarse, desde una problematización de carácter metafísico: puede que otro lo admita, pero él se niega a creer que la muerte de alguien importante fuera buena.<sup>35</sup>

Camus procede entonces a desarrollar lo que llama tres “consecuencias” del absurdo, que se encuentran profundamente ligadas entre sí y nos permitirán, por ende, caracterizar de mejor forma el movimiento de rebelión:

- Rebelión: Camus considera que la condición del hombre, partiendo de los razonamientos previamente expuestos, es en parte absurda. Es decir, toda vida

---

<sup>35</sup> Podría aquí objetarse que la rebelión puede ser entendida como una obcecación. Por ejemplo, aquí el sujeto no podría abrirse a otras posibilidades, negándose a sí mismo ciertas experiencias por su negativa continua. Es una objeción legítima en este punto, que Camus resolverá en *El hombre rebelde* a través de la importancia del diálogo y de la solidaridad condición de posibilidad para la consideración de una rebelión legítima. Por ahora, lo que aquí se encuentra es lo que Camus dará en llamar “rebelión metafísica”

humana es susceptible de encontrarse con el absurdo.<sup>36</sup> Ahora bien, si en toda vida se es susceptible de encontrarse con el absurdo, entonces vivir la vida requerirá, por fuerza, aceptar el absurdo (si no, negaríamos una parte de la propia vida):

“Vivir una experiencia, un destino, es aceptarlo plenamente. Ahora bien, no se vivirá ese destino, sabiéndolo absurdo, si no se hace todo para mantener ante sí ese absurdo iluminado por la conciencia [...] Vivir es hacer que viva el absurdo.” (Camus, 2012, p. 73)

Como hemos explicado anteriormente, suicidio y esperanza escapan al absurdo. El suicidio acaba con la vida, de forma que no resuelve propiamente el absurdo. No puede, por tanto, justificarse que el suicidio pueda ser una salida justificable o razonable. Por otro lado, la esperanza supone no aceptar el carácter absurdo de la vida. Para Camus, “el suicidio, como el salto, es la aceptación de un límite”, es decir, “discierne su futuro, su único y terrible futuro, y se precipita a él”. Para Camus, uno solo podría admitir que suicidarse y creer en una vida posterior o valores trascendentes son acciones justificadas si uno tiene buenas razones para atestiguar que conoce su vida futura o lo que hay tras la muerte. Sin embargo, Camus no admite tal cosa a la luz de una evidencia que guarda su sustento sobre el presente y lo concreto: por más que lo intentemos, es imposible saber el futuro de forma definitiva, y por tanto las soluciones definitivas (suicidio, y posteriormente el crimen y más que ninguno el asesinato) o que relegan el disfrute del presente a un supuesto momento superior o punto exterior a la vida mortal (esperanza), son actos inconsecuentes e injustificados. La rebelión niega por tanto la procedencia de ambas decisiones, niega el límite a la vida y a la conciencia que imponen:

“El suicidio, como el salto,<sup>37</sup> es la aceptación en su límite. [...] [el hombre] Discierne su futuro, su único y terrible futuro, y se precipita a él. [...] Pero yo sé que, para mantenerse, lo absurdo no puede resolverse. Escapa al suicidio, en la medida en que es al mismo tiempo conciencia de su muerte y su rechazo.”(Camus, 2012, p. 74)

---

<sup>36</sup> Recordemos el carácter relativo de esto. En *El hombre rebelde*, lo restringe a culturas de determinadas características, pero no hace aquí esta diferenciación.

<sup>37</sup> Con “el salto” se refiere al salto de fe, es decir, a la esperanza

La rebelión es la conciencia de un límite que se impone al hombre y que este rechaza. Así, la primera consecuencia que Camus extrae es que la rebelión “da su valor a la vida” en la medida en que supone para el hombre

“su tensión más extrema, la que él mantiene constantemente con un esfuerzo solitario, pues sabe que, con esta conciencia y esta rebelión, día a día testimonia su única verdad, que es el desafío.” (Camus, 2012, pp. 74-75)

- Libertad: nuestro autor hace una diferenciación entre lo que llama “libertad metafísica” y “libertad absurda”. Camus identifica la libertad metafísica con lo que llama “la libertad en sí”, es decir, si la voluntad del hombre es libre en un nivel absoluto, si somos libres de ejercer el bien o el mal, si nuestras posibilidades son infinitas o limitadas por un determinismo tajante, etc. Esta noción de libertad estaría ligada, para Camus, al problema del mal y con ello a Dios.<sup>38</sup> Ahora bien, este problema desbordaría las posibilidades de la experiencia personal, que no puede determinar con certeza a partir de los presupuestos y método camusiano la existencia de Dios:

“Por eso no puedo perderme en la exaltación o la simple definición de una noción que se me escapa y pierde su sentido a partir del momento en que desborda el marco de la experiencia individual.” (Camus, 2012, p. 76)

Ahora bien, si no se puede admitir la existencia de Dios, ni del bien, ni del mal, ni se puede examinar desde este punto el problema, ¿qué libertad se puede asumir? Camus propone la libertad absurda. Si no puedo admitir (ni negar) el mal ni el bien, y no puedo saber si lo que hago es fruto solo de mi voluntad o de una determinación mayor, esto se vuelve indiferente. La limitación al presente abre entonces la libertad como “disponibilidad”, se puede cambiar de modos que antes no estaban determinados:

“La única que conozco es la libertad del espíritu y de acción. Ahora bien, si lo absurdo aniquila todas mis posibilidades de libertad eterna, me devuelve y exalta, por el contrario, mi libertad de acción. Esta privación

---

<sup>38</sup> En este punto concreto, la visión de Camus es extremadamente superficial. Para hacer una problematización breve de la existencia de Dios, reduce toda la escolástica a meras variaciones a la paradoja de Epicuro.

de esperanza y de futuro significa un acrecentamiento en la disponibilidad del hombre.” (Camus, 2012, p. 76)

Así, la libertad absurda consiste en la conciencia de una apertura de posibilidades ante ruptura de nuestra relación con el mundo. Antes, el sujeto esperaba algo concreto o se sentía y pensaba a sí mismo de un determinado modo. En la aceptación del absurdo, se abren otras posibilidades:

“En la medida en que [el hombre] imaginaba una meta en su vida, se ajustaba a la existencia de una meta a alcanzar y se convertía en esclavo de su libertad. [...] Por mucho que uno se aparte de todo prejuicio, moral o social, los sufre en parte e incluso ajusta su vida a los mejores de ellos (hay prejuicios buenos y malos). Así, el hombre absurdo comprende que no era realmente libre. Hablando en plata, en la medida en que espero, en que me preocupa una verdad que me sea propia, una forma de ser o de creer, en la medida, en fin, en que ordeno mi vida y pruebo así que admito que tenga sentido, me creo barreras entre las que encierro mi vida.” (Camus, 2012, pp. 77-78)

Esto permite además, para Camus, cierta “libertad con relación a las reglas comunes” (Camus, 2012, p. 79). En tanto que uno siente el absurdo en la ejecución de reglas comunes, las problematiza: estas le causan un problema íntimo y profundo, que lo hace poder rebelarse contra normas sociales acostumbradas.<sup>39</sup>

Esta experiencia de la libertad desde la contradicción íntima y personal permite, para nuestro autor, elaborar una forma de vida que sea propia, personal y sentida desde aquello que no puede ser arrebatado por el absurdo.

- Pasión: el rechazo en la propia vida de la trascendencia implica, para Camus, un cambio en el hombre que ha penetrado en el absurdo de la “calidad” por la “cantidad”. La primera correspondería a una jerarquización de los valores que sería, en principio, ilegítima. Por ejemplo, un individuo podría pensar que casarse y tener hijos es un paso vital por el que todos deben pasar, siendo esto

---

<sup>39</sup> No es difícil pensar aquí, ya no solo en la angustia en Heidegger y los existencialistas (a los que, de hecho, Camus hace referencia) sino también incluso en la escuela de Frankfurt. El mismo Camus criticará en escritos posteriores la división del trabajo y las estructuras de poder como alienantes, de forma que es el trabajo creativo lo que sería necesario devolver los trabajadores. La rebelión suscitada por esta negación a seguir obedeciendo una norma social a la que uno pueda estar acostumbrado puede ser un paso interesante para el desarrollo de un pensamiento crítico en materia de ética, frente a una razón instrumental que mantenía mi vida segura siempre que no me preguntase por el fin de mis acciones.

mucho más prioritario e importante que, quizás, plantar un árbol o leer un determinado libro. Desde un punto de vista moral, para el hombre absurdo sería indiferente casarse que comer un dulce o labrar el campo. La importancia reside en la disposición consciente, despierta y abierta a la experiencia, en tratar de tomar aquello que solo pertenezca a la propia vida el mayor tiempo posible. Es esto lo que constituye dicha “ética de la cantidad”: lo importante no es llevar a cabo una vivencia determinada, sino tratar de abrirse la mayor parte posible del tiempo a la experiencia:<sup>40</sup>

“Pero sigue siendo lo absurdo y su vida contradictoria lo que nos enseña. Pues el error estriba en pensar que la cantidad de experiencias depende de las circunstancias de nuestra vida, siendo así que depende sólo de nosotros. En esto hay que ser simplista. El mundo proporciona siempre la misma suma de experiencias<sup>41</sup> a dos hombres que vivan el mismo número de años. A nosotros nos atañe tener conciencia de ellas. Sentir la propia vida, la rebelión, la libertad, y lo más posible, es vivir lo más posible. Allá donde reina la lucidez la escala de valores es inútil.”  
(Camus, 2012, pp. 82-83)

A través de esta experiencia, Camus admite la posibilidad de constituir una moral común, germen quizás lo que significará en su literatura posterior:

“La moral de un hombre, su escala de valores, sólo tienen más sentido por la cantidad y variedad de experiencias que ha ido acumulando. [...] el carácter propio de una moral común reside menos en la importancia ideal de los principios que la animan que en la norma de una experiencia que es posible calibrar.” (Camus, 2012, p. 81)

La tercera consecuencia consiste entonces en esto: si lo que persigue el hombre absurdo es la vida (rebelión) y está abierto a todas las posibilidades (libertad), entonces sus elecciones dependerán de su propia experiencia de vida, desarrollándose esta más cuantos más sucesos se vivan conscientemente.

---

<sup>40</sup> Aquí hemos aplicado intencionadamente la distinción entre vivencia y experiencia que se encuentra en (Barrientos Rastrojo, 2020a). La vivencia sería un acontecer cotidiano y sin especial influencia en las creencias constituyentes del sujeto, mientras que la experiencia alcanzaría a transformarlo ontológicamente, no es mero acontecer sino, propiamente, acontecimiento.

<sup>41</sup> Para seguir con la diferenciación de la nota anterior, léase aquí “vivencias susceptibles de ser experiencias” más que “experiencias”

En vista de estas consecuencias, Camus plantea, en la segunda parte de la obra, lo que para él permitiría señalar a una moral.<sup>42</sup> El problema que parece plantearse para el hombre absurdo a la hora de la constitución de una moral es el siguiente: si uno afirma su incapacidad de saber si Dios existe, y con ello renuncia a lo que de él pudiera derivarse, renuncia también, por tanto, al bien y al mal entendidos en un sentido objetivo. Claro está, sin bien ni mal, todo estaría moralmente permitido: ¿cómo podría entonces llevarse a cabo cierta moral?

Camus nos dirá que esta consideración olvida la experiencia del hombre: esta puede ser motivo (o al menos guía) para el deseo, para la acción. Es necesario tener en cuenta, y esto será de suma importancia, que el absurdo no relega el fundamento de la moral a la nada, constituyéndose un nihilismo extremo, sino a la propia vida, la experiencia vital: será esta la que determine el rumbo moral del sujeto.

“Lo absurdo no libera, ata. No autoriza todas las acciones. Todo está permitido no significa que nada esté prohibido. Lo absurdo devuelve solamente su equivalencia a las consecuencias de los actos. No recomienda el crimen, sería pueril, mas devuelve su inutilidad al remordimiento. [...] Un espíritu impregnado de absurdo juzga solamente que esas consecuencias han de ser consideradas con serenidad. Está dispuesto a pagar. Dicho de otro modo, aunque para él pueda haber responsables, no hay culpables. Consentirá a lo sumo en utilizar la experiencia pasada para fundamentar los actos futuros. El tiempo hará vivir el tiempo y la vida servirá a la vida.” (Camus, 2012, pp. 90-91)

Camus pone la base de la moral en la propia experiencia. Ahora bien, para clarificar este paso, hemos de recapitular un tanto. Dijimos anteriormente en este trabajo que para Camus la base de la experiencia se daba en la lucidez, es decir, en la aceptación de la evidencia (entendiéndola como creencia o aprendizaje que transforma la vida del hombre), que tan solo podía darse plenamente en el absurdo: en un mundo familiar y que resulta ya terminado, no es posible el cambio de creencias. Ahora bien, en cuanto se produce la ruptura del mundo y se comienza a dudar, uno puede abrirse a nuevas posibilidades que lo constituyan en un nuevo sujeto. Teniendo esto en cuenta,

---

<sup>42</sup> En los textos futuros, Camus desarrolla de manera más clara y precisa el modo en que la rebelión constituye una moral. Encontramos aquí, sin embargo, un primer planteamiento que nos puede resultar de interés.



son las experiencias, aquello que se vive, lo que permite a alguien conocerse, conocer al mundo y actuar en consecuencia del modo en que considere.

No obstante, si uno no penetra en el absurdo queriendo, sino que acontece, pero puede mantenerse por su atención y voluntad disciplinadas en él, aquello que está en la mano del hombre, que puede elegir, es mantener la lucidez, de modo que se manifieste del modo más claro un modo de ser propio:

“En ese campo, a la vez limitado y repleto de posibilidades, todo en sí mismo le parece [al hombre absurdo] imprevisible, salvo su lucidez. ¿Qué regla podría pues sacarse de este orden irrazonable? La única verdad que puede parecerle instructiva no es nada formal: se anima y se despliega en los hombres. No son, pues, reglas éticas las que el espíritu absurdo puede buscar al final de su razonamiento, sino ilustraciones y el soplo de las vidas humanas.” (Camus, 2012, p. 91)

Si bien en *El mito de Sísifo* no hay una explicación clara y conseguida de este “despliegue en los hombres” que se produce de manera no formal (puede entenderse, quizás, que el principio moral para Camus no tiene carácter proposicional), nuestro autor desarrollará de un mejor modo estos aspectos en *El hombre rebelde*. La naturaleza inconcreta y misteriosa de lo que “ilustra” y da su “soplo” a la vida, no será desvelada del todo, pero en su debido momento nos aproximaremos, por un lado, a su expresión como límite, y por otro, a su versión más comunitaria.

#### **4.1.4. La tierna indiferencia del mundo: la rebeldía en *El extranjero***

*El extranjero* y *Calígula* tienen en común mantener una visión de la rebeldía que atiende más a la respuesta del sujeto ante el mundo que a una búsqueda propiamente de una moral compartida. Así, la rebeldía de Meursault no parece propiamente moral sino en la medida en que se produce un rechazo de lo que considera abstracto o desencarnado y le resulta, por ello, indiferente. Ya detallamos esta cuestión en una sección anterior. Nos centraremos, ahora, en el movimiento positivo y creador que se produce de manera patente en Meursault al final de la novela.

La actitud general de Meursault es considerablemente pasiva. Indiferente a lo que considera una mentira, y los demás una realidad, se ve arrastrado por sus circunstancias. No será sino en la segunda parte, durante la acusación continua a la que

se ve sometido, que comenzará a surgir en él cierta irritación. La siente cuando ve la fuerza con que el fiscal lo desprecia y también cuando encuentra que este utiliza cuestiones que no considera relevantes para justificar su ejecución. Pero también la siente cuando su abogado toma la palabra y trata de justificar, en su nombre, lo que hizo. Para Meursault, el asesinato del árabe no es algo que pudiera justificar. Simplemente, ocurrió, y eso es todo lo que alcanza a explicar. Sin embargo, su defensor pone (y con ello impone) en él sentimientos que no tiene, palabras que no ha dicho. Meursault siente que se le juzgaba sin que se le diera en ningún momento la oportunidad de defenderse verdaderamente, de explicarse.<sup>43</sup>

El punto en que Meursault siente finalmente explotar este sentimiento, donde siente con más fuerza su propia rebeldía, es al final de todo. Tras ser condenado a muerte, un capellán insiste en confesarlo y en darle esperanzas en un posible indulto. Ante la insistencia del capellán, cuando este le dice que rezará por él (una vez más, se le suplanta, se le pretende descargar), Meursault estalla:

“Entonces, no se por qué, algo reventó en mí. Empecé a gritar a voz en cuello, lo insulté y le dije que no rezase. [...] Volcaba sobre él todo el fondo de mi corazón con estremecimientos de alegría y de cólera. Parecía tan seguro. Sin embargo, ninguna de sus certidumbres valía un cabello de mujer.” (Camus, 2015a, p. 120)

Es en este punto donde Meursault cobra conciencia de aquello que se le hace cierto ante este sentimiento. Prende la llama de la evidencia, que le da el furor de la rebeldía frente a los que pretenden explicarlo, someterlo a una razón que no le define. Meursault defiende algo que ha descubierto que es, que le constituye:

“Yo parecía tener las manos vacías. Pero yo estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él, seguro de mi vida y de esa muerte que iba a llegar. Sí, era lo único que tenía. Pero, al menos, yo tenía esa verdad tanto como ella me tenía a mí.” (Camus, 2015a, p. 120)

Es este arrebató el que le desvela que, al fin y al cabo, ha tenido una vida feliz. Se siente satisfecho, acepta su propia vida y se abre al mundo y lo que le queda por vivir en él, con todas las consecuencias y la carga que eso supone:

---

<sup>43</sup> Quizás sea en esto donde mejor se ve que Meursault es un extranjero, un extraño: no se le hace caso, es ajeno al lenguaje de los otros, y por tanto no se le da el derecho a ser entendido.

“Como si esa gran cólera me hubiese purgado del mal, vaciado de esperanza, ante esta noche cargada de signos y de estrellas me abría por vez primera a la tierna indiferencia del mundo” (Camus, 2015a, p. 122)

Atendiendo a Pollmann, este nuevo estado supone una superación que se habría ido gestando a lo largo de toda la segunda parte de la obra. Así, si la primera había sido una inmersión lenta en el caos, la segunda es una reparación que se culmina con este acto de furia:

“este grito extático con que afirma *su* verdad cósmica y que tan repentinamente le pone en tensión, hace que se suma en sí mismo para dar paso a la horizontalidad del saber-ya, de un definitivo-saber-ahora.” (Pollmann, 1973, p. 201)

#### **4.1.5. Una libertad equivocada: la rebeldía en *Calígula***

En el apartado sobre el absurdo en *Calígula*, dimos una pista sobre el punto donde podíamos comprender la rebeldía de *Calígula*. Esta obra tiene la peculiaridad que ya indicamos de haber sido modificada tras el ciclo del absurdo. Trataremos de ver la evolución sin salir de la propia versión final.

En primer lugar, puede verse una forma de rebelión más propia del ciclo del absurdo: *Calígula*, ante la muerte de su amor, penetra en el absurdo, pero con eso adquiere la evidencia de la muerte. Esta, para él, hace ridículas y absurdas la mayoría de las cosas que los demás estiman importantes. Su esfuerzo entonces se dirigirá a mantener su propia tensión sobre este punto y rechazar todo consuelo, toda afirmación que niegue este punto. Así, a pesar de que comprende el poema y los sentimientos de Escipión, le dice que le falta sangre. *Calígula* quiere hacer ver a los otros que la ausencia de unidad, el absurdo, es la realidad subyacente, la única en la que todos pueden coincidir.

Si Cuquerellas veía, como decíamos, a Escipión como el personaje que *Calígula* sería si en vez del desprecio hubiera elegido la bondad, es porque en última instancia también Escipión se encuentra en la rebelión. La diferencia es que Escipión se niega a matar a menos que sea necesario. *Calígula*, que antepone su desprecio a todo lo demás, mantiene su conciencia firme a través de él.

En cierto sentido, se rebela, pero termina por ser nihilista. Camus, como veremos en el apartado siguiente, encuentra en la rebelión un principio que une con los otros hombres. Para mantener la rebeldía, esta debe ser mantenida para todo hombre posible. Sin embargo, Calígula traiciona este principio, y por tanto cae en lo que Camus llamará nihilismo. Es por ello que modificará la obra y, finalmente, Calígula dirá que su libertad no era la buena.

En cercanía de la reposición de *Calígula* en 1958, Camus publica un breve texto hablando de la obra, que ilustra suficientemente esta cuestión. Tras hablar de sus motivaciones y preocupaciones a la hora de escribir el texto, dirá hablando del final:

“Infidel al hombre por fidelidad a sí mismo, Calígula consiente en morir por haber comprendido que ningún ser puede salvarse solo y que no se puede ser libre contra los demás hombres.” (Marin, 2015, p. 91)

Si bien Camus niega ver filosofía en esta obra, sino, más bien, la ilustración de una “pasión por lo imposible” tan propia del dramaturgo como cualquier otra, es innegable la relación de esta perspectiva con el resto de su obra, más aún si la tenemos en cuenta con su evolución.

Adelantando algo de la rebeldía en *El hombre rebelde*, una buena forma de verlo es pensar que la libertad absoluta permite tanto como restringe. Acabar con la moralidad por completo, como pretende Calígula, no hace todo sea bueno o permisible. Más bien, hace que nada de lo que uno ama tenga valor, y eso es imperdonable.

## **4.2. La rebelión en su propio ciclo**

Albert Camus desarrolla de una manera más completa el concepto de rebelión en un ciclo que concibe para ello. Principalmente, se compone de *El hombre rebelde*, *La peste* y *Los justos*. Nos centraremos fundamentalmente en las dos primeras, que son donde de mejor manera se expone el añadido que supone este ciclo: su cariz comunitario.

### **4.2.1. Una nueva solidaridad: la rebelión en *El hombre rebelde***

En el apartado 2.3.2. se ensayó un breve acercamiento a la problemática planteada por esta obra: el crimen lógico, es decir, el daño que se asume como un bien o un acto objetivamente justificado. Para Camus, este se ve representado en su tiempo por la ideología, aunque tiene su origen mucho antes, incardinado en el ámbito occidental.

Del problema por la ausencia de sentido, más propio en su opinión del tiempo de entreguerras sobre el que se funda *El mito de Sísifo*, es la convulsa atmósfera política tras la II Guerra Mundial la que da paso al problema del daño a los otros y su justificación a través de la ideología:

“En los tiempos de la negación, podía ser útil preguntarse por el problema del suicidio. En el tiempo de las ideologías, hay que ponerse en regla con el crimen. [...] Hace treinta años, antes de decidirse a matar, se había negado mucho, hasta el punto de negarse a sí mismo por medio del suicidio. Dios hace trampas, y todo el mundo con él, hasta yo mismo, por tanto muero: el suicidio era el interrogatorio. La ideología, actualmente, ya no niega sino a otros, únicos tramposos. Entonces es cuando se mata. Cada amanecer, se deslizan en una celda asesinos uniformados: el crimen es el interrogatorio.” (Camus, 2015b, p. 15)

Así, el objetivo de Camus es encontrar en el absurdo un fundamento que permita, a través de la rebelión, un desarrollo de una moral que no se base en conceptos que nieguen la condición absurda. Por ello, el primer valor que encuentra, ya mencionado, pero que nos servirá como referencia continua, es la vida. En *El mito de Sísifo*, Camus llegaba a la conclusión de que el hombre absurdo encontraría, si llegaba hasta el final de las consecuencias, la vida como valor definitivo, pues tanto el suicidio como el salto de fe suponen una evasión de aceptar la condición del hombre, es decir, ambas niegan una evidencia que toda persona puede llegar a compartir: somos finitos.<sup>44</sup> La rebelión buscaría, sin embargo, asumir esta condición y superar el crimen.

En *El hombre rebelde*, Camus insiste en la caracterización de la rebelión como límite: antes se permitía algo, y a partir de un determinado momento, ya no. Camus describe un sentimiento que nace en el hombre y reivindica un valor, una nueva dignidad. El esquema con que lo muestra es el del esclavo que se rebela contra un amo:

“¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento. Un

---

<sup>44</sup> Dado el carácter más general de este trabajo, hay un punto en que no hemos insistido, pero que puede ser de gran interés: la muerte supone para Camus una de las primeras evidencias, y constituye un situarse “en relación al tiempo” (Camus, 2012, p. 28). Esto queda a su vez patente en la negación a preocuparse por la vida tras la muerte, la cual podría constituir una forma de esperanza frente al absurdo constituido por nuestro deseo de vivir y la inevitable evidencia de que vamos a morir. Puede entenderse quizás mejor también, desde esta perspectiva, la insistencia en el valor de la vida.

esclavo que ha recibido órdenes toda su vida, de pronto juzga inaceptable un nuevo mandato. [...] Se halla la misma idea de límite en ese sentimiento del hombre en rebeldía de que el otro «exagera», de que extiende su derecho más allá de una frontera a partir de la cual otro derecho le planta cara y lo limita.” (Camus, 2015b, p. 27)

De manera espontánea, se defiende un derecho que se percibe que ha sido vulnerado de algún modo, incluso si no se era previamente consciente de ese derecho. El movimiento de negación, el “no” del que habla Camus, se trata de un “no permitir”, un “no consentir”, es decir, una negativa a dejar que algo ocurra como si no pasara nada, “la negativa categórica de una intrusión juzgada intolerable”. Por otro lado, el sí es la afirmación de algo, en este caso, de un derecho, de una realidad que se desconocía y ahora se defiende, “la certeza confusa de un derecho justo”. (Camus, 2015b, p. 27)

A nivel epistémico no se puede hablar de un pleno de conocimiento de un derecho expresado como contenido proposicional, es decir, un hombre en rebeldía no tiene por qué saber enunciar qué derecho defiende ni en virtud de qué razón, ni de su rebelión se deriva necesariamente un camino u otro:

“Afirma, a la vez que la frontera, todo lo que sospecha y quiere preservar más acá de la frontera. Demuestra, con obstinación, que hay en él algo que «merece la pena de...», que exige que se tenga cuidado con ello.” (Camus, 2015b, p. 28)

Pollmann, haciéndose cargo de esta peculiaridad, define así la rebelión camusiana: “la rebelión supone en la práctica creencia en unos valores, supone la conciencia, aunque vaga, de que uno puede rebelarse en nombre de algo” (Pollmann, 1973, p. 219).

No se trata de una defensa meramente personal, por ejemplo, evitar algo porque se prefiere para uno mismo sencillamente otra cosa. Se declara algo de carácter dignitario: algo que hay en mí y de lo cual, si bien no conozco del todo, puedo afirmar como valioso. Así, se constituye de modo espontáneo un valor, que nace de lo más íntimo del hombre:

“Al mismo tiempo que la repulsión respecto del intruso, hay en toda rebeldía una adhesión entera e instantánea del hombre a cierta parte de sí mismo. Hace intervenir, pues, implícitamente un juicio de valor, y tan poco gratuito, que lo

mantiene en medio de los peligros. [...] a partir del momento en que habla, aun diciendo no, desea y juzga. [...] Caminaba bajo el azote del amo. Ahora planta cara. Opone lo que es preferible a lo que no lo es. Todo valor no conduce a la rebeldía, pero todo movimiento de rebeldía invoca tácitamente un valor.” (Camus, 2015b, p. 28)

Este valor es tal que, si bien surge de un modo espontáneo del hombre, guarda una importancia de tal calado que no son, en principio, necesarias las justificaciones. Puede pensarse del siguiente modo: si se afirman los límites de la razón al campo de la experiencia inmanente, lo que mantiene un valor es (matizadamente) un sentimiento tal que pueda mover el corazón de un hombre, cambiar su ser desde lo más íntimo, hasta el punto de ejercer un cambio ontológico sobre él y repercutiendo sobre su interpretación del mundo (al fin y al cabo y siguiendo a Heidegger, no estamos completamente separados del mundo). Si el absurdo es un acontecimiento, la rebelión es la manifestación de la evidencia, el cambio que se produce en el hombre y que lo lleva a tomar un rumbo propio desde una nueva verdad que se hace consciente. Al identificarse con un valor que lo determina como hombre, cambia su ser y su visión de cualquier otro hombre:

“Por confusamente que sea, nace una toma de conciencia del movimiento de rebeldía: la percepción, súbitamente patente, de que hay en el hombre algo con lo que identificarse, aunque solo sea por un tiempo.” (Camus, 2015b, pp. 28-29)

Camus comienza entonces un diálogo con Hegel que se prolongará toda la obra. Uno de los corolarios de la rebeldía es, para Camus, la superación de la dialéctica amo-esclavo en situaciones concretas. Se aplica el mismo mecanismo: el esclavo se rebela contra el amo por ganar el reconocimiento, llegando incluso a jugarse la vida. La diferencia radica en que la rebeldía supone un situarse de igual a igual. Se reconoce, no solo el propio derecho, sino también el del otro:

“El esclavo se subleva por todas las existencias a un tiempo cuando juzga que, bajo este orden, se le niega algo que no le pertenece únicamente a él, sino que es un ámbito común en el que todos los hombres, incluso el que lo insulta y lo oprime, tienen dispuesta una comunidad.” (Camus, 2015b, p. 31)

Al respecto de lo que significa en la rebeldía esta identificación con la comunidad, Camus hace dos observaciones de permiten conferir este este carácter de encuentro:

- 1) “el movimiento de rebeldía no es, en su esencia, un movimiento egoísta”. En la medida en que “lo pone todo en juego”, incluso si pueden encontrarse “determinaciones egoístas”, el hombre está dispuesto al sacrificio por la reivindicación de este valor. (Camus, 2015b, p. 31)
- 2) La rebeldía no es estrictamente personal: puede darse a partir de la contemplación de una opresión a otro. Lo relevante será la “identificación de destinos y toma de partido”, es decir, que ante un modo de ser en el mundo que se siente como algo común, uno contribuya a defender ese modo de ser.<sup>45</sup> El hombre siente entonces que defiende algo que compartimos todos.<sup>46</sup>

Nos dirá entonces Camus que “en la rebeldía, el hombre se supera en otro y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica.” (Camus, 2015b, p. 32) A este respecto, Diego Sánchez Meca ve en Camus una rehabilitación de la ética kantiana:

“ese respeto de lo universal en el individuo convertido en bien supremo, esa dignidad del otro y esa solidaridad metafísica no son sino los tres motivos de las tres formulaciones del imperativo kantiano.” (Sánchez Meca, 2010, pp. 225-226)

Quizás pueda esto darnos una imagen de la pretensión ética de Camus. La moral se fundaría metafísicamente en su pretensión de universalidad. En la medida en que se pretende dar sentido, unidad, identidad, no a una sola vida (planteamiento que sería

---

<sup>45</sup> Cabe matizar el concepto de responsabilidad para Camus implica no solo lo activo, sino también lo pasivo. No solo se es culpable si se mata, sino también si se deja matar. Así pues, ante esta visión, siempre se está tomando una decisión al respecto (incluso si esta es la inactividad). Nótese cierta similitud en este punto con el planteamiento de la angustia en Sartre (incluso explicitado casi al comienzo de *El mito de Sísifo*), aunque el resto del planteamiento camusiano esté frontalmente enfrentado al existencialismo.

<sup>46</sup> Camus niega explícitamente la identificación psicológica así como la consideración del sentimiento como propio de una comunidad de intereses. Esto podría resguardar la filosofía camusiana de la posibilidad de una apropiación por parte de determinadas lógicas del capital. En la medida en que la comunidad a la que apunta el sentimiento de rebeldía niega la máxima liberal del beneficio comunitario a través del interés común, limita el régimen técnico de la eficacia en favor de una metafísica colectivista. Esto no sería ninguna locura, si tenemos en cuenta las críticas que hará a lo largo de todo el ensayo al liberalismo burgués y occidental, especialmente al heredero de la revolución francesa, o si examinamos su trayectoria política a la luz de su relación con el movimiento anarquista y libertario (Marin, 2015, 2020) y el PCA (Tanase, 2018).



propiamente existencialista) sino a toda vida humana posible, puede verse claramente esta intención de abarcarlo todo.

Cuquerella nos advierte de que este mismo deseo de unidad, de comprensión, es básico para Camus en relación con la justificación en la existencia del hecho moral. Es decir, la moralidad surge para Camus de la misma condición del hombre:

“Existe en el hombre un anhelo de perfección y de absoluto constantemente desmentido por la realidad. Sin embargo, esa tensión, esa aspiración hacia la perfección del mundo y de uno mismo, es ya suficiente, según Camus, para reivindicar la existencia del hecho moral.” (Cuquerella Madoz, 2008, p. 369)

Camus tratará de acercarse aún más a la rebeldía, a su etología propia, separándolo del concepto de “resentimiento” en la obra *El hombre del resentimiento* de Scheler. A efectos de este trabajo, señalaremos sencillamente dos características principales que se extraen de la comparación:

- 1) Mientras el resentimiento intoxicaría a quien lo siente, la rebeldía da energía al hombre, lo invita a defender lo que encuentra que es y no a querer lo que no siente ser

“La rebeldía, en cambio, fractura el ser y lo ayuda desbordarse. Libera chorros que, estancados, se vuelven furiosos [...] En la base de la rebeldía hay [...] un principio de actividad superabundante y de energía. [...] Apunta a hacer reconocer algo que tiene, y que ya ha sido reconocido por él, en casi todos los casos, como más importante que lo que podría envidiar.” (Camus, 2015b, p. 33)

- 2) La rebeldía se encontraría enfocada a lo concreto. No se defiende un ideal abstracto, sino aquello que resulta tan íntimo y cercano que el pensamiento apenas toca, y, sin embargo, es profundamente vivido:

“Se exige que sea considerado lo que, en el hombre, no puede reducirse a la idea, esa parte calurosa que no puede servir para nada más que para ser.” (Camus, 2015b, p. 35)

Este enfoque permitiría comprender la rebeldía, no solo como un sentimiento, sino propiamente como una guía: gracias a ella se tiene una impresión de aquello por lo que habría que luchar, incluso si en principio no se muestra a la conciencia de un modo claro.

Al igual que el esquema del absurdo sentaba una serie de reglas para no evadirlo, estas condiciones también dan sus límites a la rebeldía. Así, esta puede ser traicionada, y es necesario mantener una continua conciencia sobre la rebeldía y lo que muestra para evitarlo:

“Para ser, el hombre debe rebelarse, pero su rebeldía ha de respetar el límite que descubre en sí misma y en que los hombres, al unirse, empiezan a ser. El pensamiento en rebeldía no puede, pues, prescindir de la memoria: es una tensión perpetua.” (Camus, 2015b, p. 39)

De este modo, es necesario recordar este límite que se encuentra y su forma. En esto, la solidaridad es fundamental. Para Camus, la rebeldía se ve justificada, es rebeldía propiamente, en la medida en que se mantiene esa solidaridad. Al mismo tiempo, la solidaridad solo adquiere su fundamento metafísico si se respalda en el movimiento de rebeldía.<sup>47</sup>

Al respecto de estas salidas de la rebeldía, Camus dedica la mayor parte de *El hombre rebelde* a hacer un análisis histórico de Occidente desde la Revolución Francesa hasta su presente. Lo que queda tras la ruptura con los principios, el origen, de la rebeldía es el nihilismo, capaz de justificar el crimen lógico. Si bien analizarla se escapa con mucho del ámbito de este trabajo, resumiremos rápidamente el desarrollo que hace de dos formas de rebeldía:

- 1) Rebeldía metafísica: niega la realidad tal y como les es planteada e impuesta al individuo, reivindicando un valor. Se ilustraría el caso de autores como Lautremont, Sade o Nietzsche, aunque acabarían estos por traicionarla. Sería la fase que se produce en un principio desde el mismo individuo. Tomará de Nietzsche la conclusión de que en la nada absoluta no es posible la libertad. El nihilismo, que parecería liberar al completo, deja sin posibilidades de hacer nada que tenga sentido, que sea susceptible de ser correcto, y atenta contra el sentimiento del hombre. La arbitrariedad no da un principio firme. Sigue Camus entonces a Nietzsche en este punto: es necesario el límite y su gestión, la consideración de lo que dirige el sentimiento en lo profundo del hombre:

---

<sup>47</sup> Dar sentido a la vida del hombre y, con ello, justificar la muerte de alguien o su desprecio, ese es este sentido contradictorio. Ser solidario sin un principio aceptable que invite a ello puede ser cualquier cosa, también lo inaceptable.

“Con él [Nietzsche], la rebeldía parte del «Dios ha muerto» que considera como un hecho probado; se vuelve entonces contra todo lo que tiende a sustituir falsamente a la divinidad extinguida y deshonra a un mundo, indudablemente sin dirección, pero que sigue siendo el único crisol de los dioses. [...] Ha sido el primero en comprender la inmensidad del acontecimiento y en decidir que esta rebeldía del hombre no podía conducir a un renacimiento si no era dirigida.” (Camus, 2015b, p. 103)

- 2) Rebeldía histórica: sería consecuencia de la rebeldía metafísica, cuando este se aplica finalmente a un plano colectivo que pretende hacer un giro histórico. No solo se rechaza la realidad desde la impotencia de cambiarlo todo, se pretende finalmente el cambio global. Sitúa aquí, por ejemplo, a la Revolución Francesa o la Revolución Rusa. En virtud de esta forma de rebeldía, analiza las relaciones y diferencias entre rebeldía y revolución y las traiciones que se producen en virtud de la segunda. El Terror en la Revolución Francesa o los gulag en la URSS, que surgen de la justificación del asesinato en base a valores que olvidan la solidaridad universal de la rebeldía en pos de la abstracción y un emplazamiento de las consecuencias a un futuro indeterminado, serán ejemplos de traición (el terror, en nombre de una virtud que surgiría de la naturaleza humana; la URSS, en favor de la historia y una sociedad sin clases que nunca llega del todo y que se fundaría en la naturaleza histórica del hombre).

El nihilismo puede ser entendido, no solo como un olvido del origen de la rebeldía en la medida en que se pierda la memoria (cuestión que se reduciría entonces a un carácter más práctico, de historiografía o educación), sino sobre todo a una renuncia a mantener la tensión entre el “sí” y el “no”:

“Cada vez que deifica el rechazo total de lo que es, el no absoluto, mata. Cada vez que acepta ciegamente lo que es y grita el sí absoluto, mata. [...] Pero, en ambos casos, desemboca en el crimen y pierde el derecho a llamarse rebeldía. Se puede ser nihilista de dos maneras, y cada vez por una intemperancia de absoluto.” (Camus, 2015b, p. 147)

Camus concibe esta traición a la rebeldía, este nihilismo, también como una deriva hacia los extremos. Podemos encontrar en Maldonado un resumen claro de una de estas contradicciones entre dos extremos: por un lado, el humano como partícipe de una naturaleza inamovible, y por otro, el humano como mero resultado de la historia:

“Para Camus, negar la historia equivale a negar lo real, y considerar la historia como un todo que se basta a sí mismo, aleja a lo real. Es por ello que en él el nihilismo coincide también con los valores desencarnados y formales” (Maldonado Ortega, 2011, p. 4)

Por ello, Camus plantea la virtud de la medida. Esta consistiría en mantener la tensión entre los conceptos contrapuestos que, en su contradicción, desgarran al hombre y le solicitan inclinarse hacia la seguridad del nihilismo. Así, la cuestión estaría en marcar el límite a cada uno de los términos de cada contradicción desde la concreción. El nihilismo de las revoluciones es el resultado de una rebeldía en que principio reivindicaba un valor a tener en cuenta. Por ello, toda revolución, cambio, acción política, debe mantener la atención y vigilar sobre las contradicciones. Ejemplo de ello, y esta es una de las contradicciones planteadas por Camus con más fuerza (cosa comprensible si se atiende a su contexto), es la que se produce entre historia y naturaleza humana. La afirmación absoluta de la historia lleva a los crímenes de la URSS. La afirmación absoluta de la naturaleza humana, al Terror. En cierto modo, la medida busca reglas que “equilibren” los términos de cada contradicción, sin ser por ello una suerte de conservadurismo del punto medio (acusación de la que Meca se hace eco).

Ahora bien, la rebelión de una sola persona constituye metafísicamente una base ética que declara la existencia de una dignidad común a todo hombre, pero no por ello debe entenderse el proyecto camusiano como meramente individual: se hace cargo de la experiencia individual, pero el objetivo es la acción colectiva y la puesta en común.

Podemos aquí resolver una de las problemáticas que separan la teoría de la acción: si el valor o límite que reivindica en la rebelión es confuso y surge del individuo, ¿cómo es posible desarrollar una acción colectiva sin una imposición que traicione? La respuesta es el diálogo.

Albert Camus, durante su carrera periodística, participó en multitud de debates y polémicas de su época. Si algo hubo en común entre los debates con Mauriac sobre la pena de muerte tras los juicios de Nuremberg (Judt, 2014), los debates sobre Bakunin con Leval (Marin, 2015) o su acción política en Argelia (Camus, 2014; Tanase, 2018), es la búsqueda continua del diálogo.

Así pues, la virtud de la medida no puede entenderse en su forma colectiva sin el diálogo. Es necesaria la interacción, la comunicación profusa y solidaria de los integrantes de una comunidad para el desarrollo de leyes y acciones colectivas que respeten los derechos de todos. Es por ello que sería necesaria la expresión más libre posible en este ámbito:

“Una acción revolucionaria que quisiera ser coherente con sus orígenes debería resumirse en un consentimiento activo de lo relativo. Sería fiel a la condición humana. Intransigente tocante a sus medios, aceptaría la aproximación en cuanto a sus fines y, para que la aproximación se definiera cada vez mejor, daría libre curso a la palabra. Mantendría así ese ser común que justifica su insurrección. En particular, garantizaría al derecho la posibilidad permanente de expresarse.” (Camus, 2015b, p. 400)<sup>48</sup>

Camus no es un idealista. No confía en que llegue el día en todos nos sintamos iguales y el diálogo sea universal y eterno, de manera que se respeten los derechos de todos (en cualquier caso, esto sería caer en la justificación de la historia y por tanto en el nihilismo). Sin embargo, apuesta por la lucha por hacer todo lo posible para garantizar los derechos del máximo número posible de personas (de aquí, su continua comunicación con colectivos de todo tipo y su profusa acción política, aunque esta no fuera desde instituciones gubernamentales):

“En toda palabra y en todo acto, aun criminal, yace la promesa de un valor que hemos de buscar y sacar a la luz del día. No puede preverse el porvenir y puede que el renacimiento sea imposible. [...] Simplemente, esta especie de resignación es rechazada aquí: hay que apostar por el renacimiento.” (Camus, 2015b, p. 343)

Una lectura sugerente del diálogo de nuestro pensador se puede hacer a través de el mecanismo que de él extrae Schelkshorn: la autocontradicción performativa. Las condiciones epistemológicas en que Camus sitúa la posibilidad de un discurso (susceptible siempre de ser discutido por el absurdo, abierto a discusión dado el carácter confuso de la rebeldía, etc.) abre el camino a la discusión continua y a la propia

---

<sup>48</sup> Nótese que esto no es una declaración naif e irreflexiva a favor de la libertad de expresión. Lo que busca Camus es la libertad para poder expresarse con igualdad de derechos y posibilidades de ser escuchado, pero, como periodista, está bien enterado de los problemas que suponen la manipulación de la población a través de los medios.

contradicción. Así, la refutación del nihilismo, de la negación total, lleva aún consigo un mecanismo para no caer en el dogmatismo (que sería, en el fondo, otro nihilismo):

“En la refutación de la negación absoluta Camus anticipa de facto, como ya se ha mencionado, el teorema de la autocontradicción performativa [...]. Sin embargo, Camus no propone todavía una teoría sistemática de la exigencia de validez (verdad, exactitud normativa, inteligibilidad, autenticidad), ni una reformulación del imperativo categórico, aunque ya en la refutación de la negación absoluta distingue claramente entre dos exigencias de validez, a saber, entre una exigencia de validez de sentido y una exigencia de verdad.” (Schelkshorn, 2021, p. 12)

Ahora bien, el punto donde se desarrolla la solidaridad, el plano donde se encarna es en el de la vulnerabilidad. Si el desgarramiento es lo que provoca el absurdo, y la rebelión lo que lo confronta y reivindica la unidad, es esa vulnerabilidad común, esa desgracia compartida, el lugar donde se produce el encuentro que permite el diálogo: el otro, por muy distinto que sea, es alguien que comparte mi condición, mi destino. El resto es comprender, hablar con el diferente haciéndose cargo de un fondo que une:

“En la extremidad de una lucha a muerte en que la locura del siglo mezcla indistintamente a los hombres, el enemigo sigue siendo el hermano enemigo. Aun denunciado en sus errores, no puede ser despreciado ni odiado: la desgracia es hoy día la patria común, el único reino terrestre que ha contestado a la promesa.” (Camus, 2015b, p. 342)

Mejor aún puede entenderse esta cita junto a otra. En el prólogo de la edición de *El revés y el derecho* de 1958, Camus dirá que “Las soledades reúnen a quienes la sociedad separa” (Camus, 2010, p. 20) Sobre la base de una experiencia angustiada, comprender que se comparte esto con el otro acerca, abre.

Por último, hay una característica de la rebelión que será determinante para relacionarla con la cultura. Camus entiende la rebeldía como creadora. Esto en principio no debería sorprendernos: si fijaba un límite que antes no se encontraba, si identifica algo nuevo en el hombre que antes no se veía llevándolo a ser de un modo distinto, sus acciones son una creación. Ahora bien, si rebelarse es crear, crear puede ser también un modo de rebelarse en cierta medida. Así, Camus aproxima el concepto de rebelión a la creación artística.

Sabemos que, para Camus, comprender es unificar, encontrar la unidad en el mundo. La literatura, y en especial la novela de un cierto tipo, da unidad al mundo. Camus niega la tesis de que la novela sirve como evasión: al contrario, ejerce como un modo de comunicar un mundo como el nuestro pero unificado. Toma la realidad y la enlaza de un cierto modo.

El artista haría esto a través del estilo. Tratar de reflejar la pura realidad y solo esta, o la pura abstracción, son para Camus deshonestos, precisamente por imposible. Reivindica entonces el fomento de la creatividad desde la crítica a la deshumanización provocada por la división del trabajo. Mejor aún se puede entender desde este punto de vista: si cada cual hace el ejercicio de tomar la realidad, enfrentarse con ella, buscar una unidad en ella y expresarla, lo que hace es rebelarse y explicitar su rebelión. Si además otros lo pueden leer, pueden sentirse inspirados, pero, sobre todo, se puede producir un diálogo. Crear es rebelarse, porque permite imaginar un mundo mejor y compartirlo con otros.

En una clave algo más emocional, nos dirá Maldonado que:

“...el objetivo del arte es ante todo comprender. El artista, al contrario que el juez, es un justificador, abogado perpetuo de la criatura viva. En cierto sentido, el arte es una rebelión contra el mundo, pues quiere dar otra forma a la realidad; es negación y consentimiento, perpetuo desgarramiento renovado” (Maldonado Ortega, 2011, p. 111)

Camus concluye el ensayo definiendo el pensamiento de mediodía. Este sería el que antepone la virtud de la medida, comprendiendo que las contradicciones son parte de la vida, que la desmesura (contrapuesta a la medida, como fuerza que impulsa hacia los extremos y por tanto al nihilismo) forma parte también del hombre, pero no por ello se ha de renunciar a hacer lo posible, no por ello se ha de contribuir a hacer un mundo más caótico:

“Hagamos lo que hagamos, la desmesura guardará siempre un sitio en el corazón del hombre, en el lugar de la soledad. Todos llevamos en nosotros nuestros presidios, nuestros crímenes y nuestros estragos. Pero nuestra tarea no está en desatarlos a través del mundo; está en combatirlos en nosotros mismos y en los otros.” (Camus, 2015b, p. 415)

En definitiva, en *El hombre rebelde* Camus nos muestra la rebelión como un movimiento del individuo frente al desgarramiento, que lo transforma ontológicamente en la medida en que se hace consciente de un límite. Este límite, que aparece en la experiencia de la contradicción y que marca aquello que no se está dispuesto a aceptar, refleja y defiende una dignidad que se siente como común a todos los hombres. Es sobre la base de este límite que se puede, para Camus, enfrentar el nihilismo, mediante la medida: una toma de conciencia sobre la propia vida que mantiene la voluntad firme frente a los excesos, y siempre a favor de la alegría de vivir un presente compartido, en diálogo y en continua creación. La rebelión y la medida son, para el hombre rebelde, la raíz de todo lo que une a las personas.

#### **4.2.2. Enfrentarse a la muerte: la rebeldía en *La peste***

*La peste* ilustra de un modo más encarnado el concepto de rebeldía. A través de las vidas de sus protagonistas es como se puede explorar el concepto en la novela. Si bien la novela tiene un enorme interés para esta cuestión, por razones de brevedad, nos centraremos en dos momentos específicos que lo reflejan de especial modo. Encontramos en ellos la raíz de dos rebeliones: la de Rieux y la Tarrou.

Cuando Rambert, hastiado de no poder salir del confinamiento, discute con Rieux, le acusa de sacrificarse por una idea. Rambert, que tan solo desea volver con su amada y por ello pretende escaparse, arremete contra la visión que tiene de los que luchan contra la peste (aquí, Rieux y Tarrou). Encuentra en sus interlocutores una idea demasiado abstracta (la del hombre) por la que arriesgar la vida y un afán de heroísmo inútil.

Rieux contestará que no se trata de heroísmo sino de honestidad. “El hombre no es una idea” le dirá (Camus, 2015c, p. 186).<sup>49</sup> Cuando Rambert le pregunta a Rieux qué es la honestidad, le contesta que no sabe lo que es en general, pero sabe que para él se trata de hacer su oficio.

Cuquerella, en su caracterización de Rieux, nos dirá lo siguiente:

“La postura del médico es sin duda un claro ejemplo de "anti-nihilismo": el hombre sólo puede recurrir a sí mismo para dotar de sentido a una vida efímera,

---

<sup>49</sup> No es de extrañar, y aquí se ve de un modo claro, que tantos intérpretes hayan comparado a Camus con Unamuno. Por dar solo un par de ejemplos de los estudios aquí tratados, Calderon (2004) y Cuquerella (2008)



donde el sufrimiento está a la orden del día, y sin que pueda hacerse nada por alterar ese orden.” (Cuquerella Madoz, 2008, p. 251)

Vemos aquí las características de la rebeldía: se alza un principio por el hombre frente al sufrimiento ajeno, al que ha tenido que enfrentarse desde el comienzo de la epidemia. No da este a un valor expresado de forma clara, sino que mueve a una acción con la que se siente que se puede luchar contra esta circunstancia. El movimiento que encuentra Rieux es ejercer su oficio.

No cuestiona, sin embargo, a Rambert. Quiere convencerle para que colabore, se preste voluntario, pero comprende lo que siente Rambert (también él tiene a su esposa en un sanatorio a muchos kilómetros de Orán). Rieux respeta al otro, no busca imponer sus ideas, más bien trata de entenderlo, pero igualmente lucha por algo que siente importante. Desde la solidaridad y la comprensión, actúa por minimizar el daño del mundo, aunque se sepa incapaz de acabar con él.

En cuanto a Tarrou, el punto en que se nos indica con mayor fuerza el origen de su rebeldía es cuando le cuenta su historia personal a Rieux. Viendo a su padre, fiscal, pedir la pena de muerte para un hombre en nombre de la virtud, sintió tal repulsión, tal desagrado, que no volvió a ver igual a su padre y decidió irse de su casa. Más tarde, se uniría a los revolucionarios en Hungría, y acabará por vivir una experiencia similar. Frente a una ejecución cometida por los revolucionarios, justificadas en virtud de un tiempo futuro en que no serían necesarias más ejecuciones, Tarrou siente lo mismo.<sup>50</sup>

Camus, además, amplía con lupa la experiencia de la rebeldía al mostrarnos los recuerdos de Tarrou. Específicamente en la ejecución de los revolucionarios, recuerda detalles que sirven de evidencia: esos detalles son la diferencia entre quien ha estado allí y ha sentido el horror ante la ejecución, y quien no. Alguien que viese una ejecución y no le conmoviese, quizás no se fijara tanto, o pudiera olvidarlo. Tarrou lo recuerda con viveza: el recuerdo de la cercanía de los fusileros, de la exorbitada dimensión del agujero que se forma en el pecho del condenado. Es este recuerdo el que trae consigo el desgarramiento, y junto a ello, la rebelión: abandona también a los revolucionarios. No quiere seguir una doctrina que justifica el horror:

---

<sup>50</sup> Se pueden ver aquí un desarrollo ficticio de lo que de un modo más desarrollado explica Camus en el capítulo “La rebeldía histórica” en *El hombre rebelde*, siendo el padre de Tarrou el defensor de la virtud que condena a muerte, representando al Terror de la Revolución Francesa, y los revolucionarios de Hungría el sometimiento a una concepción extremada y nihilista de la historia, en referencia a los crímenes de la URSS.

“No, usted no lo sabe porque son detalles de los que no se habla. El sueño de los hombres es más sagrado que la vida para los apestados. No se debe impedir que duerman las buenas gentes. Sería de mal gusto: el buen gusto consiste en no insistir, todo el mundo lo sabe. [...] Al fin comprendí, por lo menos, que había sido yo también un apestado durante todos estos años en que con toda mi vida había creído luchar contra la peste.” (Camus, 2015c, p. 284)

Así pues, al igual que un hastiado Rieux manifiesta su rebelión llevando a cabo su oficio, sin ofrecer justificaciones a la muerte,<sup>51</sup> Tarrou se hace cargo de su “peste” a través de un “no” y un “sí”. El “no” será negarse a justificar la muerte de otro:

“En todo caso, mi asunto no era el razonamiento; era el buho rojo,<sup>52</sup> esa cochina aventura donde aquellas cochinas bocas apestadas anunciaban a un hombre entre cadenas que tenía que morir y ordenaban todas las cosas para que muriese después de noches y noches de agonía [...]. Era el agujero en el pecho. Y yo me decía, mientras tanto, que por mi parte me negaré siempre a dar una sola razón, una sola, lo oye usted, a esta repugnante carnicería. Sí, me he decidido por esta ceguera obstinada mientras no vea más claro.” (Camus, 2015c, pp. 285-286)<sup>53</sup>

Por otro lado, manifiesta su “sí” en la comprensión a los otros. Si se negaba el derecho de alguien a matar a otro, se afirma el valor del que no debe ser matado en su comprensión como alguien que comparte mi condición, que a pesar de sus pecados (todos tenemos, Camus no aspira a ninguna clase de perfección), sigue siendo un alguien sobre quien no tengo derecho a reinar. El otro es tan vulnerable, tan inocente y culpable en este punto como yo lo puedo ser:

“Con el tiempo me he dado cuenta de que incluso los que eran mejores que otros no podían abstenerse de matar o dejar matar, porque está dentro de la lógica en que viven, y he comprendido que en este mundo no podemos hacer un movimiento sin exponernos a matar. Sí, sigo teniendo vergüenza, pero he llegado al convencimiento de que todos vivimos en la peste y he perdido la paz. Ahora la busco, intentando comprenderlos a todos y no ser enemigo mortal de

---

<sup>51</sup> Esta será su diferencia con el sacerdote Paneloux, que dejará de serlo cuando este hombre vea morir ante sus propios ojos a un niño

<sup>52</sup> Así se refiere a su padre

<sup>53</sup> Nótese que incluso coinciden las expresiones que usa Camus. En *El mito de Sísifo* también habla Camus de esa “ceguera” del hombre absurdo a actuar a menos que viera claro. Blondeau (Blondeau, 2012, p. 4) hace una interesante asociación entre la búsqueda de claridad en Tarrou y la labor periodística de Camus en Argelia, buscando a través de pocos conceptos, pero claros, un desarrollo firme.

nadie. Sé únicamente que hay que hacer todo lo que sea necesario para no ser un apestado y que sólo eso puede hacernos esperar la paz o una buena muerte a falta de ellos. Eso es lo único que puede aliviar a los hombres si no salvarlos, por lo menos hacerles el menor mal posible y a veces incluso un poco de bien. Por eso me he decidido a rechazar todo lo que, de cerca o de lejos, por buenas o por malas razones, haga morir o justifique que se haga morir.” (Camus, 2015c, p. 286)

La rebelión de Tarrou se forja entonces en la evidencia del asesinato que se pretende justificar. Rebelarse es para él dar encontrarse con otros: ya no huye del horror, que es propio de la vida de cualquier hombre, sino que lo busca en los otros para, juntos, poder sobrellevarlo.

La rebelión en la peste nos muestra entonces con mayor claridad su lado más encarnado: la evidencia concreta ilustra la caída en el absurdo, y tras esto, el renacimiento siempre parcial que supone la rebeldía. Frente al horror de un nihilismo que desespera de luchar contra lo absurdo de la propia condición, negándolo y construyendo un abismo por el que caen los “apestados”<sup>54</sup> para que “las buenas gentes puedan dormir”, Tarrou y Rieux contraponen la lucha incesante, en compañía siempre del otro, en una conciencia y tensión perpetua que repite al oído que el hombre, por más que sufra, nunca está completamente solo. “Las soledades reúnen a quienes la sociedad separa”

## 5. Filosofía experiencial desde la filosofía de Albert Camus

Para llevar a cabo la aproximación a Albert Camus desde la filosofía experiencial, trataremos de definir en 4.1. qué es propiamente la filosofía experiencial. En 4.2. desarrollaremos aquellas aportaciones que encontramos que podrían hacerse a la filosofía experiencial desde el estudio de Camus. Finalmente, en 4.3. desarrollaremos

---

<sup>54</sup> Puede entenderse aquí mucho mejor algo que atraviesa la obra de Camus, nunca del todo explícito, pero siempre presente. El apestado, el exiliado, el extranjero, el presidiario... no dejan de ser figuras que tienen en común la exclusión. No solo uno se siente fuera del mundo que antes era familiar, uno también puede ser excluido. Meursault fue condenado a muerte por no sentirse como “debía”. En *El revés y el derecho*, era su pobreza la que hizo que su madre no estuviera segura y tuviese que ir a su hijo cuidarla después de que abusaran de ella. Los ancianos en este mismo libro no eran comprendidos en su soledad, sino más bien despreciados, dados de lado. Camus, siendo un *pied-noir* criado en la profunda pobreza, diría desde muy joven y dirá durante toda su obra periodísticas que es a estos a los que se debe. No a los de clases más altas entre los que ya se hacen diferencias de clase, raza, etc. Sino a aquellos que, sin importar su color de piel, su pobreza une bajo un sol que quema e ilumina y en una vulnerabilidad que los aparta siempre de la historia. Camus no idealiza la pobreza como un crisol de culturas, lo cual sería ilegítimo, pero entiende que, en la vulnerabilidad compartida, puede nacer un sentimiento de encuentro.

una propuesta de talleres que sirva como ejemplo, así como forma en que se han diseñado y una pequeña propuesta para su aplicación en distintos proyectos.

## **5.1. Filosofía aplicada experiencial**

### **5.1.1. Filosofía aplicada**

Con carácter general, se considera que la filosofía aplicada comienza con Gerd Achenbach, filósofo alemán que abre la primera consulta filosófica en 1981. Nos indica, sin embargo, Barrientos (2005) que es posible considerar distintos comienzos, desde Paul Sharkey, al que le fue concedida la plaza de “Filósofo residente” en el Forrest County General Hospital, hasta Peter Koestembaum, que “hace un avance de la filosofía al campo de la clínica.” (Barrientos Rastrojo, 2005, p. 20)

Si bien se desarrolla desde múltiples ángulos. Schuster, Lahav o Raabe son solo algunos de los grandes apellidos que componen un elenco de filósofos que han hecho un planteamiento propio de la filosofía aplicada. Para evitar entrar en debates farragosos a este respecto, por motivos de brevedad, consideraremos principalmente el planteamiento del profesor Barrientos, cuyo trabajo historiográfico y filosófico da cuenta de una perspectiva amplia del tema.

Barrientos define la diferencia principal entre la filosofía aplicada y la filosofía teórico-práctica a través de un sencillo esquema: mientras que el filósofo teórico-práctico da un contenido ya formado a un sujeto, el filósofo aplicado da las herramientas al sujeto para que este genere su propio contenido. La labor del filósofo aplicado será entonces “cuidar de que, mediante las sesiones, se entrenen las capacidades filosóficas en ciernes.” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 39)

La filosofía aplicada buscaría entonces, a través de la misma práctica, el desarrollo de determinadas habilidades de pensamiento. Este “pensamiento” no tiene por qué verse limitado una serie de capacidades a la hora de razonar, argumentar, etc. como podríamos encontrar, por ejemplo, en la filosofía para niños de Lipman<sup>55</sup> (Sátiro, 2009). Puede pensarse en otras formas de razonar que se puedan transmitirse a través de determinadas prácticas. Algunos ejemplos que da Barrientos son la programación de

---

<sup>55</sup> Mathew Lipman (1923-2010) fue un profesor estadounidense que desarrolló profundamente un método de filosofía aplicada a niños de 3 a 18 años. Acompañando talleres de cuentos y novelas, buscaba el entrenamiento de habilidades como encontrar semejanzas y diferencias, establecer criterios, etc. que permitieran el desarrollo de un pensamiento crítico, creativo y cuidadoso.

“talleres con el fin de que los participantes aprendieran a descubrir el *Eidos* de un concepto a través de reducciones fenomenológicas” o el entrenamiento de prácticas estoicas como la *diakrisis* o la visión cósmica, frente a clases puramente teóricas sobre la filosofía de Husserl o de estoicismo (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 40). Por dar un ejemplo desde nuestro trabajo, en vez de una clase sobre la filosofía de Albert Camus, podría pensarse en desarrollar un taller que buscara el encuentro en la rebeldía camusiana como dimensión compartida de nuestra moral a través de una resignificación de la vida individual y colectiva. Podría hacerse a través de un diálogo que pusiera en común los puntos que nos hacen vulnerables, que efectúan emociones desgarradoras, y la puesta en común sobre posibles acciones individuales que contemplasen el bienestar del otro.

Ahora bien, la filosofía aplicada no excluye en ningún caso a la filosofía teórico-práctica: esta es absolutamente necesaria y no se niega en absoluto la importancia de la filosofía académica. La misma filosofía aplicada correría el riesgo de no ser filosofía en absoluto si sus fundamentos no fuesen filosóficos o demasiado ambiguos:

“Un buen taller filosófico ha de ser consciente de su dimensión aplicada, es decir, no se puede *reducir* a la exposición magistral de contenidos teóricos; ahora bien, no debe olvidar su fundamentación filosófica. Si reducimos la finalidad a *dialogar* o a *pensar genéricamente*, con dificultad podremos aseverar que se trata de un taller *filosófico*, puesto que estas acciones pertenecen a campos inherentes a otros profesionales, como los pedagogos o los psicólogos.” (Barrientos Rastrojo, 2020a)

Así, Barrientos resume en cinco características fundamentales la filosofía aplicada:

- 1) Formación: los talleres deben estar justificadamente fundamentados de manera filosófica. La remisión a conceptos habitualmente considerados “filosóficos” o el establecimiento de un mero diálogo no son suficientes para tal objetivo. ¿No podría acaso hacerse un taller sobre la libertad desde la proyección del concepto en psicología? Si un taller pudiese ser tan solo un diálogo, ¿qué lo diferencia de una terrible terapia de grupo? Así, Barrientos recomienda que los que lleven a cabo los talleres sean filósofos de formación (o que hayan tenido una formación de capacitación para impartir algún tipo de taller en específico) de modo que

muestren rigor y cercanía a la temática filosófica sobre la que se elaboran los talleres.

- 2) Cambio de paradigma: el filósofo aplicado buscaría que los participantes generen su propio contenido, pero para ello, el filósofo debe cuidar que el modo en que se haga sea adecuado. Por ejemplo, habría de evitar que se hagan inferencias lógicas incorrectas, que se tomen falacias por argumentos válidos o que se descontextualicen las prácticas y bases que se aplican (por ejemplo, tomar un diálogo por un debate, interpretar el “sí a la vida” de Nietzsche de un modo demasiado ambiguo, etc. lo cual no quita que se puedan discutir los principios que se marcan). “el filósofo aplicado se ocupa de *cuidar procesos y no de generar contenidos.*” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 46)
- 3) Rol del filósofo: lejos de pretender la imposición de una verdad sobre los participantes, “el especialista ayudará a adquirir las competencias para la creación autónoma de verdades” (Barrientos Rastrojo, 2020a) sin que esto implique necesariamente un relativismo, en la medida en que cada uno tuviera su propia verdad y esta fuera imposible de compartir, o un dogmatismo, en el que las verdades a las que cada uno llega deben de ser la misma. Lo que en última instancia debe impedir el filósofo es el estatismo: deberá mantener la confrontación en el grupo, generar una dinámica que permita el intercambio y la aportación de cada uno y evitando, en la medida de lo posible, la imposición, que truncaría una generación autónoma de contenidos por parte del participante.<sup>56</sup>
- 4) Diferencia objetivos-resultados: el objetivo, esto es, aquello que el filósofo busca en los talleres, es esencialmente “ayudar a que otros *hagan filosofía*” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 48), que desarrollen determinadas habilidades filosóficas. Distinto de esto serían los resultados, es decir, aquello que se

---

<sup>56</sup> En nuestra opinión, no es posible la absoluta imparcialidad. Se quiera o no, las propias capacidades, presupuestos y preconcepción del filósofo aplicado influyen a la hora de manejar un taller. Es su labor también ir contra sí mismo y hacerlo lo mejor posible. Proponemos desde este trabajo la implicación personal en la medida en que le sea posible también al filósofo: ya sean talleres con niños o con adultos, sea cual sea su circunstancia, el hecho de confrontar también lo que de un modo personal se piensa y siente (siempre que se haya asegurado evitar que esta dinámica acabe por imponer la opinión sobre los participantes al considerarse una relación de poder) permitiría una situación de vulnerabilidad que asegurase a los participantes también la cercanía del filósofo. Algo similar puede verse en los talleres del proyecto BOECIO de filosofía en cárceles, donde los especialistas deben llevar un diario igual que los participantes como parte del ejercicio. Así, siente la misma dureza en los ejercicios que aquellos que acuden a los talleres, y tiene la ventaja de que permite abrirse en primer lugar, abriendo el paso a otros para que también lo hagan.

obtiene. Pensemos en un caso práctico que lo ilustre: en los talleres en cárceles de BOECIO, se trabajan ejercicios estoicos como la visión cósmica, que permite tomar perspectiva de una situación y contribuir al gobierno de las pasiones. Un pensamiento puede ser más cuidadoso y llevar a tomar decisiones más adecuadas cuando se mantiene cierta serenidad. Un resultado es la disminución del uso de la agresividad como medio para la resolución de problemas. Este, sin embargo, no era el objetivo inicial del taller, y no cabe pensar que pueda serlo.<sup>57</sup>

- 5) Preocupación por el otro: el filósofo debe saber escuchar y estar atento al otro, mantener la atención en el grupo y procurar que exista la confianza para hacer un avance conjunto. Barrientos lo explicita a través de la metáfora de una cuerda: considerando la filosofía aplicada desde una dimensión estética,<sup>58</sup> sería “una danza filosófica entre el filósofo y el grupo con el fin de mejorar sus competencias de pensamiento” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 51). Es la atención y cuidado del otro lo que permite adquirir al filósofo cierto saber, cierto arte a la hora de relacionarse con un grupo y entrenar sus habilidades. Es con la práctica como, por ejemplo, el filósofo aprende a pedir a un participante que siga pensando una respuesta o cuando aún no está preparado para mantener cierta tensión.

### 5.1.2. Filosofía experiencial

Hemos dejado claro que no existe una sola filosofía aplicada, sino que se podría plantear desde múltiples perspectivas y aplicando a múltiples autores o temáticas filosóficas. La filosofía aplicada experiencial o, de forma corta, la filosofía experiencial, sería la propuesta realizada por Barrientos (Barrientos Rastrojo, 2020a, 2020b) y que

---

<sup>57</sup> Nótese que este punto puede ser conflictivo. Varios autores, Marinoff por ejemplo, consideran un enfoque más cercano al terapéutico, sin llegar por ello a entrometerse en el campo de la psicología. La fuerza del movimiento antipsiquiátrico en grandes referentes de la filosofía aplicada como Schuster o Raabe pueden darnos una pista sobre la complejidad de la situación. Barrientos, por su lado, no considera la filosofía aplicada como una terapia, no sería este su objetivo, aunque puede tener resultados similares a los de una terapia que resultan derivados de sus objetivos. Desde nuestra perspectiva, cualquier acercamiento a una consideración terapéutica de la filosofía requiere de un estudio científico mucho más amplio, lo cual no niega la posibilidad de encontrar virtudes en el desarrollo de determinadas habilidades de pensamiento o el fomento de determinadas actitudes. Sin ir más lejos, los cafés filosóficos de Christopher Phillips (Phillips, 2002) pueden contribuir al fomento del diálogo en una sociedad democrática, incluso sin ser de gran profundidad.

<sup>58</sup> Esta consideración de la elaboración de un taller como experiencia estética no es exclusiva de Barrientos. Por ejemplo, puede verse también en el proyecto sobre menores infractores de Uniminuto (Rojas Chávez & Bejarano Celis, 2016, p. 41) en que se considera desde un enfoque estético el diálogo y el encuentro con las obras que se trabajan y con el otro.

aplicaría a partir de este momento a algunos de sus proyectos, por ejemplo, BOECIO (Barrientos Rastrojo, 2022a).

En *Filosofía Aplicada Experiencial* plantea la filosofía experiencial como solución a una deficiencia que encuentra propia de una filosofía aplicada lógico-argumental. Esta trataría de ejercer su influjo a través del cuidado sobre las prácticas discursivas, y estaría especialmente extendida, dando ejemplos como Lipman o Brenifier. Valora esta filosofía aplicada en la medida en que

“incentiva aptitudes necesarias para un mundo con dificultades para analizar discursos y, por ende, fácilmente manipulable, una sociedad en la que el metarrelato ha estallado y donde la exigencia de la decisión de ha convertido en un existenciario sin el que el individuo se convierte en un peón de la masa.” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 98)

Ahora bien, esta plantearía dos problemas:

- 1) Los planteamientos filosóficos se reducen a aquellos que permiten un desarrollo lógico-argumental, lo cuál excluye otros tipos de racionalidad<sup>59</sup>
- 2) La filosofía lógico argumental no da cuenta de determinadas dimensiones del sujeto, cuya exclusión pueden provocar una “disonancia entre lo que se piensa, lo que se hace y lo que se desea.” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 98)

Nos centraremos en comprender en qué consiste esta disonancia y cómo la filosofía experiencial podría encontrar una solución. Barrientos define la “disonancia ontológica” como “la falta de coherencia entre diferentes dimensiones del sujeto” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 99). El sujeto sabría lo que tiene que hacer y lo quiere hacer, pero no es capaz de hacerlo. Puede tomar argumentos que le hagan entender que una acción es completamente razonable y la más conveniente, pero no se siente capaz. Barrientos plantea, en el fondo, este problema desde un análisis de las creencias constitutivas del sujeto. Apoyándose en Ortega y Zambrano, argumenta que lo que un sujeto en dicha situación requiere no son

---

<sup>59</sup> Propiamente, Barrientos habla de una restricción a las “posibilidades a la vía analítica”. No estamos seguros de si esta expresión es la más adecuada: en primer lugar, porque la distinción continental-analítica es considerada impropcedente desde cada vez más sectores; en segundo lugar, porque incluso desde ciertos estudios de filosofía que podrían considerarse relacionados con la analítica pueden encontrarse aproximaciones interesantes que bien podrían guardar compatibilidades con el planteamiento de la filosofía experiencial, como es la atención que dedica Fricker a la relación hermenéutica entre sujetos excluidos y comunidades. Creemos entonces que sería más prudente matizar aquí este punto y hablar únicamente de una crítica a las filosofías aplicadas lógico-argumentales.



“nuevas verdades sino verdades que funden su existencia, verdades que provoquen transformaciones no sólo en sus ideas, sino que se yergan desde la raíz, desde el tuétano de sus entes y polinicen las ramas que surgen de sus profundos entitativos.” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 100)

El problema surge para Barrientos de la comprensión de la relación entre el sujeto y sus ideas como *mediadas* a través del ser. Según las ideas que uno tenga del mundo, actuará de una manera u otra y se sentirá de un modo u otro. Sin embargo, esta idea se vuelve problemática cuando nos encontramos ante el caso de saber que algo es inconveniente y aún así quererlo.

Así, Barrientos plantea un esquema que comprende el ser como principio constitutivo de lo que se hace y siente, pero también de lo que se piensa. Para Barrientos, “el pensamiento sólo constituye una dimensión derivada del ser, de la identidad del consultante.” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 103). De este modo, un cambio de ideas no resultaría necesariamente en un cambio del sujeto y mucho menos de lo que hace y piensa.<sup>60</sup>

En definitiva, lo que hay que contemplar son los distintos modos que puede haber de acceso al ser a través de otras racionalidades. Para Barrientos, la aplicación exclusiva de la racionalidad lógico-argumental excluiría una razón simbólica, poética o narrativa, que podrían proporcionar otros planteamientos que quizás si permitan acceder ontológicamente al sujeto. La propuesta entonces de Barrientos es la filosofía experiencial.

Para Barrientos, lo que constituye al sujeto no son propiamente ideas sino creencias en el sentido orteguiano:

“Las ideas, como posesión o predicación subyugada al sustrato *yo*, pueden cambiarse. Sin embargo, somos las creencias, pues una creencia «no tiene el carácter de contenidos particulares», es decir, las creencias son condición de posibilidad y de constitución de ese sustrato *yo*. El personaje que vivimos,

---

<sup>60</sup> Por hacerlo claro: no es que un razonamiento no pueda transformar a un sujeto, pero implica tal transformación. Tampoco se produce la transformación tan solo a causa del cambio en el razonamiento (una persona puede cambiar por muchas otras cosas). En otras palabras, debe haber otro factor que ejerza como director del cambio.

quienes somos, se funda en nuestras creencias.” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 106)<sup>61</sup>

Las creencias en el sentido orteguiano suponen la materia de la que está hecha la identidad. La pérdida o ruptura de una sola lleva a la crisis: se ha de encontrar una nueva que permita hacerse cargo de la circunstancia. Así, para la filosofía aplicada experiencial el objetivo es producir un sistema de creencias que permita la vida desde él, haciéndose cargo de los cambios producidos. Ahora bien, ¿cuál es el medio por el que sujeto podría realizar un cambio de creencias, reestructurarse ontológicamente? Para esta filosofía será la experiencia.

Esta es entendida como acontecimiento. Tomando quizá inspiración de Romano la diferencia entre hechos mundanos y acontecimientos contenedores, Barrientos discierne entre vivencia y experiencia. Una vivencia es un suceso cotidiano perfectamente explicado por nuestras creencias. La experiencia, sin embargo, implica un acontecimiento: se produce una apertura al cambio, a entender las cosas de otro modo, es decir, se produce una transformación a nivel ontológico. Por ello, Barrientos nos dirá que

“Una formación experiencial no se centra en entender las estructuras que vinculan correctamente conclusiones, razones y asunciones o en mejorar los conceptos y definiciones, sino que busca acceder a cómo los discursos o las actividades experienciales provocan el cambio identitario u ontológico.” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 12)

Lo que se toma como verdad en esta nueva circunstancia es lo que para Zambrano sería la evidencia. A pesar de no tener un carácter de gran valor a nivel formal, supone un principio de acción que denota una nueva verdad constitutiva, y en ese sentido enseña a la persona mucho más de lo que pudiera hacerlo cualquier enciclopedia (al menos, en cierto sentido).

Ahora bien, un acontecimiento no es algo que propiamente se pueda provocar. Bajo este esquema, ¿qué puede hacer entonces un sujeto para adquirir ese saber de la experiencia? La filosofía experiencial nos presenta dos mecanismos que pueden ser

---

<sup>61</sup> Podría pensarse desde este ángulo nuestra exposición posterior sobre la filosofía aplicada camusiana. La rebeldía, como cambio en el modo en que se construye el mundo producido tras la crisis, tiene, con sus matices, cierto carácter compartido con la constitución de una nueva creencia en este sentido.

útiles para, en su aplicación, aumentar las probabilidades de adquisición de la experiencia: la disposición y el escenario.

Las disposiciones guardarían relación con lo que el sujeto puede desarrollar o entrenar para ser más proclive a vivir experiencias. Tener arrojo hacia las experiencias peligrosas, por ejemplo, podría ayudar al sujeto a conocer cosas nuevas que le descubran algo de sí mismo. Por otro lado, los escenarios, cuya función es también el aumento de la proclividad a la experiencia, funcionan como marcos en los que se desarrolla la vivencia (y, desde el marco de la filosofía aplicada, es parte de la forma en que se configura el taller o la consulta). Por ejemplo, si hacemos un taller en que buscamos una evidencia, nos abriremos a encontrar una verdad de un determinado tipo que debe ser transformadora (esto se correspondería, descrito de un modo muy simple, con el tercer escenario descrito por Barrientos, la “epistemología evidencia” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 155))

Dado que desarrollar todas las disposiciones y escenarios descrito por Barrientos no es el objetivo de este trabajo, procederemos directamente a la aplicación de estos conceptos para la elaboración de una filosofía experiencial camusiana, tomando algunas disposiciones y escenarios ya descritos, y otros que proponemos.

## **5.2. Filosofía experiencial camusiana**

En el siguiente apartado vamos a tratar de exponer algunas relaciones sugerentes que creemos que se pueden exponer entre la filosofía experiencial y la filosofía camusiana. Gracias a esto, trataremos de configurar una filosofía experiencial camusiana, contando con las aportaciones que esta filosofía puede hacer.

No es nuestra aplicación, sin embargo, una gran novedad. Encontramos ya en el segundo volumen de *Entre Historia y Orientación Filosófica* (Barrientos Rastrojo et al., 2006) un artículo de Eduardo D. Rodríguez al respecto de una posible aplicación de Camus a la filosofía aplicada. En él, apuesta por el Camus de *El mito de Sísifo* en la medida en que considera que su filosofía puede ser de gran importancia en filosofía aplicada para una orientación hacia la valoración de la vida, y práctica que permitan afrontar el sinsentido.

Por otro lado, la misma aplicación a la actualidad de Camus es reconocida, no solo desde el estudio de la historia de la filosofía, sino también por sus posibles

actualizaciones. Por ejemplo, Lou Marin, anarquista pacifista que rescató los ensayos y colaboraciones de Camus con los libertarios (Marin, 2015, 2020), declara encontrar en él toda una inspiración para su acción revolucionaria en la actualidad, completamente compatible con su planteamiento político.

También Schelkshorn (2021) expone las virtudes de una aplicación de las ideas camusianas en la actualidad a una ética de la actividad política, dando en llamar “autocontradicción performativa” al modo en que la rebeldía permitiría constituir un diálogo en que se pudiesen establecer reglas de acción frente a situaciones de gran diversidad, sin recurrir por ello al “todo vale”. Así, Schelkshorn nos dirá que

“la incondicionalidad de la dignidad humana antecede por un lado a la revuelta en tanto que instancia normativa, pero por otro lado puede ser actualizada solo dentro de la solidaridad universal de los seres humanos, abierta a través de la revuelta.” (Schelkshorn, 2021, p. 18)

Dada ya una pequeña muestra de la actualidad de nuestro autor, procederemos a su aplicación.

### **5.2.1. La experiencia en Camus**

A lo largo de todo el trabajo hemos ido recopilando anotaciones al respecto del concepto de experiencia en Albert Camus. Vimos ya en *El mito de Sísifo* cómo hace también Camus una diferenciación entre aquellas creencias que resultan transformadoras y las que no. Al igual que en la crisis orteguiana, Camus contempla el absurdo como un choque con una expectativa, un modo de hacerse cargo de la circunstancia que, sin embargo, se ve rechazado por esta.

Este absurdo es contemplado también como acontecimiento. Son múltiples los ejemplos que hemos ido dejando en este trabajo, pero por aportar uno más, puede verse de un modo explícito en *El hombre rebelde* cuando nos dice, al respecto de los problemas del suicidio y el crimen:

“Ambos razonamientos se mantienen. O, más bien, nos mantienen sujetos, y tan apretados que no podemos elegir ya nuestros problemas. Nos eligen ellos, unos tras otros. Aceptamos nos elijan.” (Camus, 2015b, p. 15)

El absurdo sobreviene, y es gracias a él que se configura la experiencia. Se produce, en primer lugar, como acontecimiento: piénsese en Djémila de las *Bodas*, en la

Praga de *El revés y el derecho*, en el obrero de *El mito de Sísifo*, en la madre de Meursault, en *El extranjero*, en la muerte de Drusila, en *Calígula*. También en las ratas que inundan la ciudad, en *La peste*, al igual que puede verse en obras que no hemos mencionado aquí: el suicidio de la mujer en *La caída* o el reconocimiento de Jan de haber matado a su hijo en *El malentendido* son otros buenos ejemplos de esto. En todos los casos, el hombre pasa de vivir en un mundo bien construido, de mantener una identidad acorde a su interpretación del mundo, a exiliarse, a entrar en crisis.

Para que el absurdo alcance al sujeto no es necesaria demasiada apertura, tan solo un evento lo suficientemente angustiante (en el sentido heideggeriano). Es necesaria, sin embargo, cierta voluntad para mantener lo que se encuentra en el acontecimiento, para rebelarse. En el fenómeno de la rebelión tal y como se describe en *El hombre rebelde*, se defiende algo con lo que uno se identifica. Se constituye el hombre metafísicamente, coincidiendo también aquí la relación entre ser e identidad.

Puede pensarse también de la siguiente manera: es la conciencia de la posible llegada del absurdo la que permite la apertura a la posibilidad de una crisis y, con ella, de una transformación. La voluntad, que en *El mito de Sísifo* es asignada como constitutiva de una disciplina que haga patente la posibilidad del absurdo, permitiría entonces una apertura, cierta disposición que se haga cargo de la condición limitada del hombre. Como esta, son varias las disposiciones que pueden observarse en la obra de Camus.

### **5.2.2. Disposiciones camusianas**

Entre las disposiciones, creemos que hay tres en específico que pueden tener especial relación con la filosofía camusiana:

- Arrojo frente al peligro: el valor para afrontar circunstancias peligrosas permite el descubrimiento de posibilidades nuevas y de otras formas de conocerse a uno mismo. La filosofía camusiana invita al encuentro con este peligro, en la medida en que busca la confrontación como base de una ética no nihilista.
- Apertura: evitar el rechazo de determinadas vivencias permite convertirlas en experiencias al descubrir en ellas algo que, en el caso de la negación rotunda, no se habría visto. En la filosofía camusiana, se podría desarrollar un fomento de esta disposición desde el absurdo.

- Compromiso con la autenticidad: la afirmación constante y la negación a huir del compromiso con uno mismo permite la posibilidad del encuentro sincero con la experiencia. En Camus, es la autenticidad en última instancia lo que el desvelamiento de evidencias y la disciplina de la voluntad, buscan.

Nosotros propondremos, además, dos disposiciones propias de la filosofía camusiana. Nótese que la diferencia entre disposiciones podría encontrarse más en el marco conceptual con que se elaboran que propiamente en su aplicación. Sin embargo, y haciéndonos cargo de esta posibilidad, procedemos a exponer estas dos nuevas disposiciones desde su especificidad:

- Vocación hacia la lucidez: esta consiste en la conciencia de la propia condición desde el esquema del absurdo, tal y como lo expusimos en *El mito de Sísifo*<sup>62</sup>. Bajo esta conciencia, es posible explorar cuál es la creencia problemática desde un punto de vista cognoscitivo, pero también un desarrollo de la libertad absurda desde la aplicación de nuevas significaciones que se abren a la conciencia.
- Mesura: la tendencia a evitar los extremos en cuanto a las confrontaciones de carácter vital, buscando hacerse cargo de los límites encontrados por los sujetos que comparten la experiencia, permite la gestión de puntos de vista distintos y hacerse cargo límites y vulnerabilidades compartidas. Un sujeto que busque encontrar el punto común entre su planteamiento en cuanto a una contradicción entre él y un compañero puede acabar abriéndose a otros modos de vivir tal contradicción.<sup>63</sup> Nótese que esta disposición podría, a su vez, guardar cierta relación con la disposición del equilibrio. Esta disposición supondría el mantenimiento de cierta tensión. Camus lo plantea someramente en términos de

---

<sup>62</sup> Recordemos, tenía tres componentes: mi deseo o expectativa de realidad y el mundo que lo rechaza, siendo el absurdo tan solo definible en tanto conciencia de estos dos elementos anteriores.

<sup>63</sup> Pongamos un ejemplo que lo ilustre de un modo más concreto. Imaginemos a dos sujetos que van a un taller camusiano: ambos consideran que el hombre es malo. Sr. A lo piensa así porque, según nos dice, es propio de la naturaleza del hombre. Sr. B lo considera de ese modo, no porque el hombre tenga naturaleza, sino porque la sociedad actual lo ha corrompido. Si ambos atienden a situaciones concretas y se abren a la posibilidad de buscar puntos en común podrían encontrarse con experiencias comunes que permitan dar puntos en común. Por ejemplo, Sr. A podría pensar esto porque las personas en su trabajo suelen ser rencorosas y poco abiertas, a lo que Sr. B podría abrirle a la posibilidad de que sea el hecho de tener que ir a trabajar lo que las hace de esa forma. Por otro lado, Sr. B podría declarar que siente siempre angustia en las relaciones de pareja porque plantean vivir con alguien a través de una dinámica que corrompe a las personas. Sr. A podría ilustrarle que quizás haya algo propio de cada uno, más allá de los modos de relacionarnos, que marca nuestra actitud con los otros. Finalmente, ambos podrían desembocar en una rebeldía común: dado que lo que los contraría es encontrarse con cierto rechazo, que traducen como maldad, podrían afirmar la posibilidad de que el hombre sea abierto, aquí sería decir bueno, y serlo ellos mismos. Así, si se topan con alguien similar a ellos, podrían reducir el daño que ellos sufrieron.

una lucha histórica e individual entre medida y desmedida, entre la voluntad disciplinada que trata de dudar de sí misma, escuchar al otro y ser consecuente y el abandono hacia un nihilismo de extremos, es decir, que no contemplaría el carácter no definitivo de la vida humana.

### **5.2.3. Escenarios camusianos**

La Filosofía Aplicada Experiencial expone cuatro escenarios distintos. De manera similar a lo que hicimos con las disposiciones, tomaremos un escenario y propondremos otro.

- Epistemología evidencial: el escenario que tomaremos será el de la evidencia. Profundamente zambraniano, Barrientos propone la evidencia como fuente de verdad. Esta, lejos de tener un contenido de gran fuerza argumental, guarda su relevancia en la profundidad de lo dicho: a pesar de su simplicidad, tiene una enorme fuerza transformadora. El modo de averiguar si una evidencia de ha producido es “la *coherencia entre su contenido y la vida*” (Barrientos Rastrojo, 2020a, p. 156). A lo largo de todo el trabajo hemos demarcado de manera continuada la importancia de la evidencia también en Camus: es sobre la adquisición de determinadas verdades por medio de la experiencia que se puede dar validez a una moral, al igual que es por ella que el sujeto se transforma y vuelve a constituirse mediante la rebeldía.
- Exploración del límite mediador: este será el escenario que proponemos nosotros. Si enmarcamos un taller en la búsqueda de un límite tal y como lo hemos ido definiendo, el sujeto puede encontrarse con lugares de encuentro con el otro, así como con aquello que no está dispuesto a tolerar. Por el mecanismo de la rebeldía, esto llevaría acompañado un reconocimiento de una nueva identidad, es decir, una transformación de carácter experiencial.<sup>64</sup>

### **5.3. Propuesta de talleres camusianos**

En este apartado, pretendemos hacer una propuesta que de cuenta: en primer lugar, de las posibilidades de implantación de los talleres camusianos con colectivos en riesgo de exclusión social (especialmente, dentro del proyecto BOECIO); en segundo,

---

<sup>64</sup> En este caso, la experiencia sería fundamentalmente de carácter moral.

### **5.3.1. ¿Una filosofía aplicada camusiana para colectivos en riesgo de exclusión social? BOECIO, Camus y la figura del presidiario**

Son varios los proyectos de filosofía aplicada que se llevan a cabo con colectivos en riesgo de exclusión social. Algunos ejemplos son Uniminuto, ya mencionado, o el proyecto Diógenes, en el que participé personalmente. Estos proyectos buscan sobre todo el desarrollo de habilidades de pensamiento que permitan enfrentar la discriminación causada por un sistema que manifiesta su parte más disfuncional (o plenamente funcional, si se pretende ser más crítico) en la exclusión de determinados sujetos. Así, el desarrollo de una filosofía para niños en un barrio como el de las tres mil viviendas puede suponer dar a un niño las herramientas para enfrentar determinadas imposiciones ideológicas.

En el caso de BOECIO, se centra en la elaboración de talleres de estoicismo para el gobierno de las emociones en cárceles. Sus técnicos han estado repartidos por gran parte de Iberoamérica, y trabajan técnicas tan variadas como la *premeditatio malorum* o la visión cósmica. También se desarrolla en ellos el pensamiento crítico o el desarrollo de acciones comunicativas (piénsese esencialmente desde Habermas esto último).

En el mismo desarrollo de estos talleres se ve el influjo de la filosofía experiencial. Lejos de ser talleres que meramente busquen la aplicación de conceptos, se pretende la implicación de las habilidades trabajadas en la propia vida. Así, mediante la metáfora del entrenamiento, BOECIO se ha desarrollado hasta formar todo un corpus de ejercicios prácticos para la vida diaria. El elemento que mejor lo ilustra es el diario: a través de un diario que cada participante deberá escribir diariamente, se realizan ejercicios diarios, de forma que los conceptos no solo no se olviden sino que se apliquen a la propia vida (o, dicho de un modo más cercano al de Barrientos, esto hace que los conceptos hablen a través de nosotros, nos atraviesen).

Ahora bien, ¿podría incorporarse una filosofía camusiana a proyectos de exclusión social? Hay una dificultad en primer lugar que debe ser debidamente calculada: el planteamiento que realiza Camus puede ser algo duro. En la medida en que se tratan problemas como el suicidio o el sinsentido, se corre el riesgo de ejercer cierto tipo de daño sobre los participantes, causándoles, por ejemplo, crisis de identidad, lo



cual iría en contra del principio de beneficencia en investigación (Barrientos Rastrojo, 2022b). Para prevenirlo, sería conveniente tomar dos posibles medidas:<sup>65</sup>

- 1) Restringir la entrada a los talleres a personas que puedan ser vulnerables a estas cuestiones específicas (niños, personas con determinados tipos de neurodivergencias, etc.)
- 2) Acompañarse en los talleres de un profesional de la salud mental que ayude a prevenir, identificar y reaccionar en caso de provocar algún daño

Una vez tenidas en cuenta estas precauciones, creemos que su aplicación puede ser de un enorme interés para proyectos como el de BOECIO. La figura del presidiario, del encerrado, del exiliado, del excluido, del apestado... todas relacionadas entre sí, forma una temática propia de la obra de Camus. Desde el aislamiento en la novela *La peste* hasta la experiencia del mismo Meursault, que pasa gran parte de la narración en la cárcel, pueden contribuir a ilustrar cómo una filosofía experiencial camusiana puede ser de gran interés para los privados de prisión.

Frente a la ausencia de libertad y el tedio carcelario, Camus ofrece todo un entrenamiento frente a la repetición y el sinsentido cuyo armazón conceptual se desarrolla en el propio mito de Sísifo. Ante las posibles biopolíticas autoritarias que se puedan ejercer en los sistemas carcelarios, así como otras posibles ideologías alienantes o nihilizadoras, Camus nos sirve de una serie de herramientas que permiten el desarrollo de la autonomía desde el desarrollo dialógico y solidario de una moral común. ¿No podría acaso un privado de libertad repensar su situación desde el escenario del límite, buscando aquello que considera que no debe ser tolerado, sin justificarse por ello otro extremo? ¿No podría rebeldía en su razón más compartida, a través “reino de la desgracia”, la conciencia de la mutua vulnerabilidad, ejercer un influjo sobre los participantes para sugerir una coordinación autónoma y moralmente cargada? ¿No podría repensarse la propia vida desde la lucidez de no tener que ser alguien que siempre se había esperado ser? Creemos por todo esto que la filosofía experiencial camusiana puede ser de gran interés para contribuir al desarrollo crítico y moralmente emancipatorio de colectivos en exclusión, y más especialmente, en personas privadas de libertad.

---

<sup>65</sup> Agradecemos sus recomendaciones a los profesores José Barrientos y Ángel Alonso

### 5.3.2. Metodología para la elaboración de talleres

Los talleres que vamos a presentar fueron diseñados para ser ejemplos de ejercicios que ilustren posibles aplicaciones de los conceptos. Creemos que cada cual debe ser libre de diseñar sus propios talleres siempre que se adhiera con rigor al desarrollo del pensamiento camusiano, como hemos tratado de hacer en este trabajo.

Aconsejamos mantener una estructura común y que no se limite al propio taller, sino que invite a la reflexión y a continuar durante el hacer cotidiano, siempre en la medida en que cada uno se sienta capacitado. Así, basándonos en los talleres elaborados en otros proyectos, recomendamos comenzar siempre con el recordatorio de ciertas normas para el diálogo. Sería especialmente relevante el pensamiento cuidadoso, en la medida en que pueden provocar cierta sensación de vulnerabilidad sobre los participantes. Tratar de elaborar un pensamiento en que se produzca cierta identificación y compañerismo será esencial para el desarrollo de la solidaridad y la confianza mutua.

Al final de cada sesión, creemos que es aconsejable seguir la estela de BOECIO y recomendar ejercicios que puedan hacerse fuera del taller. Algunos que se nos ocurren son:

- La descripción, escrita o dibujada, de una situación que “descoloque” o no se sepa describir
- Elaboración de historias o cuentos que de unidad a una realidad posible y que se considere mejor que la presente con respecto a alguna cuestión bien definida
- Tratar de llevar elementos de la vida diaria a situaciones cómicas o absurdas, yendo de mayor concreción (por ejemplo, una cuchara) a mayor abstracción (por ejemplo, las relaciones amorosas)

Dicho esto, y a modo de un último *disclaimer*, queda claro que estos talleres no estarán completados hasta que cada uno no los lleve a la práctica. Si hemos seguido correctamente los pasos que nos han llevado hasta aquí, mal haríamos en tropezarnos ahora: el mejor modo de saber si estos talleres son adecuados o de qué modo podrían mejorarse no es otro que hacerlos y adquirir una nueva experiencia de ello.

### **5.3.3. Anexo: una propuesta de talleres experienciales camusianos**

#### **Taller 1: Lucidez**

El objetivo de esta experiencia es desarrollar la disciplina para trabajar dentro de la libertad absurda y la creatividad.

1. Se escoge un objeto y se lo observa atentamente durante un minuto. Hay que verlo, tocarlo, escucharlo... Finalmente, describirlo en voz alta de la forma más precisa posible.
2. Imaginar el objeto en usos, colores y formas distintos (por ejemplo, un tenedor puede usarse para rascarse la espalda). El filósofo incentivará a que el objeto tome posibilidades cada vez más abiertas y creativas. Sería interesante ir poco a poco desde usos cercanos al común y terminar en cotas muy alejadas, incluso llegando al ridículo o lo perturbador (que se recomienda tratar con humor). Se recomienda preguntar por los cambios en partes concretas del objeto (siguiendo el ejemplo, “¿Qué uso podría tener para un mapache el dorso del mango del tenedor?”).
3. Volver a describir el objeto

Se trataría de ir trabajando con objetos cada vez más abstractos y de mayor significancia personal. Lo que al principio pudo ser un tenedor, puede acabar siendo una relación amorosa. Ahora bien, no parece razonable cuestionar aquellos puntos que constituyen ontológicamente al sujeto desde un primer momento. Más bien, habrá que prepararlo para cuando el absurdo llegue por sí mismo.

#### **Taller 2: Rebeldía, medida y diálogo**

En este taller trataremos de encontrar un punto de vulnerabilidad y con ello remitirnos a una emoción desgarrada que permita elaborar, desde un diálogo que fomente la solidaridad y el encuentro en una vulnerabilidad compartida, una respuesta que no olvide el origen de la rebeldía en su pretensión de universalidad.

1. El filósofo solicita que trate un problema que el grupo crea que pueden compartir todos dentro de la sala. Es importante que el problema no se plantee de manera abstracta y descarnada (por ejemplo, “el hambre en el mundo”) sino personal y concreta (por ejemplo, “nuestras relaciones suelen ser tóxicas”).

2. Se incitará entonces a que cada persona cuente cómo vive ese problema desde una experiencia personal (tan personal como esa persona quiera, si no desea compartirla, puede contar la experiencia de un amigo o alguien que conozca). Sería interesante que el propio filósofo contase alguna experiencia suya en primer lugar, invitando a la apertura.
3. Una vez se describan las experiencias, buscar qué puntos tienen común. ¿Hay un deseo común? ¿Y un sentimiento común?
4. Tratar de buscar que es lo que todos compartimos y que hace que nos afecte
5. Buscar juntos un valor o regla de acción que permita disminuir en la medida de lo posible ese problema para cualquiera del grupo
6. Extender esto a cualquier persona, fuera incluso del taller

### **Taller 3: Solidaridad y creatividad**

De manera similar al taller anterior, se buscan puntos susceptibles de provocar daños en el sujeto y que, a su vez, denoten una vulnerabilidad de carácter compartido. El objetivo es llevar a cabo la rebeldía mediante el desarrollo de una narración, atendiendo especialmente al estilo tras completarla.

1. Se plantea un problema que sea común a todos los participantes, algo que no puedan resolver pero que aun así les incomoda
2. Se hace un taller similar al de hacer un cuento: se puede plantear un protagonista con el que se puedan identificar, se plantean las dificultades, etc.
3. En el cuento, el objetivo es ilustrar un mundo en que no se da ese problema.
4. Finalmente, rehacer el cuento. Esta vez, debe darse en un mundo similar al nuestro, pero protagonista deberá hacer algo que, en la medida de lo posible, evite ese problema para sí mismo y para otros

### **Taller 4: Extrañeza**

El objetivo es preparar al participante para el encuentro con el absurdo o la extrañeza. Se busca provocar de un modo parcial y relativamente controlado la sensación de absurdo, en la medida en que se abren las posibilidades (el horizonte

eidético, si recurrimos a terminología de Husserl) de un objeto hasta trasformarlo, pudiendo con ello transformar también nuestras creencias.

1. Se muestra rápidamente a los asistentes un cuadro del estilo de Lee Johnson<sup>66</sup> y se les pregunta qué han visto. Esto determina aún un mundo familiar
2. Se vuelve a mostrar el cuadro y se pide a los asistentes que observen durante un minuto, en silencio. Después, se comienzan a enumerar los fenómenos extraños.
3. Se hace con varias imágenes de Lee Johnson
4. Después, se comienza a hacer con fotografías e imágenes normales. El nivel de dificultad sube, pero el mecanismo ha quedado claro con las imágenes Lee Johnson
5. Se traslada la mecánica a otras cosas más abstractas o distintas: por ejemplo, encontrar elementos extraños en el paisaje, en la habitación, etc.

## **6. Conclusión**

Vemos, finalmente, el modo en que la filosofía de Albert Camus se presta a la elaboración de una filosofía aplicada experiencial desde ella. El absurdo, su primera evidencia, permite articular el horror existencial producido por la confrontación entre el deseo del hombre y su limitación frente al mundo. La rebeldía, entonces, nos da la oportunidad de desarrollar mecanismos para afrontar una vida susceptible de caer en el absurdo, sin renunciar por ello a una ética comunitaria que preste su atención a la vida como principal valor.

La filosofía experiencial, lejos de disentir de Camus, tiende puentes hacia su articulación en forma de talleres. Coinciden en el conocimiento a través de la evidencia y en dar valor a la experiencia como punto clave del desarrollo propio y de la comunidad. Así, podemos elaborar talleres que desarrollen disposiciones como la vocación a la lucidez o la medida y contribuir a generar sociedades más solidarias

## **6. Bibliografía**

Barrientos Rastrojo, J. (2005). *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica: De la discusión a la comprensión*. IDEA. Santa Cruz de Tenerife.

---

<sup>66</sup> Lo que hemos dado en llamar, por simplificación, “el estilo de Lee Johnson” hace referencia a algunas obras del artista Jeff Lee Johnson. Estas tienen la peculiaridad de mostrar una imagen que parece cotidiana al principio, pero en la que, cuanto más se observa, más elementos inquietantes se encuentran

- Barrientos Rastrojo, J. (2020a). *Filosofía aplicada experiencial: Más allá del posturo filosófico* (Primera edición). Plaza y Valdés Editores. Madrid.
- Barrientos Rastrojo, J. (2020b). *Tentativas experienciales para una filosofía aplicada*. PETER LANG AG. Berlín.
- Barrientos Rastrojo, J. (2022a). *Filosofar entre rejas*. Plaza y Valdés Editores. Madrid.
- Barrientos Rastrojo, J. (2022b). La ética de la investigación cuantitativa y cualitativa en la Filosofía en prisiones. *Revista de Filosofía (Madrid)*, 1-21.  
<https://doi.org/10.5209/resf.78633>
- Barrientos Rastrojo, J., Rodríguez, E., Svare, H., Pollastri, N., Amir, L., & y más. (2006). *Entre Historia y Orientación Filosófica: Vol. Vol. II*. Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica. Sevilla.
- Blondeu, M. T. (2012). *Albert Camus 1937—1948: De la crisálida a la mariposa*.  
<http://camuslatinoamerica.org/wp-content/uploads/2015/09/DE-LA-CRIS%C3%81LIDA-A-LA-MARIPOSA-traducci%C3%B3n.pdf>
- Calderón Rodríguez, L. A. (2004). *Albert Camus, o La vigencia de una utopía*. Editorial Universidad de Caldas. Manizales.
- Camus, A. (2006). *Œuvres complètes*. Gallimard. Paris.
- Camus, A. (2010). *El revés y el derecho*. Alianza Editorial. Madrid.
- Camus, A. (2012). *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial. Madrid.
- Camus, A. (2013). *Calígula*. Alianza Editorial. Madrid.
- Camus, A. (2014). *Crónicas argelinas (1939-1958)*. Alianza Editorial. Madrid.
- Camus, A. (2015a). *El extranjero*. Difusora Larousse - Alianza Editorial. Madrid.
- Camus, A. (2015b). *El hombre rebelde*. Difusora Larousse - Alianza Editorial. Madrid.
- Camus, A. (2021). *Bodas ; El verano*. Edhasa. Barcelona.
- Camus, A. (. (2015c). *La peste*. Edhasa. Barcelona.
- Cuquerella Madoz, I. (2008). *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus*. Universitat de València, Servei de Publicacions. Valencia.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ed. Siruela. Madrid.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Alianza. Madrid.
- Herrera Pino, A. (2012). *La estética de Albert Camus* [Universidad de Salamanca].  
<http://hdl.handle.net/10366/123274>
- Herrera Pino, A. (2021). Lo desgarrado en la obra de Albert Camus: Investigación ontológica del pensamiento filosófico camusiano [Ph.D. Thesis, Universitat Pompeu Fabra]. En *TDX (Tesis Doctorals en Xarxa)*. <http://www.tdx.cat/handle/10803/673474>

- Judt, T. (2014). *El Peso de la responsabilidad: Blum, Camus, Aron y el siglo XX francés*. Taurus. Tres Cantos.
- Kamber, R. (2002). *On Camus*. Wadsworth. Belmont.
- Maldonado Ortega, R. (2011). *Absurdo y rebelión: Una lectura de contemporaneidad en la obra de Albert Camus*. Universidad del Norte. Barranquilla.
- Marin, L. (2015). *Escritos libertarios (1948-1960)*. Tusquets. Barcelona.
- Marin, L. (2020). *Albert Camus. Su relación con los anarquistas y su crítica libertaria de la violencia (2ª)*. Editorial Eleuterio. Santiago de Chile.
- Moreno León, A. A., & Gómez, N. (2018). Albert Camus y la filosofía como forma de vida. *Portal de la Ciencia*, 15, 122-135. <https://doi.org/10.5377/pc.v0i15.7322>
- Nietzsche, F. (1994). *La voluntad de ilusión en Nietzsche (2. Aufl.)*. Tecnos. Madrid.
- Pérez Ransanz, A. R., & Ziri6n Quijano, A. (1981). *La muerte en el pensamiento de Albert Camus* (1a ed). Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras. Ciudad Universitaria.
- Phillips, C. (2002). *S6crates caf6: Un soplo fresco de filosofía*. Temas de Hoy. Madrid.
- Pollmann, L. (1973). *Sartre y Camus: Literatura de la existencia*. Gredos. Madrid.
- Ramírez Medina, Á. (2010). *Los sentidos del absurdo. Destino y tragedia de Albert Camus*. Universidad de Granada. Granada.
- Rojas Ch6vez, V. A., & Bejarano Celis, J. del P. (2016). *Filosofía para ni6os: Di6logos y encuentros con menores infractores*. UNIMINUTO. Bogot6.
- S6nchez Meca, D. (2010). *El nihilismo*. Editorial S6ntesis. Madrid.
- Sartre, J. P. (1947). *Situations I: Essais Critiques*. 6ditions Gallimard. Paris.
- S6tiro, A. (2009). *Jugar a pensar con ni6os de 3 a 4 a6os*. Octaedro. Barcelona.
- Schelkshorn, H. (2021). La lucha por una «ciudad del di6logo»: Albert Camus, la 6tica del discurso y la crisis de la democracia liberal. *Revista 6tica y Discurso*, 6, 1-21.
- Tanase, V. (2018). *Camus*. Plataforma Editorial. Capellades.
- Z6rate, M. (1994). El superhombre y el primer hombre: Nietzsche y Camus. *Taula: Quaderns de pensament*, 21, 101-106.