



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Janin, Agustina María

La rebelión metafísica de Albert Camus. Del descenso nihilista hacia la trascendencia de la naturaleza humana ineluctable



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Janin, A. M. (2025). *La rebelión metafísica de Albert Camus. Del descenso nihilista hacia la trascendencia de la naturaleza humana ineluctable. (Tesis de maestría).* Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/5029>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

La rebelión metafísica de Albert Camus. Del descenso nihilista hacia la trascendencia de la naturaleza humana ineluctable

TESIS DE MAESTRÍA

Agustina María Janin

akus78@hotmail.com

Resumen

Se analiza el canon de obras literarias que profundizan y mantienen la línea de continuidad camusiana en la comprensión de la naturaleza humana: LOS MISERABLES, MADAME BOVARY, EL ESTADO DE SITIO, EL EXTRANJERO Y LA PESTE.

Este recorrido permite delimitar la naturaleza humana determinada en el absurdísimo de Albert Camus. Se pone en evidencia las repercusiones de la realidad, el enfrentamiento del hombre ante el devenir y el silencio de la existencia como los impulsores de la toma de conciencia de su finitud para poder trascender en la rebeldía metafísica.

Se parte de estos personajes literarios para reflejar los planteamientos filosóficos del existir en un proceso de análisis que se fundamenta en la hermenéutica para interpretar los textos filosóficos-literarios desde una perspectiva ontológica, antropológica, existencialista y ética. En Los Miserables, Víctor Hugo nos presenta al miserable como el residuo del que la sociedad quiere despojarse, simbolizando la fragilidad que hostiga al ser humano y a la vez lo transforma en un héroe digno que demuestra la esencia del hombre rebelde.

En la obra de Camus, el miserable pasa a ser el extranjero en una existencia en la que se derrumban los sentimientos humanos elementales. Se nos presenta al hombre inmerso en uno de los siglos más nihilistas donde surge la filosofía del absurdo y se inserta entre la desesperación y el silencio del mundo.

En Madame Bovary, se nos propone la lucha maniquea entre lo que se debe ser y lo que se podría llegar a ser como un lado de lo humano brutalmente negado y ante esto solo se puede luchar o sucumbir ante la existencia.

En La Peste se apuesta al valor de la vida humana por sí misma frente a la deshumanización del ser sin mora que lo proteja.

El objetivo general de la tesis es Plantear desde la perspectiva filosófica de Albert Camus el surgimiento de la naturaleza humana ineluctable en el hombre que toma conciencia, se rebela y se aferra a la vida.



Universidad
Nacional
de Quilmes

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Título:

“La rebelión metafísica de Albert Camus. Del descenso nihilista hacia la trascendencia de la naturaleza humana ineluctable”

Aspirante: Agustina María Janin

Director Dr. Martín Buceta LICH-UNSAM / CONICET

Codirector: Dr. Federico Penelas UNQ/UBA/ UNMDP/CONICET

Abril 2024- San Miguel de Tucumán.

Índice

Introducción.....	3
Capítulo I El absurdismo	12
La interrogación del hombre ante el nihilismo del mundo	12
Del nihilismo a la rebeldía.....	16
La naturaleza humana ineluctable	31
La rebeldía metafísica de la naturaleza humana ineluctable. Emma Bovary- Jean Valjean: La lucha del hombre frente al sinsentido de la vida.....	43
El despertar del eterno presente: Jean Valjean	56
Capítulo II.....	66
Del estado de sitio a la naturaleza humana ineluctable	66
El descenso entre una existencia apestada y absurda	80
El hombre sartreano ante la náusea de la existencia.....	83
El hombre sartreano y el hombre camusiano frente a la trascendencia.....	91
La existencia como conciencia: el hombre ante las situaciones límites	93
Capítulo III	95
Entre la sociedad apestada y el silencio del mundo	95
Entre la nada y la libertad del hombre.....	98
El trascender la conciencia.....	104
Hacia la revolución del ser humano: El Übermensch.....	111
Conclusión.....	124
Bibliografía.....	135

Introducción

En su ensayo filosófico *El hombre rebelde*, Albert Camus expone su concepto de rebelión como defensa del individuo frente a los sistemas e ideologías totalitarias —como el marxismo y el nazismo—. Camus aboga por la libertad y la acción cotidiana como herramientas para contrarrestar las justificaciones políticas que han permeado la realidad y la conciencia humana. Se alerta sobre el vacío nihilista, ya que este aparece como el verdadero mal: “tras el asesinato del rey y de Dios, el hombre está solo en el mundo. Nada tiene sentido” (Camus, 1978, p. 98). A simple vista, emerge la tentación del nihilismo con el terrorismo irracional del Estado fascista y comunista.

Estas ideologías filosóficas-políticas convocan al nihilismo para trasladar al hombre de su realidad concreta. Una búsqueda de la verdad a tal extremo que el mundo y el espíritu perdieron todo punto de apoyo, sin lucidez ni clarividencia, tal como lo explica Camus en *Crónicas*: “El racionalismo más absoluto que la historia haya conocido termina, como es lógico, identificándose con el nihilismo más absoluto” (Camus, 2002, p. 114).

El hombre comprende tanto las consecuencias individuales y sociales del marxismo como las del nihilismo; no se puede destruir todo sin destruirse a sí mismo. El autor argumenta que no hay un nihilismo bueno o malo, sino “una larga y feroz aventura de la cual todos somos solidarios. El valor consiste en decirlo con claridad y en reflexionar en este callejón para encontrarle una salida” (Camus, 2002, p. 152).

El problema de fondo está en la pérdida progresiva de sentido a la que aboca el deslumbramiento; en lo abstracto, ya no se conocen las razones para luchar. Es entonces que se propone que la pregunta por el ser humano atraviese la sociedad del siglo XXI en la vorágine del cambio constante, produciendo la rebelión ante la desaparición de valores y certezas que se creían sólidos. En palabras de Camus:

¿No creen que nosotros somos responsables de la falta de valores? Y que, si todos nosotros que procedemos del nietzscheísmo, del nihilismo o del

realismo histórico, confesáramos públicamente que nos hemos equivocado, que existen valores morales y que en lo sucesivo haremos lo que sea necesario para fundarlos e ilustrarlos, ¿esto podría ser el comienzo de una esperanza? (Camus, 2014, p. 346).

Vivimos en una lucha insostenible, tal como explica Jaime Antúnez:

No es más que esa huida hacia adelante del vacío existencial que recorre la cultura que ha olvidado el sentido, el para qué, y que ha fragmentado la realidad para convertirla en cosas que ocupen espacios y deseos, pero que no colman el anhelo más profundo del hombre (Antúnez, 2001, p. 178).

Una lucha producto de una sociedad fracturada, sin creencias, sin encontrar sentido, en donde todo es posible, nada permanece inmutable. Según Camus:

Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y no podemos afirmar valor alguno, todo es posible y nada tiene importancia. Nada de pro ni de contra, el asesino no tiene ni deja de tener razón. Se pueden atizar los crematorios como puede uno dedicarse al cuidado de los leprosos. Maldad y virtud son azar [...] No siendo nada verdadero ni falso, bueno ni malo, la regla consistirá en mostrarse el más eficaz, es decir, el más fuerte. Entonces el mundo no se dividirá ya en justos e injustos, sino en amos y esclavos (Camus, 1978, pp. 11-12).

Es la falta de un valor superior que oriente las acciones humanas lo que lleva al hombre al sentido de la eficacia inmediata. Entre la interrogación humana y el silencio del mundo: “silenciar un terror para luchar mejor contra otro. Y algunos de nosotros no queremos silenciar nada. Toda nuestra sociedad política nos produce náuseas” (Camus, 2002, p. 143).

Por lo tanto, se vuelve necesario interrogarnos: ¿Qué somos mientras se nos van fugando los intervalos de la vida, la eternidad tan anhelada? Camus analiza la desmesura de su época haciendo un recorrido histórico-filosófico sobre la idea de revolución; al considerar que tanto el nazismo como el comunismo olvidan lo que es la verdadera rebeldía, enuncia que “no deja de ser cierto que ninguno de nosotros, si es exigente consigo mismo, puede

permanecer indiferente al llamamiento que asciende de una humanidad desesperada” (Camus, 2002, p. 146).

La lógica del rebelde, según Camus, es la lógica de la libertad, pero una libertad con límites: el hombre rebelde se opone a la violencia. Por esto, Europa, debe recuperar los límites que contiene la filosofía rebelde para no morir de inanición, para que el hombre pueda finalmente ir más allá del nihilismo y del desorden provocados por la revolución del siglo XX :“La medida, frente a este desorden, nos enseña que toda moral necesita una parte de realismo: la virtud enteramente pura es mortífera; y que todo realismo necesita una parte de moral: el cinismo es mortífero” (Camus, 2002, p. 182). De este modo, la rebelión es la que, en nombre de la medida y de la vida, conduce más allá del nihilismo.

En la presente investigación se intenta comprender la naturaleza humana, para lo cual se hace imprescindible analizar las nociones de esencia y existencia del pensamiento absurdisto camusiano. Para ello, se exploran los personajes de las obras literarias seleccionadas, como bases teóricas, dentro de una de las peores crisis morales, ideológicas y políticas de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Estos personajes simbolizan la decadencia de valores y la angustia existencial del hombre, quien se halla en tensión con el mundo cuestionando su existencia, el para qué vivir. Asimismo, se realiza una analogía, desde la perspectiva antropológica de los personajes literarios, con la realidad contemporánea, en la que se produce una ruptura del hombre con el mundo. Es a partir de ahí que es posible visualizar el objetivo de la presente investigación: plantear el surgimiento de la naturaleza humana que es ineluctable; el hombre que toma consciencia, se rebela y se aferra a la vida.

De esta manera, la investigación se adentra en el análisis de la filosofía de Albert Camus, en sus ensayos *El hombre rebelde* y *El mito de Sísifo*, y en la relación con las obras literarias que reflejan aquello que hace que se sea de determinada manera, o se transite el camino del bien o del mal. Hegel afirmó que “el arte es capaz de captar la esencia de la cosa que torna por asunto, de desarrollarla y de hacerla visible” (Hegel, 1989, p. 178).

Entendiendo que la literatura es rebelión, presenta protagonistas: el héroe trágico que, a través de sus peripecias, quiere escapar de su destino. En palabras de Emile Zola, la

literatura es “la naturaleza vista a través de un temperamento” (Zola, 2018, p. 30). En tal sentido, los protagonistas son el reflejo de hasta dónde puede llegar el ser humano con el hundimiento de todos los principios y normas que perdieron valor ante una realidad que se torna desesperante. La literatura, más que representar el mundo, lo expresa:

¿Qué intenta el arte sino mostrar en la naturaleza y en el espíritu, fuera de nosotros y en nosotros, cosas que impresionan explícitamente nuestros sentidos y nuestra conciencia? El poeta y el novelista que expresan un estado de alma no lo crean por entero; no lo comprenderíamos si nosotros no observáramos en nuestro propio interior, hasta cierto punto, lo que ellos nos dicen de los demás. A medida que nos hablan se nos revelan matices de la emoción y del pensamiento que pudieran haber sido representados en nosotros hace tiempo, pero que permanecían invisibles: como la imagen fotográfica que no se ha sumergido aún en el baño que la revelará. El poeta es ese revelador (Hernández Guerrero, 2022, p. 24).

Dumoulié —profesor e investigador de literatura comparada en la Universidad de Paris-Nanterre—, al trabajar la relación entre la literatura y otros discursos de las ciencias humanas, propone un análisis intertextual, entre textos literarios y textos filosóficos, en el que incluye: relaciones referenciales; el análisis de lo que él llama operadores formales. Es decir, de los elementos discursivos que generan la *irradiación* del texto filosófico en el texto literario, como potencial elemento poético o como *motif* o tema de la obra; y el texto filosófico, como sustento de un mensaje especulativo. Este, según Dumoulié, puede resultar en un texto literario en el que lo formal o la escritura pasa a un segundo plano, pues el carácter moral o filosófico del autor se desborda hasta el punto de generar un espacio textual en el que lo ideológico anula “el doble trabajo del pensamiento y de la escritura” (Escobar Guerrero, 2017, p. 50).

Se selecciona el canon de obras literarias francesas que profundizan y mantienen la línea de continuidad camusiana en la comprensión de la naturaleza del ser humano. Entre las obras del siglo XIX, *Los Miserables* y *Madame Bovary*, y obras del siglo XX como *El estado de sitio*, *El extranjero* y *La peste*. Este recorrido perite delimitar la naturaleza humana determinada en el absurdismo de Albert Camus.

En *Los Miserables*, Víctor Hugo presenta personajes en una sociedad francesa en crisis. El miserable es el residuo del que la sociedad quiere despojarse, representa la fragilidad que hostiga al ser hasta las situaciones más recónditas, pero, al mismo tiempo, es el héroe digno que demuestra que hay una esencia en el ser humano. En la obra de Camus, el miserable pasa a ser el *extranjero* en un mundo en que se derrumban los sentimientos humanos elementales, aquel hombre inmerso en uno de los siglos más nihilistas de la humanidad; donde precisamente surge la filosofía del absurdo y se inserta entre la desesperación y el silencio. Este sentir también es el que se entrevé en *Madame Bovary*, en la lucha maniquea entre lo que se debe ser y lo que se podría llegar a ser, en no resignarse a tener una vida efímera, banal, carente de sentidos y emociones. El personaje de Emma representa un lado de lo humano brutalmente negado y, ante esto, sólo se puede luchar o sucumbir ante la realidad.

El canon de obras literarias propuesto, y la filosofía camusiana, ponen en evidencia las repercusiones de la realidad y el enfrentamiento del hombre ante la fugacidad del tiempo. En ese momento, acepta la angustia del sinsentido para llegar a ser consciente de sí, de lo que lo rodea, y toma su libertad para rebelarse. El hombre posee la capacidad de trascender, de encontrar un valor cuando no lo hay, cuando está sumergido en la *peste*, en la deshumanización del ser sin moral universal que lo proteja, se apuesta al valor de la vida humana por sí misma.

Lo que necesitamos son libros que nos golpeen como una desgracia dolorosa, como la muerte de alguien a quien queríamos más que a nosotros mismos, libros que nos hagan sentirnos desterrados a los bosques más remotos, lejos de toda presencia humana, algo semejante al suicidio. Un libro debe ser el hacha que rompa el mar helado dentro de nosotros. Eso es lo que creo (Kafka, 2004, p. 148).

En el Capítulo I, se presenta el abordaje metafísico y ético-filosófico de Albert Camus, a partir del análisis de los personajes de la literatura francesa, que son clave para la comprensión de la naturaleza humana ineluctable. La obra ficcional no es meramente conceptual, sino que es fuente de conocimiento ya que muestra el comportamiento humano, encarnado en contextos históricos, políticos y sociales.

Se decide estudiar personajes con distintas perspectivas del mundo porque así es posible relacionar y asimilar la noción concreta del ser humano y sus circunstancias en una trama argumental-filosófica. Entendiendo que son obras literarias canónicas y que transformaron el modo de ver el mundo; después de siglos siguen en vigencia. Y, sobre todo, son relatos en los que el hombre se encuentra desbordado por acontecimientos históricos que lo llevan a perder la fe en la humanidad. Así se produce el deterioro de los principios que hasta el momento regían y se creían absolutos, demostrando la fragilidad de la existencia humana. Son obras que llevan a cuestionar el sinsentido de la vida, para superar hechos que parecían inverosímiles, demostrando la existencia de una naturaleza humana ineluctable.

En este sentido, al analizar algunas obras literarias francesas del siglo XIX y siglo XX, es posible establecer la línea de continuidad temporal, espacial y conceptual de las significaciones camusianas de rebeldía, naturaleza y absurdo.

En *Los Miserables*, se plasman todos estos conceptos en la figura de Jean Valjean, aquel residuo de la sociedad francesa:

Mientras a consecuencia de las leyes y de las costumbres exista una condenación social, creando artificialmente [...] infiernos, y complicando con una humana fatalidad el destino [...] mientras no se resuelvan los tres problemas del siglo: la degradación del hombre por el proletariado, la decadencia de la mujer por el hambre, la atrofia del niño por las tinieblas; en tanto que en ciertas regiones sea posible la asfixia social; en otros términos y bajo un punto de vista más dilatado todavía, mientras haya sobre la tierra ignorancia y miseria, los libros de la naturaleza del presente podrán no ser inútiles (Victor Hugo, 2018, p. 3).

Valjean fue condenado durante décadas a tener una existencia miserable. Sin embargo, se rebela existiendo y luchando frente a la injusticia. Esta fuerza de la humanidad, plasmada en la figura de un solo hombre (Jean), es la que puede visualizarse en otra de las grandes obras clásicas francesas, en un personaje que rompe con los estándares de toda época, marcando esa humanidad que no puede oscurecerse. Por otra parte, pese a la pesadumbre de la sociedad francesa, la figura de Emma, en *Madame Bovary*, viene también a demostrar

ese sentir de la decadencia de toda la sociedad francesa, en contraposición con la necesidad de trascender:

Entonces, los apetitos de la carne las codicias del dinero y las melancolías de la pasión, todo se confundía en un mismo sufrimiento; y, en vez de desviar su pensamiento, lo fijaba más, excitándose al dolor y buscando para ello todas las ocasiones. Se irritaba por un plato mal servido o por una puerta entreabierta, se lamentaba del terciopelo que no tenía, de la felicidad que le faltaba, de sus sueños demasiados elevados, de su casa demasiado pequeña (Flaubert, 2017, p. 124).

Emma se interroga sobre su propia existencia, teñida del sentimiento de absurdo, lo que hace que levante su voz y trascienda, mediante la rebeldía metafísica, en lugar de llevar una *vida de rodillas*. Apuesta a vivir, disfrutando de los placeres cotidianos, sin negarse a ser.

Podemos cuestionar, entonces, qué tendrá que ver un hombre fugitivo de la ley, que busca cambiar su destino, con un personaje representativo de la burguesía francesa. En cada época, sin importar el contexto y las sociedades, los sentimientos de absurdo y de rebeldía, que agotaron el campo de lo posible, son la esencia de cada ser humano en esa búsqueda de trascender las barreras impuestas, para poder ser realmente, tomando conciencia de su existencia. De este modo, siguiendo la a los personajes en esa lucha contra la adversidad, se hace inevitable presentar a Sísifo, quien, siendo condenado a la existencia absurda, encuentra la felicidad desafiando su destino:

En el apego de un hombre a su vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo. El juicio del cuerpo equivale al del espíritu y el cuerpo retrocede ante el aniquilamiento. Adquirimos la costumbre de vivir antes que la de pensar. En la carrera que nos precipita cada día un poco más hacia la muerte, el cuerpo conserva una delantera irreparable (Camus, 1942b, p. 2).

Pese al castigo, no se remite a quedarse en la sinrazón de su roca, sino que crea un sentido, el de rebelión de la vida misma. Es la toma de conciencia propiciada por la aceptación, la fragilidad y el sinsentido para avanzar hacia una acción que resigne esa clarividencia.

El ser, consciente de la propia existencia, con todo lo que eso conlleva, brinda una liberación que hace que emerja esa fuerza innegable e incorruptible.

Es en este sentido que se logra plasmar esa voracidad en otra obra camusiana, como lo es *El estado de sitio*, en la representación del hombre rebelde: Diego, quien muestra, una vez más, el valor del ser humano ante una sociedad que condena, que niega la existencia, rebajando al hombre en todos sus sentidos. Él lucha, y es la voz de esa naturaleza que surge del horror y la esclavización, y es el símbolo de la libertad y solidaridad de los hombres:

¡Creyeron que todo podía reducirse a números y a fórmulas! ¡Pero en su hermosa nomenclatura han olvidado la rosa silvestre, las señales del cielo, los rostros del verano! [...] en el seno de sus victorias más aparentes están ya vencidos, porque hay en el hombre- míreme- una fuerza que ustedes no reducirán, una locura clara, mezclada de miedo y coraje, ignorante y victoriosa por siempre jamás. Esta fuerza es la que se levantará y ustedes sabrán entonces que su gloria era humo (Camus, 1948, p. 186).

Las obras literarias son relatos sobre el mundo que manifiestan la realidad propia de la producción filosófica —más allá de la conceptualización—. La literatura es fuego, significa inconformismo y rebelión. Desde un discurso social, es la suma de todo lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad. No todos los discursos sociales son iguales, ni conviven en un mismo periodo histórico; en ello reside esa *magia* de la literatura que hace convivir y confrontar los discursos sociales de la vida cotidiana reflejar la realidad de las personas y representarlas en un mundo ficcional. Hacer permeable las ideas, conflictos, poderes y luchas internas de las sociedades que, justamente, se caracterizaban por ser impermeables; sin escritura, sin alguien que las represente y ponga en juego sus emociones.

Camus, en *El hombre rebelde*, menciona la literatura de disidencia haciendo una analogía con el movimiento revolucionario: “La novela nace al mismo tiempo que el espíritu de rebelión y pone de manifiesto, en el plano estético, la misma ambición” (Camus, 1978, p. 240). Él explica que el hombre se evade por medio de la novela para rechazar el mundo, pero sin abandonarlo “en realidad, los hombres se aferran al mundo [...] y no desean dejarlo [...] entonces hacemos arte acerca de esas existencias. Las novelamos de una manera elemental” (Camus, 1978, p. 242).

En este sentido, cada uno trata de hacer de su vida una obra de arte, deseando que el amor dure, aunque sepamos que no. Aunque durase una vida sería incompleta, porque en esa insaciable necesidad de durar se comprende mejor el sufrimiento terrestre si conociéramos lo eterno. Camus propone hacer de la vida una obra de arte, utilizando la analogía del amor como una necesidad del hombre para la existencia. En ese constante sentir es donde resurge la pasión por la vida —aunque dure instantes y se sufra por completo— viene a demostrar que “esta es la verdadera rebelión [...] quienes no han temblado de nostalgia e impotencia ante su imposibilidad; [...] esos no pueden comprender la realidad de la rebelión y su furor de destrucción” (Camus, 1978, p. 243). Para Camus, la novela es ese universo en el que la acción encuentra su forma y se pronuncian las palabras finales: para él, el mundo novelesco es una corrección de este mundo:

El sufrimiento, la mentira y el amor son los mismos. Los protagonistas hablan nuestro idioma y poseen nuestras debilidades y nuestras fuerzas. Pero ellos, por lo menos, corren hasta el final de su destino, y nunca hay protagonistas tan trastornadores como los que van hasta el extremo de su pasión [...] aquí es donde perdemos su medida, pues terminan entonces lo que nosotros no acabamos nunca (Camus, 1978, p. 244).

Capítulo I El absurdisimo

“En las profundidades del invierno finalmente
aprendí que en mi interior habita un verano invencible”

Albert Camus

La interrogación del hombre ante el nihilismo del mundo

En este capítulo se busca plasmar el nihilismo que conlleva al hombre al sinsentido de su existencia. Asimismo, transitando la filosofía camusiana, desandar la noción de naturaleza humana implícita y explícita en las obras literarias francesas. Desde el análisis hermenéutico de la filosofía de Camus, se aspira a descifrar el sentido y la motivación de las acciones del hombre, para luego, desde una perspectiva metafísica, poder visualizar la superación del nihilismo. Ello a partir de las voces manifestadas en diferentes personajes, cada uno con sus épocas, creencias y contextos específicos, que reflejan los planteamientos filosóficos del existir.

El proceso de análisis se fundamenta en la hermenéutica para interpretar los textos filosóficos-literarios desde una perspectiva, en primer lugar, ontológica: referir la realidad, creencias y parámetros sociales que moldean al ser humano, y detallar la problemática de la existencia que conduce a afirmar la preexistencia de una naturaleza humana ineluctable: la rebeldía metafísica.

Desde la perspectiva antropológica-existencialista, se estudian los personajes, cuya elección se debe por ser representantes a-históricos y universales de la naturaleza humana, entendiendo como rasgos constitutivos de ello a la rebeldía, la libertad y la trascendencia. En este sentido, a pesar de ser personajes que recorren diferentes épocas, mandatos sociales y líneas filosóficas, todos enfrentan la existencia absurda y reúnen ciertas características en común: la lucha del hombre ante Estados totalitarios, rebelarse ante los parámetros establecidos en la sociedad, la toma de consciencia del hombre ante la irremediable finitud, los límites frente al sinsentido y la ausencia de respuestas a preguntas existenciales.

Se realiza un análisis desde una ética de responsabilidad individual, apartada de cualquier sistema de creencias externo al hombre. De modo que los personajes literarios simbolizan

el accionar y comportamiento del hombre ante la insaciabilidad del deseo humano, la presencia del mal en la sociedad, el suicidio filosófico y los dilemas morales que deben enfrentar en su existencia. En dicha dirección, se detallan y debaten las nociones de *Übermensch*, voluntad de poder, nihilismo, terrorismo de Estado y estado de sitio, para demostrar que la incompletud inherente a lo faltante produce el surgimiento de la naturaleza humana de rebeldía.

Para finalizar, se toma la perspectiva metafísica para plantear los problemas centrales del pensamiento filosófico que se plasman en el canon de obras seleccionadas: el problema del ser y sus dilemas morales, el alma como la esencia inmaterial que define a individuo y a la humanidad, el fundamento, sentido y significación de la existencia. Los mismos se interpelan a través de la noción de naturaleza humana ineluctable y la rebeldía metafísica que propone Camus, junto con la noción propuesta por Nietzsche del *Übermensch*.

El objetivo de la tesis es demostrar que el hombre, una vez que enfrenta el nihilismo, el absurdo de la existencia, logra liberarse de las doctrinas impuestas a través de la naturaleza humana de la rebeldía. Es capaz de transmutarse y trascender al superhombre, creando sus propios valores y forjando su existencia.

Para Camus, el nihilismo destruye la existencia al hacer del sinsentido el sentido mismo de la vida. Lo que su obra persigue es la superación de este mal metafísico, intenta entender el accionar del hombre cuando se queda sin respuestas ante la realidad devastadora del periodo de posguerra, que muestra la inestabilidad de la existencia humana y las atrocidades en que termina cayendo el hombre cuando no cree ni en la razón.

Para llegar a comprender cómo actúa el ser humano ante condiciones extremas, la falta de creencias y de sentido a su alrededor, es necesario explicar los conceptos metafísicos de absurdo, rebeldía y naturaleza humana que son la base para la toma de conciencia en su obra filosófica y en los personajes literarios que marcaron el espejo en el cual se debe mirar para no volver atrás. Manifestar el valor de la vida humana en sí misma ante la fragilidad de postulados que intentan dirigirla o destrozarla.

Por su parte, Camus mantiene la línea de pensamiento a la que Nietzsche hace alusión al hablar del hombre sin un fin que toma conciencia del devenir. Esta influencia de Nietzsche

se ve reflejada en las obras camusianas, en sus personajes y en ese hombre sin un fin que se mantiene aún en la sociedad actual: “es un hecho que estamos enfermos de nihilismo” (Camus, 2014, p. 212). Así lo explica Cejudo Borrega:

Hay en toda la obra de Camus una afirmación incuestionable de lo que Nietzsche llamó la inocencia del devenir. Esto es, un anclaje trágico, inevitable, en el más acá. No hay nostalgia de Dios, sino consciencia (dolorosa) de que este mundo es el único existente. Dicho con otras palabras, mirar cara a cara al nihilismo podría conducirnos al narcótico religioso. (Cejudo Borrega, 2003, párr. 9).

Esto conduce a indagar las bases ideológicas de cómo surge el absurdo. Sin duda, Europa, su historia y cultura, transitan también por esa oscuridad de sus acontecimientos que llevan al interrogante sobre la razón de la existencia del hombre. “Este siglo ha llegado a un extremo tal de miseria que no tiene ni pasión ni virtud; hace el mal y el bien, pasivo como la materia” (Camus, 2014, p. 305).

¿Cómo puede el hombre crear y ser parte de tanta destrucción?, muchas son las necesidades *personales*, “el tipo que muere por algo que no verá” (Camus, 2014, p. 294). Por estos crueles acontecimientos se fue configurando el hombre nihilista, el hombre sinsentido, aquel que, analizando esos hechos, ya no se proyecta, disfruta de los placeres que la vida le depara, ese amante loco apasionado por la vida porque, al final, no tiene la certeza de lo que sucederá mañana. El mañana no existe para el hombre, no existen normas que rijan su vida, está solo y abandonado en este mundo, y debe afrontar su verdad, la única, que es la muerte: “plantear la cuestión del mundo absurdo es preguntar: ¿vamos a aceptar la desesperación sin hacer nada? supongo que ninguna persona honrada puede contestar que sí” (Camus, 2014, p. 288).

Camus manifiesta que el gran problema de su época es el conflicto de la naturaleza humana y sus orígenes. Aquella sociedad se cuestionaba dónde estaba la guerra, lo que en ella era innoble, y advirtieron que la llevaban dentro, en esa incomodidad, esa obligación de elegir a partir del remordimiento. La guerra estaba ahí dentro de cada hombre “y nosotros la buscábamos en el cielo azul y en la indiferencia del mundo. En esa espantosa realidad del

combatiente y del que no combate [...] el reino de las bestias ha comenzado” (Camus, 2014, p. 134).

No temamos nunca ni a los ladrones ni a los asesinos: esos son los peligros exteriores [...] temámonos a nosotros mismos, los grandes peligros existen dentro de nosotros. ¿Qué importa lo que amenaza a nuestra cabeza? Pensemos con preferencia a lo que amenaza nuestra alma (Víctor Hugo, 2018, p. 29).

La violencia desmesurada, junto con la falta de un fin, demuestra que no quedaba algo puro en una Europa devastada: “nunca hemos estado totalmente librados a la aniquilación” (Camus, 2014, p. 140). Sólo persistían las bestias en medio del descenso de la dignidad del ser humano, que, en palabras de Camus, “reflexionando, eso es normal, puesto que la dignidad en cuestión no fue mantenida por ellos sino por medio de incesantes esfuerzos contra su propia naturaleza” (Camus, 2014, p. 135). Entonces es posible comprender que es de esta lucha por permanecer un hombre normal, en condiciones excepcionales, que surge la naturaleza humana a través de la rebelión. Camus afirma: “siempre saqué mis mayores fuerzas y mi mayor utilidad” (Camus, 2014, p. 136), refiriéndose a que quedaban hombres que todavía creían en aquellos valores, aunque estuvieran a punto de sucumbir. Y en ese estado, donde se ve amenazada la integridad, es cuando el hombre saca sus mayores fuerzas: “La revolución no se hace para el poder de una clase sino para dar oportunidad a la vida, por lo que hay que rehacer toda una civilización” (Camus, 2014, p. 212).

Es imprescindible retomar el concepto de naturaleza humana en la sociedad del siglo XXI. El hombre se cuestiona su existencia al vivenciar la falta de sentido por el derrumbe de los valores tradicionales, generando la desesperación y fatalidad en que se encuentra el hombre moderno. “Morimos a los cuarenta años, de un balazo en el corazón que nos disparamos a los veinte” (Camus, 2014, p. 398). Se cree de este modo que la decadencia se vuelve necesaria para evitar los mismos errores históricos. Franco Volpi, en su libro *El nihilismo*, siguiendo a Nietzsche, explica cómo se llega al nihilismo:

El hombre moderno cree de manera experimental ya en este valor ya en aquel para después dejarlo caer. El círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más amplio, se advierte siempre más el vacío y la

pobreza de valores. El movimiento es imparable por más que haya habido intentos grandiosos por desacelerarlos al final el hombre se atreve a una crítica de los valores en general, no reconoce su origen conoce bastante para no creer más en ningún valor. He aquí el pathos el nuevo escalofrío la que cuento es la historia de casi dos siglos (Volpi, 2005, p. 50).

La toma de consciencia es irreversible, no se trata de encontrar el verdadero sentido perdido, eso significaría, según Camus, “simular la ignorancia de lo que precisamente sabemos, fingir no haber aprendido nada, [...] borrar lo que es imposible” (Camus, 2012, p. 212). Camus se pregunta, entonces, si es necesario tomar conciencia del nihilismo, del sinsentido de la vida, para superarlo e ir más allá, comprendiendo lo ya vivido para superarlo.

Del nihilismo a la rebeldía

El hombre, sumergido en el nihilismo, no puede responder a las preguntas del siglo, no cree en nada, todo es absurdo. Privado de toda ciencia y obligado a matar, o a estar de acuerdo a que se mate, se halla en el más profundo desgarramiento de sí mismo. De esta manera, la rebelión “nace del espectáculo de la sinrazón ante una condición injusta e incomprensible” (Camus, 1978, p. 15).

El hombre que dice que no, porque las situaciones se desbordaron, es un hombre que no renuncia, sino que impone un límite que no podrá cruzar afirmando la vida misma. La rebelión se apoya en rechazar, de manera categórica, un hecho intolerable, porque hay algo en el hombre que vale la pena. Ya no puede callar ante la desesperación; hacerlo es “dejar de creer que no se juzga ni se desea nada y en ciertos casos, es no desear nada en efecto” (Camus, 1978, p. 18).

El rebelde es el que decide hablar y aferrarse con su voz, en la existencia, hacia un bien supremo “antes morir de pie que vivir de rodillas” (Camus, 1978, p. 19). Con el *todo o nada* se juzga la noción de individuo, el hombre que acepta morir en el movimiento revolucionario está mostrando un sacrificio en beneficio de un bien que para él sobrepasa su propio destino. Entonces está accionado en nombre de un valor, aunque sea confuso “al menos tiene de él, el sentimiento que le es común con todos los hombres” (Camus, 1978, p.

19), lo que conduce a creer en la existencia de una naturaleza humana, “¿por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar” (Camus, 1978, p. 20). Camus da el ejemplo del esclavo que se alza por todas las exigencias, al mismo tiempo que reconoce que hay algo en él que constituye un lazo común:

El mal que experimentaba un solo hombre se convierte en una peste colectiva. En nuestra prueba cotidiana la rebelión desempeña el mismo papel que el “cogito” en el orden del pensamiento: es la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lazo común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego nosotros somos (Camus, 1978, p. 26).

El movimiento de rebelión nace contra la mentira y la opresión, es lo que fractura al hombre para desbordarse y hacerlo libre. “La rebelión es la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres que escapa al mundo de dominio” (Camus, 1978, p. 232).

En este sentido, Camus plantea la noción de rebelión metafísica como el movimiento mediante el cual el hombre se pone de pie, no sólo frente a su situación particular, sino contra la creación entera. Se problematizan los fines del hombre y de la creación: es el hombre el que aspira a establecer un orden, levantándose sobre el desorden del mundo para reclamar la unidad. La rebelión metafísica es “la reivindicación motivada de una unidad dichosa contra el sufrimiento de vivir y de morir”(Camus, 1978, p. 28), el revolucionario es el que cree en algo cuando no hay nada en qué creer “en este mundo desembarazado de Dios y de ídolos morales” (Camus, 1978, p. 69). Desde ese momento, el hombre es responsable de todo lo que vive, su espíritu se encuentra en la aceptación de nuevos deberes, creando nuevos valores, “nuestra finalidad es crear un orden de cosas tal que se establezca una inclinación universal hacia el bien” (Camus, 1978, p. 115).

El nihilismo absoluto al que hace referencia Camus en *El hombre rebelde*, es aquel que autoriza el asesinato en base a razones ideológicas. Tiene una fuerza destructora que legitima el terrorismo y la guerra con el fin de destruir la vida humana en pos de una idea preconcebida. El hombre que reivindica la vida, una digna para todos, no es coherente con su ideal si para alcanzarlo comete asesinatos. Este hombre que, por razones pragmáticas, renuncia de manera provisional a ciertos valores, está traicionando el sentido de su lucha.

Camus condena la violencia indiscriminada, como así también la inacción que conlleva a la injusticia. En una época de locura destructiva, en la que los asesinatos son justificados con asesinatos del orden contrario, queda demostrada la más cruda manifestación del nihilismo absoluto.

El autor expone que se debe limitar la violencia, rechaza el asesinato desde la defensa existencial ante condiciones de horror compartido. En este sentido, el que mata está atentando a la solidaridad, que es la base de la humanidad: “La solidaridad de la cadena, una comunicación de ser a ser que hace a los hombres semejantes y unidos. Así hacia dar un primer paso al espíritu en lucha con un mundo absurdo” (Camus, 1978, p. 259).

Camus utiliza personajes como Kaliayev y Dora Brilliant para explicar que, inmersos en la revolución, todavía quedan hombres capaces de defender y crear valores, personajes que daban su vida por la revolución; ellos eran “asesinos delicados” (Camus, 1978, p. 154). Debido a que el atentado contra el duque Sergio fracasa la primera vez, porque Kaliayev se niega a matar a los niños que iban: “Se puede creer que también ellos, aunque reconocen el carácter inevitable de la violencia, confiesan que no está justificada” (Camus, 1978, p. 158). Para ellos, el asesinato está identificado con el suicidio, una vida se paga con otra y de eso surge un valor, “el descubrimiento desgarrador y fugitivo de un valor humano que está a medio camino entre la inocencia y la culpabilidad, la razón y la sinrazón” (Camus, 1978, p. 160).

Los límites de la violencia es lo que defendieron los nihilistas rusos de 1905; ellos dudaron en matar y esa duda es fundamental, ¿la revolución justifica el asesinato de inocentes?, la respuesta es no, y ellos también lo niegan demostrando un sentido crítico. Son asesinos, dispuestos a matar y morir por la revolución y, al mismo tiempo, saben que en la revolución debe haber límites, esta no puede ser un valor absoluto; sólo puede realizarse respetando la vida humana. Estos terroristas están dispuestos a morir para pagar sus crímenes.

Los terroristas son hombres nihilistas que defienden con su muerte el valor ante la vida humana y superan así el nihilismo: “Kaliayev y sus hermanos triunfan del nihilismo” (Camus, 1978, p. 162). Son la imagen “más pura de la rebelión” (Camus, 1978, p. 162). No se trata de defender ni una u otra postura ideológica, sino de condenarlas desde el momento en que son un fin absoluto a cualquier precio. El nihilismo histórico es fruto de ese

fanatismo y se lo combate por medio del pensamiento, de la moderación del diálogo y de la acción, como una esperanza a la cual no se debe renunciar.

En este sentido, se plantea para reflexionar uno de los principales dilemas morales: si el hombre nace bueno o es la sociedad quien lo corrompe. Lo que hace referencia, según Rousseau, en *Emilio y la educación*, a que el hombre nace sin una estructura moral de comportamiento y la adquiere conforme vive en sociedad. Por lo tanto, pierde la pureza a medida que va creciendo. Por lo que se exponen los siguientes interrogantes:

¿Cómo es posible que el hombre esté dispuesto a morir por un ideal o para pagar un crimen? ¿Qué es lo que lleva al hombre a convertirse en un terrorista? ¿Cuál es el peso de la sociedad en el accionar del hombre?

Se intenta responder desde Peirce quien, en su artículo La fijación de la creencia (1988), explica que la duda y la creencia son estados opuestos que se distinguen claramente en relación con las acciones humanas. Nuestras creencias orientan nuestras acciones, nuestras dudas nos impiden actuar. Ello explica que por lo general nos apeguemos a nuestras creencias y no queramos ponerlas en duda. Cuando las dudas son inevitables, entramos en un estado insatisfactorio porque no sabemos qué curso de acción adoptar. El carácter insatisfactorio de la duda hace que tratemos de salir de él mediante la fijación de una creencia. Por lo que establece cuatro métodos de fijación de creencias:

El método de la tenacidad, en la práctica resulta incapaz de mantener sus bases. El impulso social va contra él. Quien lo adopta se encuentra con que otros piensan de modo diferente a él, y en algún momento de mayor lucidez será proclive a pensar que las opiniones de éstos son tan buenas como las suyas propias, quebrantándose así su confianza en sus creencia. Esta concepción de que el pensamiento o el sentimiento de otro hombre pueda ser equivalente al de uno mismo constituye claramente un nuevo paso, y de gran importancia. Surge de un impulso demasiado arraigado en el hombre como para suprimirlo sin poner en peligro la destrucción de la especie humana. A menos que nos transformemos en eremitas, nos influimos necesariamente en las opiniones unos a otros; de manera que el problema se transforma en

cómo fijar la creencia, no meramente en el individuo, sino en la comunidad (Peirce, 1988, p. 8).

Quien utiliza el primer método se aferra a sus propias creencias, sin importar cuán serios sean los motivos para cuestionarlas (como en el caso de los terroristas que analiza Camus). Con ello logra evitar la insatisfacción de la duda y la seguridad de tener siempre un criterio que oriente sus acciones. Sin embargo, dice Peirce, este método no carece de inconvenientes. Por un lado, quien crea, por ejemplo, que el fuego no quema sufrirá las consecuencias. Por otro lado, vivimos en sociedad y los demás tienen otras creencias. Si todos fuéramos tenaces, surgirían conflictos con consecuencias muy graves, por ejemplo, la guerra civil religiosa.

El Estado moderno intentó resolver este conflicto apelando al segundo método de fijación de las creencias: la autoridad.

Dejemos, pues, actuar la voluntad del estado en lugar de la del individuo. Que se cree una institución que tenga por objeto mantener correctas las doctrinas ante la gente, reiterarlas perpetuamente, y enseñarlas a los jóvenes; teniendo a la vez poder para evitar que se enseñen, defiendan, o expresen, doctrinas contrarias. Que se alejen de la perspectiva de los individuos todas las causas posibles de un cambio mental. Mantengámosles ignorantes, no sea cosa que por alguna razón aprendan a pensar de modo distinto a como lo hacen. Asegurémonos de sus pasiones, de manera que vean con horror y hostilidad las opiniones privadas y poco usuales. Reduzcamos entonces al silencio a todos los que rechacen la creencia establecida. Que la gente los eche y los embadurne cubriéndolos de plumas, o que se investigue el modo de pensar de las personas sospechosas, y que si se las encuentra culpables de creencias prohibidas se las someta a algún castigo ejemplar. Cuando en todo caso no se pueda conseguir una total anuencia, una masacre general de todos los que no piensen de una determinada manera se ha acreditado como un medio muy efectivo de establecer opinión en un país. Si se carece de poder para hacerlo, redactemos una lista de opiniones a la que nadie con la más

mínima independencia de criterio pueda asentar, y exijamos que los fieles acepten todas estas proposiciones con objeto de aislarlos lo más radicalmente posible de la influencia del resto del mundo (Peirce, 1988, p. 24).

Este método ha sido, desde los primeros tiempos, uno de los medios básicos de mantener las doctrinas políticas y teológicas correctas, y de preservar su carácter católico o universal. Se practicó especialmente en Roma:

Desde los tiempos de Numa Pompilio a los de Pío IX. Es este el ejemplo más perfecto en la historia; pero ahí donde ha habido una clase sacerdotal — y no hay religión alguna que haya carecido de ella— se ha hecho más o menos uso de este método. Ahí donde hay una aristocracia, o un gremio, o cualquier asociación de una clase de hombres cuyos intereses dependen, o se supone que dependen, de ciertas proposiciones, allí se encontrarán inevitablemente trazas de este producto natural del sentimiento social. Este sistema siempre va acompañado de crueldades; y cuando se lleva a cabo de forma consistente, éstas se transforman en atrocidades del más horrible carácter a los ojos de cualquier hombre racional (Peirce, 1988, p. 10).

Este método permite fijar creencias comunes —y no meramente individuales, como el primero—. El Estado se encarga de fijar las creencias de los súbditos mediante diversos procedimientos: les enseña a los jóvenes las doctrinas autorizadas, prohíbe las doctrinas consideradas peligrosas, persigue a quienes las predicán y difunden, interroga y tortura a los sospechosos. La autoridad fija las creencias de los súbditos mediante el terror.

Este método, sin embargo, a pesar de la eficacia que tuvo en muchos momentos de la historia de la humanidad, nunca logró fijar las creencias de todos los seres humanos, porque siempre hubo algunos que se detuvieron a comparar las doctrinas autorizadas en distintos Estados y/o de distintas épocas, y esa sola comparación los condujo a dudar de la validez de dichas doctrinas. Esta duda condujo a los filósofos a establecer el *tercer método* de fijación de las creencias: el método *a priori* o metafísico.

Este método a priori como algo que prometía liberar nuestras opiniones de su elemento accidental y caprichoso. Pero el desarrollo, si bien es un proceso que elimina el efecto de algunas circunstancias casuales, no hace más que magnificar a la vez el de otras. Este método, por lo tanto, no difiere de modo muy esencial del de la autoridad, Puede que el gobierno no haya movido un dedo para influir en mis convicciones; puede que hacia afuera se me haya dejado en total libertad de elegir, digamos, entre monogamia y poligamia, y que apelando sólo a mi conciencia pueda haber concluido que esto último es algo en sí mismo licencioso. Pero cuando veo que el obstáculo fundamental a la expansión de la cristiandad entre un pueblo de cultura tan elevada como el de los hindúes ha sido la convicción de la inmoralidad de nuestro modo de tratar a las mujeres, no puedo por menos de considerar que aun cuando no se interfieran los gobiernos lo cierto es que el desarrollo de los sentimientos se encuentra fuertemente determinado por causas accidentales. Ahora bien, hay ciertas gentes, entre las cuales tengo que suponer que se encuentra mi lector, que en cuanto observan que alguna de sus creencias está determinada por cualquier circunstancia extraña a los hechos, a partir de ese momento no sólo admiten de palabra que esa creencia es dudosa, sino que experimentan una duda real, de manera que en cierta medida deja de ser una creencia. Para satisfacer nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno (Peirce, 1988, p. 11).

Quien utiliza el método metafísico de fijación de creencias, presupone que él puede legítimamente decidir qué afirmaciones son verdaderas y cuáles son falsas. De acuerdo a este presupuesto, cualquier individuo estaría habilitado para seleccionar sus creencias libremente, movido por sus preferencias personales. Por cierto, para desarrollar y educar sus preferencias naturales, los individuos pueden dialogar entre sí y cada uno puede dejarse influenciar por las opiniones ajenas. De esta manera, cada individuo podría considerar cuidadosamente cada problema sobre el que reflexione, desde diversas perspectivas, antes de decidirse a fijar una creencia como su personal solución al problema.

En esta reflexión individual, el único criterio orientador aplicable para decidir entre dos afirmaciones contradictorias sería lo que cada uno cree más apropiado para su propio entendimiento. Por lo tanto, el resultado de la aplicación del método metafísico de fijación de creencias es que cada uno cree en lo que cada uno encuentra más adecuado a su entendimiento.

El problema de la elección entre dos afirmaciones contradictorias parece reducirse, mediante este método, a una cuestión de gusto subjetivo, en una palabra, a un asunto privado de cada cual. Cada individuo podría, entonces, apelar a su conciencia subjetiva, para elegir entre dos afirmaciones contradictorias.

Seguramente, los individuos pueden hablar entre sí para ayudarse a formar una opinión sobre algún asunto, pero, en el marco del método metafísico de fijación de la creencia, el diálogo argumentativo no es considerado como el único camino seguro para encontrar la única solución correcta de un problema. Peirce caracteriza del siguiente modo a quienes usan el método metafísico. “No parece que estas mentes crean que la disputa tenga que cesar alguna vez; parecen pensar que la opinión que es natural para uno no lo sea así para otro, y que, en consecuencia, nunca se establezca creencia” (Peirce, 1988, p. 12).

El cuarto método de fijación de creencias, denominado por Peirce el método lógico o científico:

Este es el único de los cuatro métodos que presenta una cierta distinción entre una vía recta y otra errónea. Si adopto el método de la tenacidad, y me cierro a toda influencia exterior, todo lo que considero necesario para lograrlo es de acuerdo a este método necesario. Lo mismo con el método de la autoridad: el Estado puede intentar sofocar la herejía por medios que, desde un punto de vista científico, parecen altamente contraproducentes a sus propios objetivos, pero el único test sobre la base de este método es el que piensa el Estado; de manera que éste no puede desarrollar erróneamente el método. Lo mismo con el método a priori. Su esencia misma es la de pensar como uno está inclinado a pensar. Todos los metafísicos están seguros de hacer esto, con independencia de que puedan estar inclinados a juzgarse unos a otros como obstinadamente errados. El sistema hegeliano

reconoce cosmológica toda tendencia natural del pensamiento, aun cuando vaya a estar ciertamente neutralizada por el contrario tendencias. Hegel piensa que hay un sistema regular en la sucesión de estas tendencias a consecuencia del cual la opinión, después de ir a la deriva en un sentido u otro durante un largo período de tiempo, terminará por proceder rectamente. Y es verdad que los metafísicos terminan por alcanzar las ideas rectas; el sistema de la naturaleza, de Hegel, representa de forma aceptable la ciencia de su época; y uno puede estar seguro de que toda investigación científica que se haya situado fuera de toda duda dispondrá instantáneamente de la demostración a priori por parte de los metafísicos. Pero el caso es diferente con el método científico. Puedo empezar con hechos conocidos y observados para proceder hacia lo desconocido; y, con todo, las reglas que sigo al hacerlo pueden no ser las que la investigación aprobaría. El test de si verdaderamente sigo o no el método no es una apelación inmediata a mis sentimientos y propósitos, sino que, por el contrario, ello mismo implica la aplicación del método. De ahí que sea posible tanto un buen como un mal razonamiento; y este hecho es el fundamento del lado práctico de la lógica (Peirce, 1988, p. 12).

A diferencia del método metafísico, el método científico supone, por un lado, que las creencias no deben ser determinadas por lo que le resulte aceptable a la conciencia de cada individuo, sino por “algo permanente externo” a la conciencia de cada cual, algo independiente de lo que tú, yo o cualquier número finito de seres humanos piensen.

De esta forma podemos visualizar el problema de la fijación de creencias en la sociedad y entrever, cómo esto conduce a que el hombre se forme sus propias creencias ante una realidad que le produce horror. Por su parte, Jaspers plantea el problema de lo que es capaz el hombre frente a la sociedad que amenaza constantemente y ante la pérdida de valores trascendentales:

Terror, torturas, deportaciones, exterminios todo eso ha existido desde os asirios y los mongoles, pero sin alcanzar la dimensión que la técnica moderna ha hecho posibles. Los apátridas, los refugiados, aquellos a quienes

los torbellinos arrastran aquí y allá y tienen que vivir al día, sin tener el horizonte que da un plan concebido para la vida ni la continuidad de un valor que pudiera sostenerla por entero; que se afirman un instante y no tardan en ser arrancados y arrastraos muy lejos; que están en su casa en todas partes y en ninguna y parecen mostrar simbólicamente la marcha de la humanidad hacia el vacío. Se ha entregado por completo a los mecanismos políticos, los funcionarios, agentes de una burocracia implacable, son los amos. El hombre es para ellos el papel que sirve para identificarlos, legitimarlos, condenarlos, clasificarlos, darles sus oportunidades dentro de límites precisos. Los obstáculos se acumulan hasta el absurdo y desaparecen de súbito. Intervenciones imprevisibles disponen de la existencia. Puede buscarse quien manda, pero se encuentra que no manda nadie ni nada. Parece que nadie es responsable (Jaspers, 1957, p. 64).

La fijación de creencias, el sinsentido y la fragilidad de la existencia forman parte de la investigación desde la filosofía práctica, por lo que se toma la obra del filósofo Kant para explicar la autonomía de pensamiento, de accionar y de libertad del hombre frente a estas situaciones límites que intentan detener al hombre.

Kant identifica la libertad de pensar con el hecho de que la razón no se someta a ninguna otra ley más que a aquella que ella se da a sí misma. Y examina tres causas que amenazan esta autonomía de la razón. En primer lugar, menciona la coacción civil, ya que el poder superior puede quitarles a los ciudadanos la libertad de hablar y de escribir, y Kant sostiene que es imposible pensar y pensar correctamente si no es “en comunidad con otros, a quienes comunicar nuestros pensamientos y quienes nos comunicarían los suyos” (Kant, 2013, p. 51).

En segundo lugar, Kant afirma que la libertad de pensamiento se encuentra amenazada por la presión sobre la consciencia ejercida por ciertos ciudadanos que se proclaman tutores de otros en materia de religión y, para imponer sus convicciones, no ofrecen argumentos, sino que se esfuerzan por anular todo ejercicio racional mediante la imposición de fórmulas y el temor frente a los peligros que podría acarrear una investigación propia.

Finalmente, Kant muestra que la libertad de pensamiento se ve amenazada por la máxima de un uso sin ley de esa facultad, porque “cuando la razón no quiere obedecer la ley que ella misma se da, entonces debe someterse al yugo de las leyes que algún otro le impone” (Kant, 2013, p. 54). De modo que, la desobediencia de sus propias reglas, la arrogancia de sentirse autorizada a ir más allá de los límites de su uso legítimo.

Al estudiar la noción de autonomía que propone Kant, se enfatiza que todos poseemos un sentido moral intuitivo, directo, que nos informa acerca de nuestras obligaciones y nos permite asimismo evaluar las acciones propias y ajenas. En otros términos, todos poseemos una conciencia moral que nos reprocha cuando actuamos de modo incorrecto. Es un conocimiento espontáneo e independiente de factores tales como el grado de instrucción, las condiciones sociales o económicas, o, incluso, la comunidad de pertenencia.

El supuesto de Kant es que este sentido moral es común a todos, porque no se origina en componentes empíricos, costumbres sociales, sentimientos, creencias religiosas, etc., sino en un principio a priori de la razón práctica que es, justamente, la facultad de actuar de acuerdo a principios y de proponerse fines.

Para Kant, lo importante no reside en la pregunta por los fines de las acciones. Estos siempre están condicionados por las circunstancias, tanto objetivas como subjetivas, en las que están involucrados los actos. Lo único que puede ser considerado bueno sin ninguna condición o cualificación es la buena voluntad: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por querer, es decir, es buena en sí misma” (Kant, 1967, p. 27).

Las acciones humanas producen efectos en el mundo fenoménico, pero no se ejerce sobre él un control absoluto. Factores externos o acciones de terceros pueden interferir en la consecución de los propósitos, sin que esto modifique la naturaleza de la voluntad.

La voluntad, entendida como la facultad de desear y perseguir fines, es condición necesaria para la acción. La consecución de un fin requiere, en primer lugar, su apetencia. No obstante, la relación entre voluntad y razón presenta una complejidad inherente que ha sido objeto de debate a lo largo de la historia del pensamiento.

Kant plantea tres principios: 1) una acción es buena cuando se realiza no por inclinación sino por deber; 2) una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; y 3) el deber es la necesidad de la acción por respeto a la ley.

Con el término *inclinación* Kant sintetiza estados psicológicos tales como deseos, afectos, pasiones, intereses de distinta índole, cuyo origen es empírico y que suelen motivar las conductas. Algunas de ellas pueden conducirnos a cometer actos condenables; otras, en cambio, -como suele ocurrir cuando nos inspiran sentimientos de simpatía o generosidad, actos que se consideran valiosos. Sin embargo, ninguna de estas inclinaciones da origen a una acción moral, sólo lo será la producida por el deber.

Esta tesis fundamental de la ética kantiana fue acusada de rigorista y fue sometida a diversas críticas. En especial se objetó la separación radical entre inclinaciones y razón y el rechazo de los afectos en el origen de la moral. Si bien cualquiera concedería que una acción basada en móviles egoístas no tiene valor moral, no ocurre lo mismo con las afecciones que el filósofo denomina "inclinaciones inmediatas"; en efecto, ¿por qué el sentimiento de simpatía que nos provoca una persona tendría que anular la calidad moral de nuestra acción encaminada a ayudarla? Kant no duda que las inclinaciones generosas nos ayudan a realizar actos buenos; por ello es nuestra obligación cultivarlas, en particular, los sentimientos de amor y respeto, los socios más eficaces para el ejercicio de esa clase de deberes.

Cabe agregar el pensamiento de Marías (1952) cuando expresa que Kant es una de las claves de la época moderna: "Kant se esfuerza por determinar los límites, las posibilidades, la justificación del conocimiento." (p. 220). Asimismo, el autor examina los estadios de la antropología de Kant sobre el yo puro y la persona moral: "¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?"(Marías, 1952, p. 221).

En cuanto al yo puro, el autor defiende que somos objeto del sentido interior, por ende la expresión "yo" como ser pensante significa ya el objeto de la psicología, la cual puede llamarse doctrina racional del alma. En sus palabras, "si no aspiro a saber acerca del alma nada más que lo que pueda inferirse, independientemente de toda experiencia, que me

determina más de cerca e in concreto, de ese concepto yo, en cuanto se presenta en todo pensamiento” (Marías, 1952, p. 223).

En cuanto a la persona moral, nos expresa que no puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo, lo que lo enlaza con un orden de cosas que solo el entendimiento puede pensar y que, al mismo tiempo, tiene bajo sí todo el mundo de los sentidos y con él, la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el todo de todos los fines:

No es ninguna otra cosa más que la personalidad, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo, como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón (Marías, 1952, p. 227).

Siguiendo a Camus en *El hombre rebelde*, como pudimos interpretar, realiza una fundamentación filosófica de una moral de la justicia, para poder ir más allá del nihilismo aceptando la vida en sí misma:

Pero es claro que al mismo tiempo ese razonamiento admite la vida como el único bien necesario, pues permite precisamente esa confrontación y sin ella la apuesta absurda no tendría apoyo. Para decir que la vida es absurda la conciencia necesita estar viva (Camus, 1978, p. 12).

Camus defiende la rebeldía ante la injusticia y, por tanto, la dignidad del hombre, en un mundo azotado por los totalitarismos. La violencia sigue siendo un tema muy tratado, tanto a nivel filosófico como literario. Los filósofos y escritores existencialistas se mostrarán interesados, no solo por la violencia ejercida sobre otros, sino también por la violencia ejercida sobre uno mismo, es decir, el suicidio. Albert Camus no dudó en señalarlos —al crimen y al suicidio— como los dos problemas más urgentes de la filosofía. Al primero, Camus responde con la rebelión como actitud ética; en cuanto al segundo, el autor francés lo considera un acto de cobardía para escapar de la realidad marcada por el absurdo.

Por lo que sostiene que en un mundo donde el crimen se organiza, donde se planifica lógicamente el asesinato y la peste comienza a contaminarlo todo, un hombre dice *no*.

Alguien se rebela contra su condición absurda, sin razón, injusta e incomprensible, y esa rebelión se transforma -como la duda cartesiana en el *cogito* indubitable- en una evidencia ineludible.

A su vez, García (2024) explica —haciendo alusión al título del artículo— que el hombre que no entiende del bien y del mal, hacia sí y hacia otros, será entonces un ser que solo funciona a base de sus instintos y a la saciedad de estos, un hombre que más que construir un mundo, acabe con todo aquello a su alrededor, un hombre sin escrúpulos, sin responsabilidad de sus actos, sin conciencia y sin sentido del bien común. Más que un hombre será, entonces, una bestia.

Por su parte, García Peñaranda, en su libro: *Albert Camus: de la eterna vivacidad o de la obstinación de vivir* (2023), nos ofrece las claves del pensamiento camusiano. Desde la confianza y optimismo en el ser humano, sin dejar de ser consciente de las atrocidades que el hombre es capaz de realizar. Seguidamente, analiza el énfasis vehemente en la aceptación de los límites, los cuales ayudan a reflexionar sobre nuestra existencia. Además expone que “el intento de Camus de limitar toda la violencia vemos manifiesto un profundo respeto por la vida del ser humano, y en la misma configuración de la *révolte* vemos instaurarse la defensa de una dignidad, una solidaridad y una libertad humana” (García Peñaranda, 2023, p. 18).

Este punto, nos lleva al problema de la ambivalencia que habita al hombre y lo convierte tanto en miseria, como en rebelde, ya que su condición de finitud lo vuelve vulnerable y origina, de esta manera, una semejanza con los demás hombres, engendrando una solidaridad.

Sin embargo, el hombre también es capaz de matar bajo un ideal, de traspasar sus límites en pos de sus creencias. En palabras de García Peñaranda “el ser humano es consciente de esta realidad y, como demandante de sentido, es quien tiene en sus manos la responsabilidad de cuidar o aniquilar esta solidaridad entre los vivientes” (García Peñaranda, 2023, p. 20).

Es así como la rebeldía que propone Camus es el movimiento mismo de la vida, ya que su fin es la vida misma y es ahí donde el hombre encuentra su razón de ser: su naturaleza humana ineluctable. García Peñaranda sostiene que Camus habla de una trascendencia

viviente u horizontal, cabe entonces preguntarse: ¿Cuál es su interés en conservar la palabra “trascendencia”, cuando su propuesta parece presuponer la primacía de la inmanencia, de lo viviente “siguiendo este argumento, es bastante legítimo preguntarse en qué sentido lo viviente puede ser trascendente en sí mismo” (García Peñaranda, 2024, p. 21).

Para Camus, la trascendencia de lo viviente equivale a la solidaridad del hombre, lo que a nivel humano es trascendental se entiende como perteneciente a un ámbito relacional entendido como solidaridad y rebeldía. En este sentido, Nietzsche, por su parte expresa que la vivacidad de la naturaleza es la superación tanto como la conservación: “en este doble movimiento resude la única trascendencia posible para todos los seres vivos en la eterna y continua obstinación de existir y sobrevivir” (García Peñaranda, 2023, p. 22).

La influencia de Nietzsche sobre Camus se hace fehaciente en que Camus retoma varias de sus ideas, como ser: el eterno recomenzar en el seno de lo viviente, el eterno ciclo de la naturaleza de destrucción y creación. Además de que al final del libro *Desierto Viviente*, Camus realiza un pequeño miramiento del principio nietzscheano de la “voluntad de poder” transformado en “voluntad de ser”:

Solo la tregua emocionante de la noche dará a los animales un reposo aún intranquilo. Pero la esperanza que pierde sus apoyos y su luz, la esperanza de la noche lleva un nombre que esconde el secreto de toda grandeza, y que es obstinación. ¿Quién, en sus soledades que la naturaleza, o la sociedad, ofrecen al hombre, viviría o crearía, sin la obstinación sagrada? ¿Quién estaría de acuerdo en soportar o en consentir el juicio y el odio, o aún más, a caminar en el desierto que cada uno lleva en sí, sin esta terquedad soberana que rechaza la renuncia y hace de la misma muerte una victoria? Los desiertos son de este modo los reinos de la virtud única, esa que existe por ella misma y sin la cual ninguna otra virtud existiría, «la voluntad de ser» (Camus, 1955, p. 46).

A su vez, García Peñaranda se encarga de diferenciar la noción camusiana y la noción de voluntad de poder de Nietzsche:

Camus toma distancia de la noción de voluntad de poder para reivindicar en Nietzsche la terquedad que rechaza el rendirse y que incluso exige de la muerte un nuevo comienzo. En palabras del Zaratustra de Nietzsche (1947): «Y la vida misma me ha confiado este secreto: ‘he aquí, me ha dicho, yo soy eso que debe siempre superarse a sí misma» (García Peñaranda, 2003, p, 21).

La naturaleza humana ineluctable

El sentimiento absurdo tiene un elemento nihilista que es el de enfrentar al hombre con su condición de hombre mortal y con la ausencia de un sentido prefijado de la existencia. Es el absurdo el que nos muestra la profunda soledad del hombre y la libertad para crear valores de los que será responsable él mismo, que le permite rebelarse contra ese sufrimiento que no es inherente a su naturaleza.

El hombre supera el sentimiento absurdo y el nihilismo iniciando el proceso de afirmarse y afirmar la vida humana. Camus, se preguntaba sobre el fundamento de la indeterminación humana frente a los que niegan la naturaleza humana, lo que lo llevó a postular que existe una naturaleza humana que defendieron también los griegos.

Se propone como objetivo de la investigación la existencia —tal como afirma Camus— de la naturaleza humana y se agrega que la misma es ineluctable y surge ante la superación del nihilismo. Es la trascendencia del hombre la que, frente al absurdo de la existencia, marca el valor de la vida por sí misma a través de su rebeldía metafísica. Esto se fundamenta en las obras ficcionales seleccionadas y en el análisis propuesto en cada personaje, además de profundizarse con el análisis y debate de las teorías de Camus del “Hombre rebelde” y de Nietzsche con el “Übermensch”.

Para Camus, lo que llaman *condición humana*, es propio de la noción de rebeldía, ya que es la que confiere unidad a la disparidad de acciones. Asimismo, sugiere una naturaleza común de los hombres: la rebeldía que desvela la medida y el límite que están al principio de esta naturaleza. La rebeldía tiene un valor metafísico que se sostiene en la creencia de que los valores morales que representa no se desarrollan de manera histórica; la rebeldía y la naturaleza humana inherente tienen un sentido moral ajeno a la historia.

El problema de si la vida vale o no la pena vivirla, es la pregunta fundamental en la filosofía: “La existencia de la muerte nos obliga, sea a renunciar voluntariamente a la vida, sea a transformar nuestra vida de manera tal de darle un sentido que la muerte no pueda arrebatárselo” (Camus, 2014, p. 189).

Camus considera que el suicidio es la confesión de no entender la vida; cuando las grandes cosmovisiones se derrumban, sin culto a la inteligencia, sin culto del espíritu, el hombre se entrega al eterno presente. Entonces aparece el suicidio como la forma de huir del sinsentido: “Tal divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de absurdo” (Camus, 1942b, p. 18).

Se cree que frente a una situación que rebasa no sólo la fuerza humana, sino los propios deseos, el hombre se siente fuera de lugar; reconoce la inutilidad de buscar un sentido o fundamento. Experimenta la sensación de vacío al sentirse un extranjero de su propia vida, está privado de recuerdos o de su patria, como en el caso de *El extranjero*, *La peste* o *Los miserables*. Este divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, es el sentimiento del absurdo:

Entre los deseos más íntimos o las ilusiones más grandes del hombre y aquello que en realidad sucede en su vida aparece un divorcio, una fractura y a esto es lo que suele darse el nombre de absurdo [...] la imposibilidad de encontrar un acuerdo instantáneo y permanente entre lo que deseamos tener y los modos para obtenerlos (Camus, 1942b, p. 15).

En *El mito de Sísifo* se expresa: “La sensación de absurdo a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre. Como tal en su desnudez desoladora, en su luz sin, brillo es inasible” (Camus, 1942b, p. 25). El absurdo nace con el despertar de la conciencia al separarnos de lo que estamos haciendo en el mundo cotidiano:

Esa vida de espera. Pienso en el despertar con una vaga esperanza ¿de qué? No lo sé. Viene el despertar y espero el almuerzo. Y luego así hasta el día siguiente [...] y ese hueco en su vida que hay que imaginar [...] que hace daño hasta el punto de gritar (Camus, 2014, p. 116).

Es preciso comprender que *los decorados se derrumban* al cuestionar por qué estamos insertos en situaciones absurdas sabiendo que al final está la muerte. “Cuantas veces la vida me pareció absurda ante la idea de morir. Desde el momento en que uno muere, poco importa cómo y cuándo. Debo, pues, aceptarla” (Camus, 2014, p. 113). Es la decepción que sobreviene cuando el hombre quiere encontrar un sentido y falla, cuando siente la necesidad insaciable de consuelo en este error constante: “cada vez que uno (que yo) cede a sus vanidades, cada vez que uno piensa y vive para parecer, se traiciona” (Camus, 2014, p. 61).

Se reconoce el tiempo anhelando un mañana, en donde la extrañeza del mundo es el absurdo que surge de la confrontación entre lo que el hombre espera y la tensión de lo que la realidad le muestra. El estar condenados a muerte es lo que sostiene el peso de la condición humana absurda, como se verá en *El extranjero*, *El estado de sitio* y *La peste*. Por eso no hay que escapar hacia el suicidio, sino quedarse y enfrentar la vida, esa es la importancia, la profundidad de la vida es vivirla:

Ir hasta el fondo no es sólo resistir sino también dejarse llevar. Tengo necesidad de sentir mi persona en la medida en que es sentimiento de lo que me sobrepasa. Tengo necesidad de escribir cosas [...] que son la prueba precisamente de lo que en mí es más fuerte que yo mismo (Camus, 2014, p. 47).

Aceptar la vida plenamente a través de la rebeldía porque tenemos la seguridad de un destino que nos aplasta al morir; no hay que resignarse ni suicidarse, sino trascender de esa tensión del absurdo: soy consciente de la muerte y me rebelo viviendo. “Llega un tiempo en que el árbol, después de haber sufrido mucho, debe dar sus frutos. Cada invierno concluye en una primavera” (Camus, 2014, p. 32). Al reconocer la finitud del existir, se pone en juego la vida cada día, se sostiene el peso del sinsentido y eso da fortaleza, como Sísifo al levantar la roca que vuelve a caer siempre. Se debe llevar el peso de la propia vida: “todo el sentido del mundo se le había subido de golpe a la garganta” (Camus, 2014, p. 27).

Porque a través de la angustia y de la desesperación surge la rebelión, agotando el campo de lo posible. Es justamente acá donde reside la importancia de la toma de conciencia frente al sinsentido, es la naturaleza humana la que nos hace rebelarnos ante esta situación. Como lo hizo Sísifo ante la condena y castigo de los dioses en el infierno, sin tener un sentido más

que el de levantar por siempre el peso de su roca hacia la cima, y volver una y otra vez, “habían pensado con alguna razón que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza” (Camus, 1942b, p. 157). Sísifo es el reflejo del héroe absurdo que se rebela y desafía su existencia, su naturaleza humana ineluctable es la pasión por la vida misma:

Cuando volvió a ver nuevamente el rostro de este mundo, cuando hubo gustado del agua y del sol, de las piedras calientes y del mar, no quiso volver a la sombra infernal [...] su odio a la muerte y su pasión por la vida, le han valido este suplicio indecible donde todo el ser se emplea en no acabar nada (Camus, 1942b, p. 158).

Se encuentra ante la extrañeza y, a la vez, familiaridad del mundo, en ese preciso momento en que ve la roca caer y olvida la cima, reconociendo la inutilidad del castigo. La conciencia del absurdo surge en el momento en que descansa y piensa que “esta hora es la de la conciencia. En cada uno de esos instantes en que abandona las cimas y se hunde poco a poco hacia las guaridas de los dioses, es superior a su destino” (Camus, 1942b, p. 159). Así logra desafiar a los dioses, logra estar más allá, porque su destino, tanto como su roca, le pertenecen y esa es su felicidad, su sentido:

La clarividencia que debía de hacer su tormento, consuma por ello mismo su victoria. No hay destino que no se supere con el desprecio [...] la misma lucha hacia las cumbres basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz (Camus, 1942b, p. 162).

Se puede imaginar a Sísifo feliz porque siguió las consecuencias del nihilismo hacia el final. Llevó el sentimiento del absurdo en sí mismo con esa pasión por la vida para lograr la verdadera revolución: la del hombre que, consciente de la tensión y sufrimiento, logra por sí mismo conservar las ansias por vivir, aun condenado a sufrir. Los dioses creyeron que condenarlo a repetir la acción de cargar el peso de la roca lo arrastraría a una existencia desoladora, al devenir del hombre hacia una existencia miserable, pero no fue así, Sísifo no dejó que la miseria lo envuelva, que el peso de su existencia lo hundiera en el abismo.

En este sentido, para Kant, el hombre expresa su autonomía a través de la razón pura, que es de por sí práctica. El hombre, como ser pensante, se atreve a ejercer la razón haciendo

uso de la libertad. El hombre es un fin en sí mismo. Por su parte, para Aristóteles, la naturaleza humana se da en la capacidad de razonar y en la búsqueda de la verdad. Para este filósofo, se es en tanto se “co-es”; cada hombre, en su dimensión individual, desarrolla su ser y, a la vez, esta dimensión se integra en la convivencia en comunidad. De este modo, la naturaleza humana es la esencia de algo que es, de por sí, de carácter inmutable, como se refleja en Sísifo, en esa rebeldía por permanecer en el mundo terrenal con sus placeres y virtudes desafiando a los dioses, siendo consciente de la finitud.

Retomando a Nietzsche, se puede hallar que el pensamiento idealista de la infinitud es imposible; pensar lo propiamente natural, desde la vía ideológica, conduciría a un hundimiento en el ocaso (*Untergang*) de la noche oscura de la nihilidad. Esta nihilidad que va a emerger con una fuerza tal que todo lo que tenía, lo neutraliza, lo depotencia y lo niega en lo más radical. De acá el poder de la idea:

Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: la ascensión del nihilismo. Esta historia, ya se puede contar ahora pues la necesidad misma está aquí trabajando (Nietzsche, 1998, p. 24).

El destino del hombre estará ligado al nihilismo y para salir de él tendrá que derribar los decorados y creencias que lo estructuran, tal como lo hizo Sísifo. En palabras nietzscheanas, *lo que es no deviene, lo que deviene no es*.

Se hace necesario mencionar el principio de conservación y aumento de Nietzsche, donde sólo puede haber voluntad de vivir; esta se traduce en lo que Camus llama *condición humana*, y la *voluntad de poder* como naturaleza humana ineluctable, en tanto la vida es voluntad de poder. Nietzsche invita, al igual que Camus, a cuestionar las creencias respecto del conocimiento del mundo y la moral, ir más allá del bien y del mal, y así poder convertirnos en artistas que modelen sus propias vidas; para Camus, en “hombres rebeldes” que pongan un límite ante las atrocidades de la existencia. Estos hechos demuestran que se puede mirar de cara al abismo del caos (en *La Peste*, *el Estado de sitio*, *El extranjero*) y sobreponerse: al igual que un artista da valor a su vida creando sentidos, al igual que un escritor pone en palabras el arte de la existencia, y así como el rebelde manifiesta esas ansias por vivir en el aquí y el ahora, en medio de la fragilidad de la existencia absurda.

De esta forma, Nietzsche llama a abandonar las promesas de un paraíso sin caer en el nihilismo, en el pensamiento de que es imposible construir nuevas interpretaciones de sentido. Al contrario, es dentro del caos donde están las posibilidades y donde emerge la naturaleza humana ineluctable.

El ser —en tanto “voluntad de poder” en sentido Nietzscheano y como “naturaleza humana” en Camus— es un perpetuo devenir, un conjunto de fuerzas cambiantes que ofrece infinitas posibilidades de análisis e interpretación. Decir que el hombre es voluntad de poder es considerar lo humano como un conjunto de fuerzas, pasiones, deseos y razón, que busca desarrollarse y ser más. Es la búsqueda de autotranscendencia (*Übermensch*), “rebeldía metafísica” camusiana, ir más allá de sí mismo, porque en cada uno existe el deseo de autosuperación. De aumentar lo que se es para conservar aquello que permea toda la existencia: la vida.

Ese deseo, esa voluntad de poder, es la naturaleza humana ineluctable, lo que lleva a conquistar la condición humana como fuerza impulsora, que es puramente inmanente y, en este sentido, la esencia misma del ser que, como principio afirmador, está situado más allá del bien y del mal:

Si es verdad que la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder, si todo aumento de poder es placer, si todo sentimiento de no poder resistir, de no poder dominar es dolor ¿No deberíamos considerar entonces el placer y el dolor como hechos cardinales? ¿Puede existir la voluntad sin esta doble oscilación del sí y del no? Pero ¿Quién siente placer? [...] tales preguntas son totalmente absurdas, si el ser es en sí mismo voluntad de poder y, por consiguiente, ¡sensación de placer y dolor! Sin embargo, tiene necesidad de contradicciones, resistencias, por lo tanto, relativamente de unidades que se superponen a él (Nietzsche, 1973, p. 120).

Se afirman las continuidades y relación de la noción de “voluntad de poder” de Nietzsche y “naturaleza humana” de Camus que producen, a su vez, el *Übermensch*, como se fundamentó, y agregando las bases que profundiza García Peñaranda, quien expone que Camus fue un lector de Nietzsche, tanto para hacerle justicia como para distanciarse, a medida que evolucionaba en su propio pensamiento.

En *El Mito de Sísifo*, Camus se mantiene en el absurdo sin sobrepasarlo, pero en *El hombre rebelde*, va más allá. Para Camus, la única manera de enfrentar el nihilismo era con el desinteresado *sí* que predicaba Nietzsche y que llevaba, sin ningún miramiento, a aceptar y amar al mundo tal como es. Sin embargo, el Camus de *El hombre rebelde* se distancia de aquella posición:

Desde el momento en que reconocemos que el mundo no persigue ningún fin, Nietzsche se propone admitir su inocencia, afirmar que no está sujeto a juicio ya que no puede ser juzgado sobre ninguna intención, y reemplazar así todos los juicios de valor por un solo *sí*, una adhesión total y exaltada a este mundo. Así, de la desesperación absoluta brotará la alegría infinita, de la servidumbre ciega, la libertad sin piedad. Ser libre es precisamente abolir los fines [...] pero el mensaje de Nietzsche es que el rebelde solo se convierte en Dios renunciando a toda rebeldía, incluso a la que produce dioses para corregir este mundo (García Peñaranda, 2023, 40).

Conill, J (2022) en su artículo sobre Camus y Nietzsche también hace referencia a las similitudes entre ellos y expresa cómo toman la superación del nihilismo cada uno:

La salida de Camus del nihilismo en forma de absurdo es, como en Nietzsche, la tragedia a partir de la fuente griega, una tragedia luminosa: conciencia de la muerte y de la finitud de la existencia, aceptación del destino, aunque no lo comprendamos. Como Nietzsche, Camus proclama fidelidad a la tierra, dice «*sí*» a la tierra, aunque, según María Zárate, Nietzsche habría intentado una cierta superación de los límites con la figura de Dionysos y, sin embargo, Camus habría mantenido un sentido de la medida. Pero comparten el sentido afirmativo de la vida (Conill 2022,10)

En este punto, se toma la frase “Dios ha muerto” para demostrar que el mundo no tiene un significado y, sin embargo, a pesar de este absurdo, el mundo continúa ofreciéndose con generosidad y el hombre debe serle fiel. Tanto Camus como Nietzsche rechazan toda posibilidad de una *trascendencia vertical*. Sin embargo, para Camus, a diferencia de Nietzsche, la trascendencia tiene lugar de forma horizontal en el plano de lo viviente, de lo

terrenal. Además, el “sí” nietzscheano, para Camus, debe ir acompañado en adelante del “no” de la rebelión o de la rebeldía que busca corregir este mundo (García Peñaranda, 2023, p. 40).

En cuanto a la fidelidad a la tierra y la afirmación de la eterna vivacidad como rechazo de la vida eterna, Camus es ciertamente nietzscheano. No obstante, para Nietzsche, la esencia de la vida es volverse *más*, buscar siempre el máximo poder; para ello, el viviente no puede permanecer dentro de sus límites, siempre debe superarse a sí mismo. Por el contrario, a Camus no le interesa llegar al máximo de poder, superándose una y otra vez, sino respetar el equilibrio del “sí” y del “no” y de la *révolte* que impide a esta última convertirse en asesina cuando se sobrepasan los límites:

Para Nietzsche basta aceptar el mundo en su gratuidad y reiterar esta afirmación de acuerdo con lo que el mundo ofrece. En cierto modo, podemos ver presente esta idea en la filosofía camusiana del absurdo, donde se rechaza cualquier escape al absurdo, considerándolo como un salto hacia la esperanza en lo eterno o como un suicidio filosófico. Sísifo y la roca representan el movimiento mismo de la vida, lo que en la filosofía de Nietzsche se entiende como conservación y sobreabundancia de la voluntad de poder. El Sísifo feliz del final de El mito de Sísifo da testimonio de la época en que Camus creía, como Nietzsche, que el “sí” al mundo constantemente reafirmado era la solución adecuada para superar el nihilismo. Sin embargo, Camus descubre que este mundo debe ser corregido. «El hombre rebelde comienza por la constatación de que el absurdo apenas nos ayuda y que él es contradictorio con respecto al asesinato. La solución de El mito de Sísifo al problema del nihilismo definitivamente [...] no fue la correcta» [...] si el mundo tiene un sentido, ese sentido es el mismo ser humano, y es el ser humano quien le da sentido en su capacidad de darle su unidad desde su rebeldía, esto es: al decir «sí» o al decir «no». Con la afirmación de la eterna vivacidad de la naturaleza, Nietzsche rechaza toda trascendencia y acaba por deificar el mundo (García Peñaranda, 2023, p. 50).

Otro autor que sirve de apoyo para pensar la relación de las nociones de estos dos filósofos es Wolfgang Gil Lugo, quien, en su artículo “Camus contra el nihilismo de Nietzsche” (2020), ahonda en el nihilismo exponiendo que los supremos valores se han devaluado debido a su incoherencia e inutilidad.

La consecuencia es que han dejado la realidad carente de sentido. Las preguntas que antes se habían respondido desde la perspectiva de un ser supremo, ahora ya no tienen respuesta. El resultado es que estamos sin brújula en el tormentoso océano de la existencia. De todas formas, nos expresa que Nietzsche no quiere quedarse sólo en el momento negativo, sino que anuncia una *buena nueva*: «¿Será acaso posible que este viejo santo no haya oído todavía decir en su bosque que Dios ha muerto? [...] Voy a enseñaros el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo? [...] El superhombre es el sentido de la tierra [...] Os conjuro, hermanos míos, a que seáis fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de ultraterrenas esperanzas. Conscientes o inconscientes, son unos envenenadores» (Gil Lugo, 2020, párr. 9-10)

Asimismo, Gil Lugo aclara que el nihilismo nos lleva a la posibilidad de una forma superior de humanidad, la cual será capaz de aceptar el absurdo con júbilo. Seguidamente, hace foco en que Camus resume la filosofía de Nietzsche. La negación de la verdad y de los valores da lugar al derecho del más fuerte. De esta forma, se revela el supuesto implícito en Nietzsche: la afirmación del asesinato.

Así, el nihilismo absoluto, el que acepta la legitimación del suicidio, va a parar más fácilmente todavía al asesinato lógico. Si nuestro tiempo admite con facilidad que el asesinato tiene sus justificaciones, es a causa de esa indiferencia por la vida que caracteriza al nihilismo (Camus, 1978, p. 12).

El acto de asesinar implica la negación del valor intrínseco de la vida humana. Camus argumenta que esta negación puede manifestarse de dos maneras. En primer lugar, a nivel individual, la aceptación del absurdo existencial puede conducir a la pérdida del significado de la propia vida, lo que podría culminar en el suicidio. Wolfgang plantea que esta

indiferencia hacia la vida se extiende desde la propia existencia hacia la de los demás, configurando lo que denomina “asesinato lógico”.

Por su parte, Zárate (1998) centra su análisis en la noción de rebeldía metafísica: “La rebeldía mítica afirma un valor, la dignidad común a todos, y reivindica la belleza. Crear es en buena parte rechazar y fundir, ofrecer lo disperso unificado” (p. 7). Asimismo, detalla que la rebeldía es realista y efectiva al modificar la realidad y completar al hombre “en Camus sus personajes son lúcidos, míticos, trágicos, rebeldes, no exentos también de cierta valoración de lo justo, están insertos en el vivir para la muerte heideggeriano” (Zárate, 1998 p. 9).

También coincide con García (2024) al decir que la rebeldía de Nietzsche parte de “Dios ha muerto”, como el hecho que revuelve contra todo, y es ahí donde “el hombre se hace responsable de cuanto vive” (Zárate, 1998, p. 10). Asume que el discurso de Nietzsche es el de creación, ser creador a su vez significa poseer respeto y pasión de lo que uno mismo es. Afirmar la tierra, asumir el sufrimiento y aceptar todo, incluso con su contradicción, es reinar sobre todo. Zárate finaliza, analizando las nociones de rebeldía de estos dos filósofos:

Parten, pues, Nietzsche y Camus de unos mismos presupuestos. Pero la rebeldía de Nietzsche es interior, late hasta un estallido: exalta la Vida hasta la infinitud. Es una rebeldía por la máxima liberación, por un superhombre. La de Camus, sin embargo, se inserta en una humanista visión del mundo, danza al compás de lo social, se vuelca hacia un exterior concreto, mueve a un disfrute de lo juicioso. Su rechazo de los absolutos no encumbra al hombre sino que le hace consciente de su limitación. Una rebeldía tal, inscrita en lo microcósmico, para muchos, no pasará de constituirse en formulario para estar en el mundo (Zárate, 1998, p. 12).

Asimismo Conill nos muestra una similitud entre estos dos filósofos:

Creo que existe un cierto parecido entre Camus y Nietzsche, en su actitud de «Anticristo y antinihilista», «vencedor de Dios y de la nada» (Nietzsche, 1999d: 336). Cuando nos desembaracemos de la idea de Dios, no quedará

más fundamento que la vida humana, por tanto, de lo que se trata es de dar sentido a la vida que es una tragedia, porque el problema del mal y del sufrimiento de los inocentes parece irresoluble, de ahí que no haya más remedio que intentar construir un mundo de justicia y apropiarnos de nuestro destino (Conill 2022,11)

En este punto cabe introducir la noción de *Dasein* que presenta Heidegger en *El ser y el tiempo*. El carácter del *Dasein* se centra en la preocupación de su propia existencia; no puede desligarse ya que está condenado a asumir y hacerse responsable de su ser. Es por esto por lo que Heidegger dice que la “esencia” del *Dasein* consiste en tener que ser. Lo que produce que el comportamiento del *Dasein* en el mundo sea llevar un sentido de pertenencia ineludible.

Se puede relacionar al *Dasein* con el *Übermensch* nietzscheano en tanto que el primero, tal como refiere Heidegger, “puede ganarse a sí mismo” (Heidegger, 2013, p. 30). Es decir, que puede asumir responsablemente su ser, su propia mismidad y existe bajo el dominio de uno. De esta manera, se plantea que el *Übermensch* es aquel hombre que también se hace cargo de sí mismo, teniendo pleno dominio. Según Nietzsche, el estado ideal del hombre implicaría ser capaz de superar sus debilidades y dificultades, además de ser apto para crear sus propios valores.

Por su parte, Constante (2021) afirma: “No hay duda que el hombre tiene que trascenderse a sí mismo, superando lo que ha sido hasta ahora, la superación del hombre anterior es el superhombre” (p. 10). Y luego reflexiona sobre Heidegger, quien se pregunta si el verdadero nihilismo no será el pensar en términos de valor.

La metafísica de la voluntad de poder pretendía ser la superación del nihilismo, y lo es en tanto se conciba al nihilismo como desvalorización de los valores precedentes y a la voluntad de poder como un nuevo principio de valoración. No lo es, en cambio, si por nihilismo se entiende la ausencia del ser.

Para Heidegger, la humanización actúa en el interior de la voluntad de poder como pensamiento del cuerpo; como también el superhombre no es más que una repetición del hombre, como en el eterno retorno de lo mismo se limita a repetir el tiempo del hombre. A

través de todos estos términos, Nietzsche proyecta, sin duda, su intención más allá de una simple humanización; pero estos términos pretenden lo contrario de lo que expresan: “Nietzsche, en virtud de su voluntad de deshumanizar la interpretación del mundo, se ve arrastrado a querer justamente la más alta humanización” (Constante, 2001, p. 23). Esta forma de humanismo —a la que tanto Heidegger como Nietzsche tratan de superar— queda envuelta por el afán de superar el nihilismo, pero este es destino del ser y rasgo de su historia:

La metafísica de Nietzsche no se limita únicamente a interpretar el ser a partir del ente en la orientación impuesta por la voluntad de poder, concebida como un valor, sino que llega incluso a interpretar pensar esta voluntad como principio de una nueva institución de valores. En este sentido se le revela también como aquello que hace posible la superación del nihilismo. Y es entonces justamente cuando el hundimiento absoluto de la metafísica en la inautenticidad del nihilismo es evidenciado por la voluntad misma de trascenderlo. De tal modo ocurre esto, que el hundimiento disimula su propia esencia, y así, bajo la forma de una reducción, no hace otra cosa que trasponer el nihilismo al plano del eficaz desencadenamiento de su in-esencia (Unwesen) (Heidegger, 2013, p. 48).

Se puede decir que lo que Heidegger pretende es trascender el nihilismo por medio de una superación de la metafísica. “Heidegger piensa necesariamente dentro del ámbito de la metafísica y como metafísico. Por ello, la superación de la metafísica debe ser entendida como el reconocimiento de su dignidad irremplazable” (Constante, 2001, p. 18).

Carmen Segura, en su artículo referido a Heidegger, expone:

El punto de partida para Heidegger no podía ser otro que la vida fáctica porque, de entre los entes, solo el «ser-ahí» es ontológico: el «ser-ahí» no es un «qué», un «algo cósmico», sino que es el único que está determinado, en su facticidad, por la existencia, guardando así relación al ser; por eso únicamente él puede formular la pregunta por el sentido del ser, pues solo él es. Así, la propia comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del «ser-ahí» [...] Con la estructura «ser-en-el-mundo», Heidegger quiere

significar que no hay un «yo» separado del mundo, que el hombre es primordialmente un «ser-con-otros» y que aquello con lo que el humano *Dasein* se encuentra y entre lo que se mueve no es algo «objetivo», abstracto, sino algo que está, significativamente, en función de algo; algo que es entendido e interpretado siempre como un «útil» en un contexto práctico de significatividad. Así, lo que se advierte es que una cosa remite a otra siempre, alcanzando de ese modo su significación cada una de ellas. Y entonces es cuando el mundo puede ser entendido como el ámbito de un acontecer de sentido. [...] Heidegger entiende que sólo si el «ser-ahí» asume este ser suyo de «arrojado en un proyecto existencial», logrará una articulación de significatividad. Y que, por otra parte, solo el ente que llega a la comprensión y es en la verdad; tiene sentido. Sin embargo, el «ser-ahí» se encuentra, para Heidegger, en permanente peligro de sucumbir a «lo mundano» (un concepto que en la terminología de Heidegger carece de toda connotación religiosa o moral). Sucumbir a lo mundano es sucumbir a la existencia inauténtica que es fundamentalmente entenderse a sí mismo y al ser en general simplemente como un ente. Si esto sucede, el «ser-ahí» no «vive», sino que «es vivido»; queda subyugado por la tiranía del *man*, del «se» (los «se dice», «se habla», «se comenta», «se hace»), y se hunde en la inautenticidad. No obstante, la misma posibilidad de una existencia inauténtica pone de relieve la posibilidad de una auténtica (Segura, 1997, párrs. 7-12).

La rebeldía metafísica de la naturaleza humana ineluctable. Emma Bovary- Jean Valjean: La lucha del hombre frente al sinsentido de la vida

El hombre absurdo camusiano se refleja en Emma Bovary y en Jean Valjean al constatar conscientemente sus propios límites, definiendo ese divorcio del espíritu que desea y el mundo que decepciona. En este sentido, cabe fundamentar esta afirmación desde Jean Luc Nancy cuando se interroga:

¿Podemos pensar en la esencial falta de realización [inaccesibilidad] del sentido [sens], de nuestro propio sentido? ¿Y pensarlo de otra manera que en

términos negativos –por lo tanto, de otra manera que como una falta [inaccesibilidad]? ¿Aprender a morir sin lamentarlo? ¿O transfigurar nuestro lamento, como parecen haberlo hecho tantas culturas? (Nancy en Boelderl, 2021, p. 1).

A su vez, Vargas Llosa se pregunta acerca de la razón de ser de la ficción en la vida del hombre. Y responde con una profunda reflexión:

La buena ficción no es para confirmar que el mundo está bien. Las ficciones existen para mostrarnos cómo puede ser la realidad y, por tanto, lo que dejan siempre es un cierto malestar que, en el espíritu de los lectores, puede ser subversivo y potenciador del dinamismo creativo. Y nada hay más valioso que la creatividad humana. Sobre todo si ésta queda aguijoneada con la ponzoña de la insatisfacción. De la insatisfacción producida por la lectura de una buena ficción nace la necesidad para desear un mundo, no perfecto, como lo es el de la literatura, sino diferente. Un mundo más justo, más racional, más bello que aquél en el que vivimos todos los días. Lo imposible, por eso, no es del todo improbable (Vargas Llosa, 2004, p. 89).

Al analizar el personaje de Jean Valjean, explica que “no se trata de un personaje promedio, sino reconocible en las formas más extremas de lo humano, en el arquetipo de lo santo y lo justo, que resalta de entre el conjunto de seres mediocres e incompletos” (Vargas Llosa, 2004, p. 80). También realiza un análisis sobre Madame Bovary en su ensayo *La orgia perpetua*, resaltando la rebeldía de Emma:

La rebeldía, en el caso de Emma, no tiene el semblante épico que en el de los héroes viriles de la novela decimonónica, pero no es menos heroica. Se trata de una rebeldía individual y, en apariencia, egoísta: ella violenta los códigos del medio azuzada por problemas estrictamente suyos, no en nombre de la humanidad, de cierta ética o ideología. Es porque su fantasía y su cuerpo, sus sueños y sus apetitos, se sienten aherrojados por la sociedad, que Emma sufre, es adúltera, miente, roba, y, finalmente, se suicida (Vargas Llosa, 2004, p. 6).

Se plantean en este trabajo a Jean Valjean y Emma Bovary como símbolos camusianos del hombre absurdo por ser personajes que marcaron sus límites a través de esa rebeldía ante la sociedad y decidieron ir más allá del sinsentido en que se encontraban para trascender.

Las ambiciones por las que Emma peca y muere son aquellas que la religión y la moral occidentales han combatido más bárbaramente a lo largo de la historia. Emma quiere gozar, no se resigna a reprimir en sí esa profunda exigencia sensual que Charles no puede satisfacer porque ni sabe que existe, y quiere, además, rodear su vida de elementos superfluos y gratos, la elegancia, el refinamiento, materializar en objetos el apetito de belleza que han hecho brotar en ella su imaginación, su sensibilidad y sus lecturas. Emma quiere conocer otros mundos, otras gentes, no acepta que su vida transcurra hasta el fin dentro del horizonte obtuso de Yonville, y quiere, también, que su existencia sea diversa y exaltante (Vargas Llosa, 2004, p. 6).

No obstante, estos personajes sienten y viven el absurdo de maneras diferentes. Jean busca una salida enfrentando al mundo, entrando “el movimiento irresistible mediante el cual el absurdo se supera a sí mismo” (Camus, 1951, p. 417). Dando lugar a la rebelión que se fundamenta en el valor de la vida misma. Lo que lo llevó a la búsqueda de la belleza del mundo, a encontrar una esencia, y que, a pesar de ser un hombre trágico, aceptó su condición desgarrada, haciendo de sus propios límites la ocasión de plenitud manifestada en la rebeldía.

Esta rebeldía muestra algo constante en la naturaleza humana: la capacidad de superar los extremos. Jean, a pesar de haber experimentado la desmesura y la injusticia, aspira a transformar la realidad a través de su conducta moral, buscando construir una civilización más justa. Mientras que Emma corre al suicidio porque cae en el nihilismo absoluto, desde la angustia existencial, la sensación de absurdo se impregna en el personaje de Emma Bovary, “ella no representa un amor, sino una oportunidad de vida, todo lo que no es exilio, todo lo que es aceptación de la vida y nunca una oportunidad de vida tuvo un rostro tan conmovedor”. (Camus, 2014, p. 158). Aquel símbolo de humanidad perdida, fiel consecuencia del castigo por vivir apasionadamente, por sentir esas ansias de querer ser

algo más en la vida, “quería ser feliz; tenía derecho a serlo. No había merecido aquello” (Camus, 2014, p. 70). Empapada en la desolación y la soledad, en palabras de Camus:

Lo que causa exaltación: la terrible soledad. La gran ciudad, como remedio a la vida de la sociedad [...] aquí el cuerpo carece ya de prestigio. No queda sino el alma, el alma con todos sus desbordes, sus embriagueces, sus intemperancias de emoción llorona y el resto. Pero el alma también con su única soledad (Camus, 2014, p. 161).

Emma no se encontraba a sí misma en una vida de provinciana, un matrimonio rutinario y sin poder emerger hacia algún futuro posible en una sociedad sofocada de vulgaridad burguesa:

En la ciudad, con el ruido de las calles, el murmullo de los teatros y las luces del baile, llevaban unas vidas en las que el corazón se dilata y se despiertan los sentidos. Pero su vida era fría como un desván cuya ventana da al norte, y el aburrimiento, araña silenciosa, tejía su tela en la sombra en todos los rincones de su corazón (Flaubert, 2017, p. 207).

Es lo que llevó a Emma a despertar por medio de la fatalidad, liberando su verdadero ser, con esa pasión desenfadada por vivir una historia que jamás podría ser contada y que solo conocía a través de la literatura que consumía y la devoraba por dentro. “ Emma trataba de saber lo que significaban justamente en la vida las palabras felicidad, pasión, embriaguez, que tan hermosas le habían parecido en los libros” (Flaubert, 2017, p. 210). No pudo resistirse y ese es el precio que pagó por simplemente sentir el goce de la vida:

Las paredes temblaban, el techo la aplastaba, y volvió a recorrer la larga avenida, tropezando con los montones de hojas muertas que el viento dispersaba [...] sin aliento, a punto de derrumbarse, se detuvo; y, mirando atrás, vio una vez más el impasible palacio, con el parque, los jardines, los tres patios y todas las ventanas de la fachada. [...] Estaba sumida en un completo estupor, y sin más conciencia de sí misma que el latir de sus arterias, que le parecía oír como una ensordecedora música que llenara los campos (Flaubert, 2017, p. 286).

Camus explicaba que estamos condenados a vivir, cargamos el peso de la existencia día a día. Al ser parte de la finitud del tiempo, no podemos fingir no haber aprendido nada, por lo que cuando llegamos a ese grado de conciencia de sí mismos, o hacemos bodas con el mundo. “Húmedo el rostro de sudor pero fresco el cuerpo bajo la ligera tela que nos viste, exhibimos todo el feliz cansancio de un día de bodas con el mundo” (Camus, 2017, p. 3). O silenciemos ese mundo a través de la separación entre lo que una vez fuimos y lo que algún día quisimos llegar a ser: “esparcido en las cuatro esquinas del mundo, olvidadizo, de mí mismo olvidado, soy ese viento [...] Y jamás sentí más hondamente, a la vez mi desasimiento de mí mismo y mi presencia en el mundo” (Camus, 2017, p. 5). No se puede, llanamente, pretender vivir sumergidos en la ignorancia, como tampoco situarse en un estado de sinsentido absoluto para escapar de la realidad latente, eso sería el descenso sin retorno al nihilismo. En palabras de Nietzsche, y volviendo a la noción de *voluntad de poder* como analogía de naturaleza humana ineluctable reflejada en Emma:

La vida misma es para mi instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad-que son los valores de decadencia, valores nihilistas los que, con los nombre más santos, ejercen el dominio. (Nietzsche, 2011, p. 30).

Entonces, la *voluntad de poder* tiene el propósito fundamental de restaurar una visión del mundo humano, de acuerdo con una valoración de la propia naturaleza humana, que se antepone a los valores tradicionales. Así como lo hizo Emma, desafiando con su muerte a la sociedad burguesa que apresaba su ser. Porque no encontrar sentido es lo que produce una existencia verdaderamente miserable:

Un gran estremecimiento le sacudía los hombros, y se iba poniendo más pálida que la sábana donde se hundían sus dedos crispados. El pulso, desigual, era ya casi imperceptible. [...] Ella pensaba que ya había terminado con todas las traiciones, las bajezas, y todas aquellas formas de concupiscencia que la torturaban. Ahora no odiaba a nadie, en su pensamiento se abatía una confusión de crepúsculo, y de todos los ruidos de

la tierra no oía más que el intermitente lamento de aquel pobre corazón, un lamento dulce e indistinto, como el último eco de una sinfonía que se aleja (Flaubert, 2017, p. 129).

De esta manera, el personaje de Emma se desdobra en una mujer heroína realista que se enfrenta al fluir de la conciencia, en contraposición con aquella Emma, heroína puramente romántica, en la cual se refleja la ruptura ante la fatalidad en esa lucha maniquea en que se debate su ser. Esta situación denominada “Bovarismo” es lo que se define como un estado de frustración que enfrenta el ser humano al verse imposibilitado para restaurar y/o conciliar su estado pasional con la cruda realidad, planteando dos ejes: lo real y lo imaginario, lo que la lleva al destino trágico.

Esa realidad se interpreta por lo concreto de su existencia: la frustración, la consumición del ser, la urgencia por lo material, el arrebato desesperado por vivenciar. Mientras que lo imaginario sucede en la idealización de la pasión, la transfiguración del placer en el amor. Lo que la mueve es la pasión, la voluntad de hacer suya la vida de las heroínas de la literatura que consumía:

En aquel tiempo tuvo el culto de María Estuardo y veneraciones entusiastas por mujeres ilustres o infortunadas. Juana de Arco, Eloísa, Inés Sorel, la bella Ferronniere y Clemencia Isaura se destacaban para ella como cometas en la tenebrosa inmensidad de la historia (Vargas Llosa, 2011, p. 12).

Madame Bovary nos envuelve en ese lirismo nostálgico, es ver reflejada en cada página esas ansias de libertad, de rebeldía plena, que desgarran a la protagonista hasta llevarla a una muerte fatídica, digna de una heroína trágica. Marca, de esta forma, la muerte del ser humano, de lo que pudo ser y no fue, y sobre todo devela el fin de una época, de un contexto social y de una sociedad burguesa del siglo XIX.

Emma quiso estar en contacto con las telas más costosas, los mejores carruajes, los más sensuales atuendos y, en fin, con las cosas más innecesarias pero presuntuosas que pudieran encontrarse. Acostumbrada a las solemnidades, Emma Bovary no tendrá fuerzas para afrontar el estallido de la realidad. Y, por eso, después de que agota todas las posibilidades habidas y por haber, tendrá que aceptar su tragedia: un derrumbe en todos los sentidos:

económico y sentimental. Emma Bovary es una de las primeras víctimas de la fatalidad burguesa. En palabras de Mario Vargas Llosa, “Madame Bovary removi6 estratos tan hondos de mi ser, que me dio que otras historias no pudieron darme” (Vargas Llosa, 2011, p. 10).

Por su parte, el historiador de arte, Arnold Hauser, describe lo que le sucede al artista que abraza el romanticismo:

Nostalgia y dolor por lo lejano son los sentimientos por los que los románticos son desgarrados en todas direcciones. Echan de menos la cercanía y sufren por su aislamiento de los hombres, pero al mismo tiempo los evitan y buscan con diligencia la lejanía y el desconsuelo. Sufren por su extrañamiento del mundo, pero captan y quieren este extrañamiento. La idea de que nosotros y nuestra cultura estamos en un eterno fluir y en una lucha interminable, la idea de que nuestra vida, espiritual es un proceso y tiene un carácter vital transitorio, es un descubrimiento del Romanticismo y representa su contribución más importante a la filosofía, del presente. (Hauser, 2014, p. 6).

Cabe mencionar la importancia de esta cita, ya que la línea estética-literaria romántica que se plasma en Madame Bovary contribuye a la filosofía, por presentar el sentir del ser humano, la problemática de la existencia en el devenir en que se encontraba el personaje de Emma. Como así también, las creencias de una sociedad francesa que despoja al ser humano de toda posibilidad. La literatura como discurso meta-teórico se relaciona con la filosofía:

El escritor no puede crear algo muy distinto de lo que acontece en su tiempo porque jamás puede desligarse totalmente de la perspectiva dominante de su época. Sartre insistió en el compromiso del escritor [...] su época está hecha para él, él está hecho para ella. «Cada época —continúa diciendo— descubre un aspecto de la condición humana [...] el hombre decide de sí mismo frente a los demás, al amor, a la muerte, al mundo» (Roco Godoy, 1995, p. 34).

Por su parte, Rosa agrega:

El estudio de la Literatura se consagra a los objetos y categorías generados por un metalenguaje (el de la crítica, estudios literarios, etcétera): Allí donde la palabra del deseo se hace oír, adviene la significación de la obra (Rosa, 1987, p. 6).

Asimismo, Vattimo Gianni explica el sentido de la obra de arte refiriéndose también al valor de la poesía:

La obra no se puede experimentar como una cosa puesta en el mundo, sino que pretende ser ella misma una nueva perspectiva global del mundo; o bien, una representación verdadera y propia del tipo profético y utópico de un mundo alternativo en el cual el orden existente es revelado en su injusticia e inautenticidad o también como la representación de diferentes posibilidades de existencia, que sin pretender valer como telos utópicos o como criterio de juicio sobre lo existente, obren empero para hacerlo más fluido al suspender su carácter exclusivo y contundente. En todas estas- y otras-variaciones posibles, el carácter inaugural de la poesía y el arte es concebido siempre a la luz del hecho de «fundar», es decir, de presentar posibles mundos históricos alternativos del mundo existente (Vattimo, 1986, p. 62).

La literatura entonces es la expresión de una vida y, esta vida, es de una persona, un personaje o ente de ficción: en el fondo del abismo del que cae Emma, es el mismo fondo en el que cae y permanece durante décadas el personaje de Jean Valjean. Experimentan, a su modo, la náusea, expresada en esa sensación de incertidumbre, de injusticia, de falta de un motivo o de un fin en la vida misma. Invita a que se interroguen el para qué vivir, los hace peligrar en cada ilusión alguna vez pensada. Caminar en una cuerda floja al descubrir que no hay una máxima universal que les diga cuál es el sentido de la vida *vayan y consíganlo*, o algo o alguien que los salve de la miseria, trayendo las certezas que tanto buscaban.

El sentido es el hombre en sí, sus acciones, el modo en que elige vivir cada instante de su existencia y, es este el punto en el que el hombre, con su inseguridad y temores, falla una y otra vez, debido a que se da cuenta de que forma parte de una sociedad que lo trata como un

juguete rabioso, como un desecho del cual se despoja. ¿Qué sucede con aquel hombre despojado que no halla consuelo ni justicia en su existencia efímera?

Hace falta preguntarse qué es lo que lleva al hombre a perder la fe en la humanidad, a caer hasta lo más profundo, olvidándose de lo que alguna vez fue. ¿O hasta qué punto la sociedad te convierte en un residuo más? Si tomamos el personaje de Jean Valjean, podemos ver el cuestionamiento existencial ¿puede la naturaleza humana transformarse así completamente?:

¿Puede el destino modificar el alma completamente y hacerla mala porque es malo el destino? ¿no hay en toda alma humana, no había en el alma de Jean Valjean en particular, una primera chispa, un elemento divino, incorruptible en este mundo, inmortal en el otro, que el bien puede desarrollar, encender, purificar, hacer brillar esplendorosamente, y que el mal no puede nunca apagar del todo? (Víctor Hugo, 2018, p. 18).

La separación entre el hombre y el mundo es visible en Jean, cuando la injusticia se vuelve absoluta, privándolo de su libertad durante casi dos décadas; abriendo en él una grieta entre su ser y el mundo. Sin embargo, en este personaje reside una naturaleza humana ineluctable, en la dicotomía entre el bien y el mal, la necesidad de subsistir a la necesidad de rebelarse. Logra hacer bodas con el mundo, una vez que acepta el sinsentido y toma conciencia de su miserable existencia para decidir ir más allá y enfrentar la vida, lo que Camus llama el primer grito del absurdo al reconocerse en esa situación y seguir adelante. Jean Valjean vivió en las tinieblas arrojado a un precipicio en donde no parecería haber ni un indicio de humanidad:

Los réprobos de la ley, almas caídas en el fondo del infortunio, desgraciados perdidos en lo más inferior de los limbos donde nadie dirige una mirada, sienten gravitar sobre su cabeza todo el peso de la sociedad humana [...] a través de las percepciones defectuosas de una naturaleza incompleta y de una inteligencia oprimida, conocía confusamente que había algo monstruoso sobre él (Víctor Hugo, 2018, p. 87).

Aquel hombre en abrupta fragilidad al que le habían arrebatado hasta el último suspiro y, aun así, supero la sensación de absurdo, porque no se quedó en el vacío existencial, sino que luchó con todas sus fuerzas ante la realidad devastadora «¿Qué tengo que hacer en la tierra? La elección es mía: padecer o gozar [...] mi elección está hecha vivid, pues, sobretodo ¡vivid!» (Víctor Hugo, 2018, p. 31).

Ante cada golpe que nos viene a demostrar esa rebeldía que nace de las peores amarguras y canalladas, es cuando surge en él la naturaleza humana ineluctable. “¿Dónde se puede captar la esencia sino al nivel de la existencia y el devenir?” (Camus, 1978, p. 274), en las ansias por vivir, la rebeldía de afrontar la vida. Nos cansamos de oír, leer o comentar sobre aquellas historias, anécdotas o películas donde nos muestran a un superhéroe que viene a salvar el mundo con sus poderes, una capa o un artefacto, que en un abrir y cerrar de ojos modifica el rumbo de la historia. Sin embargo, en la realidad, el héroe es el hombre, llana y absolutamente, con defectos y virtudes, lo que refleja que cualquiera puede ser un héroe, incluso un hombre que hace algo tan simple como sostener la mano a alguien para hacerle saber que la vida sigue.

Aguirre Martínez (2012) explica que las acciones de Valjean marcan una naturaleza tan sublime al observar al individuo sometándose a sí mismo, con el fin de erigirse en un yo superior. Por ende, el carácter heroico es lo que implica la preexistencia de una voluntad permanente en busca de enfrentarse a sí mismo “Valjean se verá obligado a destruir sus estructuras vitales sin conservar de ellas más que lo imprescindible de cara a proseguir su recorrido existencial” (Aguirre Martínez, 2012, p. 9), por lo que la imposibilidad de observar un sentido palpable o fin definido conlleva al deseo permanente de superación y trascendencia. “La figura de Valjean se presentará como individualidad lograda, responsable de sus acciones y, por lo tanto, forjadora en la medida de lo posible de su propio destino” (Aguirre Martínez, 2012, p. 13).

Por su parte, Herrero (1989) sostiene que “Jean Valjean, no siendo ninguna persona en particular, fue todo el mundo y él solo, todo un mundo” (p. 10), detalla asimismo que Jean Valjean es la figura ejemplar del hombre que se hunde y sostiene para sí toda la carga de la desgracia social. Víctor Hugo, en esta obra, desentraña la miseria humana, el infierno más

allá de la condición de miserable, donde podemos cuestionarnos: ¿es la propia acción humana la maldad que el hombre lleva dentro? ¿Es la contingencia la que desencadena la degradación del hombre?

Desde la filosofía de Heidegger, se puede distinguir la *ferocidad* que conduce a la maldad pura, que no pertenece al campo de las acciones subjetivas ni de la cualidad de actos humanos, sino a la maldad ontológica. Lo feroz perteneciente a la animalidad del hombre, el debilitamiento del espíritu:

Se trata de la presión de lo que llamamos demoniaco (en el sentido de maldad destructora). Hay varios signos de la advenida de lo demoniaco y también del creciente desconcierto e inseguridad de Europa frente a aquél y en sí mismo. Uno de estos signos es el debilitamiento del espíritu en el sentido de su interpretación errónea, un acontecer en el que nos hallamos inmersos plenamente aun hoy en día (Heidegger, 1999, p. 50)

Heidegger vincula el devenir del mal con la posibilidad ambigua del espíritu que se abre a la posibilidad de ternura como a la de destrucción. Caracteriza la destrucción como el desenfreno desmedido del espíritu, por lo que la maldad es el desenfreno del espíritu:

La maldad es siempre maldad de un espíritu. La maldad y su malicia no son lo sensible, lo material. Como tampoco es algo de simple naturaleza inmaterial (geistig). La maldad es espiritual en cuanto es sublevación llameante y ennegrecida de lo aberrante, aquello que empuja todo a lo disperso de la perversidad y que amenaza abrasar el recogido florecer de la ternura (Heidegger, 1990, p. 56).

Al respecto, Sartre propone, en *El ser y la nada*, la moral como la posibilidad para descubrir en el comportamiento humano, la consistencia del ser-en-sí, para luego comprender que las elecciones dependen del hombre y que él crea los valores existentes:

Para que una conciencia pueda imaginar, es necesario que escape al mundo por su misma naturaleza [...] en una palabra: que sea libre [...] para poder imaginar, basta que la conciencia pueda ir más allá de lo real constituyéndolo como mundo, en la medida que la conversión en nada de lo

real está siempre implicada por su constitución en el mundo (Sartre, 1954, p. 40).

A su vez, plantea la noción de *mala fe*, que es lo que convierte al hombre en un ser inauténtico, es *ser para no ser* evitando de manera intencionada llegar a ser algo más de lo que se es. La mala fe produce que el hombre, siendo consciente de la angustia, se proyecte huir de ella, evitando el contacto real con el mundo. La mala fe también se muestra en la elección: cuando elegimos no elegir, cuando renunciamos a tomar una decisión, o nos excusamos indicando que no podemos menos de hacer lo que hacemos, nuestra conducta es de mala fe. Por lo que Sartre demanda que el hombre abandone su debilidad y, supere su situación para alcanzar la existencia auténtica, no huir de su libertad y se instale en la facticidad. Por consiguiente, la libertad debe darse en una situación determinada.

La nada no es ajena a la realidad del hombre, al contrario, es la consecuencia propia de su libertad, porque es él quien da lugar a su capacidad de tomar decisiones. Entender esa libertad significa aceptar la nada y aceptar el sinsentido: una nada que estructura al ser. En palabras de González Bobadilla:

En sentido antropológico, Sartre propone una descripción del individuo en su obra *El ser y la nada*, en la que se percibe sin valores y lleno de odio para con la sociedad y solo en lo revolucionario descubre su camino hacia lo auténtico como única manera de romper su condición marginal (González Bobadilla, 2015, p. 5).

A su vez, Riu comenta:

Sartre tiende a concebir al revolucionario desde los supuestos existenciales y ontológicos de su ética. Se trata de un hombre que rechaza los valores establecidos y postula como único valor el puro esfuerzo ininterrumpido sin termino, pues el no verá el resultado [...] de su lucha transformándola por un orden mejor [...] el revolucionario lucha por un orden mejor y unos nuevos valores, pero al mismo tiempo, teme una vuelta a cualquier tipo de valor; lo que significa, en el fondo, que su único valor debería ser el constante traspaso de la situación dada, la acción de superar cualquier forma de

estatismo social, el *perpetuum mobile* de una revolución permanente (Riu, 1997, p. 5).

Por lo que se hace plausible plantear que Sartre propone al hombre como creador de su propio mundo, en el momento en que se rebela contra la autoridad y acepta la consecuencia de su acción desde la responsabilidad individual, al perder el respaldo de la sociedad o de las normas tradicionales.

En este sentido, planteamos la vinculación entre la noción de *mala fe* sartreana con la noción de *inautenticidad* de Heidegger y, a la vez, con el absurdo camusiano. Ya que estas tres concepciones mantienen la postura del hombre en la fragilidad de su existencia, y en el devenir del sinsentido. El hombre que se evade y decide no accionar, está evidenciando una existencia inauténtica y absurda: no es capaz de sobrepasar los límites, enfrentarse con el abismo que hay en nosotros y superarlo.

A la vez, es posible situar la libertad sartreana y la rebeldía camusiana como impulsoras de autenticidad del ser humano que producen una moral en la que, aun bajo la existencia miserable, en donde el nihilismo impregna al ser y las certezas se derrumben, no se puede justificar la maldad, ni la ferocidad, ni la nada misma. En palabras de Jiménez (1990), la obra de Albert Camus exige al hombre ser más que su condición. Esto y no otra cosa es lo que expresa una de sus más bellas confesiones:

Sigo creyendo que este mundo no tiene sentido superior. Pero sé que algo en él tiene sentido y ese algo es el hombre: porque es el único ser que exige el tenerlo. Este mundo tiene por lo menos la verdad del hombre. Y nuestra tarea es darle sus razones contra el destino mismo (Camus en Jiménez, 1990, p. 117).

En este punto es esencial volver a Jean Valjean como la figura del hombre que vive una existencia auténtica a pesar de la maldad y miseria humanas. Personifica la tragedia de lo irreparable, no hay compensación justa ni material que pueda remediar el padecimiento. Fuera y dentro del hombre está lo otro, la alteridad del mundo como furia de lo bestial. Se presenta lo inexorable y lo absurdo frente al desenfreno, la caída del espíritu.

La tragedia en que se encuentra Jean nos hace saber qué hay en el hecho mismo de la existencia humana: provocación y paradoja. En donde los propósitos humanos van a contrapelo de la fuerza destructiva, donde no hay respuestas, ya que si las hubiera no estaríamos en presencia del sufrimiento. Por lo que veremos cómo Jean Valjean logra trascender mediante la rebeldía y despierta del eterno presente miserable, para poder hacer bodas con el mundo, como diría Camus, y ser hacedor de su propio destino, transformándose, como examinaremos más adelante, en el *Übermensch* nietzscheano, porque es el hombre que tuvo la capacidad de superar su potencial, sobreponerse a lo establecido en la sociedad, con su voluntad de poder.

El despertar del eterno presente: Jean Valjean

El despertar del eterno retorno se vuelve necesario debido a que en una existencia inauténtica, despojado de su mismidad y puesto en el abismo de la existencia, lo que queda es caer en el absurdo del nihilismo o tomar conciencia de la finitud y rebelarse. En palabras de Aguirre Martínez, “la realidad se tornará en estos momentos en pesadilla cíclica de la cual únicamente resultara posible evadirse anestesiando la voluntad individual o bien echando por tierra todo orden de valores hasta entonces erigido” (Aguirre Martínez, 2012, p. 10).

La fuerza de Jean Valjean es el resultado del despertar del eterno presente, de aquellos años que le fueron arrebatados, de la miseria de la sociedad y del símbolo de una generación entera encolerizada por la injusticia del mundo, del Estado, de la ley :

Se preguntó si la sociedad humana podía tener el derecho de hacer sufrir igualmente a sus miembros [...] y de apoderarse para siempre de un hombre entre una falta y un exceso; falta de trabajo, exceso de castigo [...] juzgó a la sociedad y la condenó, la condenó en su odio (Víctor Hugo, 2018, p. 83).

Los Miserables expone la crónica de todas las transformaciones de Francia en la primera mitad del XIX, con una historia que refleja la realidad tal como se vivía. Víctor Hugo realiza críticas a la sociedad que conformaba: “Y si el hombre necesita pan y justicia, y si hay que hacer todo lo posible para satisfacer esa necesidad, también necesita la belleza pura que es el pan de su corazón. El resto no cuenta” (Camus, 2014, p. 342).

Se plasma, como prueba atemporal, la fuerza de la naturaleza humana en el personaje de Jean Valjean, quien sobrevive en la cárcel durante diecinueve años por haber robado un pedazo de pan. En palabras de Víctor Hugo, “durante ese tiempo aprendió a odiar al hombre como culpable de su destino [...] Él no se siente en deuda, sino que es Francia quien está en deuda con él” (Víctor Hugo, 2018, p. 91).

Carcomido por la desgracia y crueldad, tras varios intentos de fuga al salir de prisión, sigue con un destino que se empeña en llevarlo al descenso hacia la nada misma: fue condenado y sigue siéndolo: su nombre es un número, el 24601. Hasta que despierta del eterno retorno, el eterno dolor, es el retorno al frío de la culpa. A través del encuentro con monseñor Myriel, que lo ampara en su casa: “Yo compro vuestra alma. Yo la libero del espíritu de perversidad, y la consagro a Dios” (Víctor Hugo, 2018, p. 54).

El obispo logró transformar el miedo en bondad, y su voluntad en capacidad de servicio. Hasta acá parecía que Jean volvía a renacer, y el obispo se convirtió en su padre. Pero Valjean le roba la plata y huye. Capturado, vuelve delante del obispo. Sin embargo, lo impensable es que Myriel le reprocha haberse dejado lo más valioso, los dos candelabros de plata, que volverán a aparecer al final de la novela. Valjean, en efecto, nunca se privará de ellos. Y no lo hará porque en ellos se conserva el misterio del evento que hizo de un miserable un hombre; hay algo que acontece en su vivir que le marca el rumbo hasta el fin tan anhelado.

El paralelismo oculto entre la escena de Valjean a la salida de la cárcel y la del obispo después del robo se da en que los dos sufren “un robo”. Pero el obispo no se enfurece, ya que tiene el poder de otorgar un nuevo significado sin negar la injusticia, al donar libremente a Valjean lo que le había robado.

De esta manera transforma la prueba de la culpabilidad de Valjean en prueba de un amor más poderoso que esa misma culpa. Valjean no se ve simplemente liberado de su culpa, sino que recibe el don de descubrir su libertad. Una libertad, mucho más grande que la absolución, que es gratuidad. Una libertad, hasta tal punto, soberana que consigue convertir la injusticia sufrida en una posibilidad, para afirmarse por encima de todo. Y de esta forma se despoja del rencor que lo tenía atado. Valjean se queda libre, como aquel que puede entregarse sin medida, porque se reconoce amado sin medida:

Las verdades solo se hallan en las profundidades del pensamiento. Le parecía que después de haber descendido a estas profundidades, después de haber andado a tientas en lo más negro de las tinieblas, acababa de hallar un diamante, una verdad, que la tenía en la mano y, que se deslumbraba al mirarla (Víctor Hugo, 2018, p. 208).

Esa verdad era su libertad: salir del infierno a través de la toma de conciencia de sus actos, “reconocer que por más extraordinaria y crítica que fuera la situación era dueño absoluto de ella” (Víctor Hugo, 2018, p. 201), y ese es el deber que tiene el hombre para consigo mismo. Víctor Hugo realizó una profunda reflexión sobre la conciencia humana en la figura de Jean, afirmando que no hay espectáculo más grande que el interior del alma. Y escribir sobre la conciencia humana desde un solo hombre es unir y reflejar a todos los hombres:

Fundir todas las epopeyas en una sola grandiosa y completa [...] si a ciertas horas penetráramos a través de la faz lívida de un ser humano que reflexiona [...] descubriríamos bajo el silencio exterior, combates gigantes como en Homero, espirales visionarias como en Dante. No hay nada más sombrío que este infinito que lleva el hombre dentro de sí, y al cual refiere con desesperación su voluntad y las acciones de su vida [...] desde aquel momento fue otro hombre, el deseo del obispo se vio realizado, en el criminal se verificó algo más que una transformación; se efectuó una transfiguración (Víctor Hugo, 2018, p. 198).

Jean Valjean representa la condición del hombre en toda época. En el sentido de que es un personaje universal y, como tal, reúne valores, creencias, y vivencias que remiten al ser humano en sí mismo a-histórico. De este modo, es fundamental rescatar la noción psicológica de arquetipo que presenta Carl Jung, con la cual se avala la premisa de Jean Valjean como tal; un arquetipo del cual se derivan los elementos de la narrativa y que nace del inconsciente colectivo, como memoria colectiva de símbolos y patrones que trascienden las barreras culturales. Carl Jung identifica diferentes arquetipos primarios, como ser: el héroe, el mentor, el umbral y la transformación, que se manifiestan consistentemente en los mitos, sueños y en la narrativa literaria:

Las formas arquetípicas son factores dinámicos que se manifiestan en impulsos, tan espontáneamente como los instintos. [...] los arquetipos tienen su propia iniciativa y su energía específica. Esas potencias les capacitan, a la vez, para extraer una interpretación con significado (Jung, 1995, p. 72).

Estos arquetipos son herramientas que proporcionan un marco del cual se construyen tramas complejas y personajes multidimensionales. Por ejemplo, la figura del héroe, presente en casi todas las culturas, simboliza la lucha, el crecimiento personal y la victoria sobre obstáculos. Esta universalidad, a su vez, es la que permite que el lector se identifique con el personaje creando una conexión emocional profunda y duradera:

Se puede percibir la energía específica de los arquetipos cuando experimentamos la peculiar fascinación que los acompañan. [...] los arquetipos crean mitos, religiones y filosofías que influyen y caracterizan a naciones enteras y a épocas de la historia (Jung, 1995, p. 73).

La utilización consciente de los arquetipos no solo enriquece la narrativa, sino que marca el impacto en el lector. El rebelde como arquetipo representa una fuerza dinámica en la que la psique que impulsa a la persona hacia la realización de su individualidad y contra las normas sociales restrictivas:

El hombre puede liberarse de su incapacidad y desgracias personales y dotarse con una cualidad casi sobrehumana. Con mucha frecuencia, tal convicción le sostendrá por largo tiempo e imprimirá cierto estilo a su vida. Incluso puede establecer la tónica de toda una sociedad (Jung, 1995, p. 73).

Según Jung, los arquetipos representan las motivaciones básicas del ser humano: valores, premisas, rasgos de personalidad y creencias generales. Ellos, a su vez, son fundamentales para la experiencia y la evolución del ser humano, además de provocar emociones y generar conexiones entre un individuo y otro:

La auténtica vida del hombre consiste en un complejo de oposiciones inexorables: día y noche, nacimiento y muerte, felicidad y desgracia, bueno y malo. Ni siquiera estamos seguros de que uno prevalecerá sobre el otro, de que el bien vencerá al mal o la alegría derrotará a la tristeza. La vida es un

campo de batalla. Siempre lo fue y siempre lo será, y si no fuera así, la existencia llegaría a su fin (Jung, 1995, p. 79).

Plasmar su alma es representar la naturaleza humana ineluctable que subyace en cada uno de nosotros, en lo más profundo de sí y que con la toma de conciencia renace en la trascendencia:

El hombre necesita ideas y convicciones generales que le den sentido a su vida y le permitan encontrar un lugar en el universo. Puede soportar las más increíbles penalidades cuando está convencido de que sirven para algo (Jung, 1995, p. 83).

El acto de robar los candelabros al obispo muestra un antes y un después en la vida de este personaje al que le sucedió todo lo que le puede acontecer y mucho más. Todo lo perdió, lo sufrió, lo experimentó en el arte de vivir en la miseria, con una especie de instinto incorruptible que lo inquieta a ir más allá contra toda posibilidad de triunfo, debido a una sociedad que lo conducía únicamente al fracaso. “Con poco trabajo la ortiga será útil; se la desprecia, y es dañina. Entonces se la mata. ¡Cuántos hombres se asemejan a la ortiga! [...] no hay ni malas yerbas ni malos hombres. No hay sino malos cultivadores” (Víctor Hugo, 2018, p. 150). Lo que lleva a replantearse las consecuencias de una sociedad que niega, tortura e imposibilita la existencia.

La persecución del hombre en nombre de elevados ideales es “la historia del individuo en el que la culpa precede a la explicación. Se es consciente de la culpa, después, acaso veamos de qué, pero sin duda el castigo es merecido” (Cejudo Borrega, 2003, p. 281). El delito de Jean fue simplemente existir, no pesaba la condena por el robo de un pedazo de pan, sino lo que pesaba y condenaba la sociedad, era al hombre en sí mismo, al cual despojaron de casi toda existencia.

De esta forma, Camus incita a esa búsqueda constante de justicia, de libertad y para poder alcanzarla es necesaria la confrontación desesperada entre la interrogación del hombre y el silencio del mundo. Este silencio deviene en aquella sociedad francesa que acribilla al hombre, que lo sumerge en el nihilismo, y justamente evade cualquier tipo de justicia que dignifique la condición humana: “los únicos valores eran los que regían el mundo animal, o

sea, la violencia y la astucia. De ello concluía que el hombre no era nada y que podía matársele el alma” (Camus, 2007, p. 58). Para aquella sociedad, Jean era la nada absoluta, un miserable recluido en un abismo. En palabras de Nietzsche:

Finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner en entredicho el valor mismo de esos valores-y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieran, en las que se desarrollaron y modificaron: la moral como consecuencia, como sistema, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno (Nietzsche, 2009, p. 6).

Es decir, los valores de una y otra cultura adquieren su significado según su configuración biológica cultural y el significado del valor se sustenta en el significado fisiológico que Nietzsche le confiere. Los impulsos se transforman en valores conforme, al modo de ser “sui generis” de cada cultura. Se puede entender, desde esta perspectiva, a la historia humana comprendida por esos impulsos vitales que la voluntad de poder funda e instituye en el ser de lo existente, en tanto principio de nuestra realidad. Sin embargo, se va llenando la existencia del hombre moderno de una enfermedad en la que el hombre se deja dominar por el instinto gregario, con servilismo y devoción a los poderes que predominan en la civilización:

No habríamos arribado nosotros hoy a la necesidad de resolernos a realizar, una vez más, una inversión y un radical cambio de sitio de los valores, gracias a una autognosis y profundización renovadas del hombre, no nos hallaríamos nosotros en el umbral de un periodo que, negativamente, habría que calificar por lo pronto de extra moral: hoy, cuando al menos entre nosotros, los immoralistas alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es no-intencionado, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido conscientemente por la acción, pertenece todavía a su superficie y a

su piel, la cual, como toda piel, delata algunas cosas, pero oculta más cosas todavía? (Vattimo, 2000, p. 49).

El nihilismo de Nietzsche significa la posibilidad de la creación de nuevos valores, mediante la transvaloración en el lugar mismo en que los valores anteriores se derrumban. Así como Sísifo fue castigado por los dioses a una vida miserable cargando su roca, Jean recibe el castigo terrenal de ser un condenado y marginado social, sin posibilidades más que una celda de por vida. “Encontrábase vacío, inútil, segregado de su pasada vida, destruido, disuelto y no tenía razón de ser.”(Víctor Hugo, 2018, p. 1150). Frente a la destrucción del hombre en nombre del nihilismo, en nombre de todas las ideologías totalizadoras que arremeten contra la vida, la justicia y la libertad, Camus propone la filosofía del límite: una justicia humana mínima que reivindique el orden humano.

Plantea ir más allá del nihilismo para poder crear y construir. De esta manera, se plantea la idea del hombre rebelde, el que sabe del absurdo y se impregna del absurdo en esa paradoja de la existencia, porque es la rebeldía, junto a la medida, “la que ordena, la defiende y la crea de nuevo a través de la historia y de sus desórdenes” (Camus, 1978, p. 349).

Jean comprende el absurdo, una existencia sin ley, sin libertades, donde el azar es el rey que marca “la espantosa libertad del ciego” (Camus, 1978, p. 89). Que en este mundo silenciado, esté todo permitido, que las injusticias y la falta de sentido absorban al hombre, no significa que todo valga lo mismo. Es el hombre que dice que no, el que no se resigna. Jean cuestiona el silencio de Francia, interroga su razón de ser, de vida y de existencia. Pasa toda su vida luchando hasta el último suspiro, frente a un sistema que lo encadenó durante décadas, y logra su desafío existencial, rompe las cadenas y estructuras sociales establecidas, lleva en él, el valor de la vida en sí mismo, “me aferro al mundo con todas mis fuerzas” (Camus, 1968, p. 80). Y esa es su naturaleza ineluctable: vivir pese a todas y cada una de las consecuencias, porque sabe que el hombre entre las ruinas es el que prepara un renacer.

El destino de Jean le pertenece y, mediante la rebelión metafísica que plantea Camus, cuando el hombre se alza contra su situación, contra la creación entera, se interroga los fines del hombre, el sentido del mundo, así como el esclavo afirma que hay en él algo que no acepta: Jean no acepta la frustración de la creación y exige un valor reconocido en él,

porque sin un principio y sin un orden, sólo puede reinar el caos, la injusticia, la degradación del hombre por el hombre. Es así como el movimiento de rebeldía surge en Jean, reclamando claridad y la reivindicación de la naturaleza humana, se levanta de las ruinas del mundo para instaurar el orden contra el sufrimiento de vivir y a la vez de morir.

La rebelión del hombre termina siendo una revolución metafísica, en el sentido de que derribadas las creencias y los valores en que se creía. El rebelde buscará la justicia y libertad inútilmente, porque se dará cuenta de que es la condición propia del hombre, la de crear él mismo un sistema solidario. Entonces, esta revolución comienza una vez aceptado el absurdo de la condición humana, Jean reconoce el descenso hacia la nada absoluta, lo irrazonable del mundo, su sinsentido. Para luego aferrarse a la vida, entendiendo a la existencia como un acto de rebelión. Esta decisión es aceptar el desafío y la confrontación de una realidad exasperante, pero sin desesperar, o desesperando, pero sabiendo a la vez que es el propio hombre el que lleva las riendas de su vida, marca sus límites y proclama la libertad.

El absurdo es el punto de partida desde donde se explica la fractura entre un ideal de eternidad y la realidad avasallante que atraviesa al hombre para hacerle ver la finitud de la existencia. En consecuencia, le queda al hombre cuestionarse el valor de la vida, la indiferencia del mundo y descender al vacío existencial. Quedarse en un estado de nihilismo absoluto, en la destrucción y derrota de todo lo que alguna vez fue y será, o afrontar la vida, a través del despertar de la conciencia con la rebelión como fundamento de vida.

La rebelión que lleva Jean es la que irrumpe como protesta, es su grito de inconformidad hacia la realidad, hacia la sociedad, sus leyes y falsos sistemas de valores. Este personaje trasciende por la permanencia en la memoria de los lectores como un símbolo de humanidad. Como lo explica Camus, “el arte y la rebelión no morirán sino con el último hombre” (Camus, 1978 p. 64). De este modo, la literatura y la filosofía convergen para crear nuevos universos en los que se reflejan los problemas existenciales del ser humano:

Son obras que revelan nuestro pensamiento común en torno a lo absurdo de la existencia [...] son creaciones [...] que buscan exponernos. Los grandes novelistas saben que cualquier explicación es inútil porque conocen el

divorcio irresoluble entre la razón y el mundo, por ello sus obras no son más que la exposición de una filosofía de lo absurdo, del pensamiento que atraviesa al hombre absurdo: el saber que ante la necesidad de claridad el mundo siempre permanece en silencio (Buceta, 2021, p. 29).

Así como la literatura nos abre las puertas a nuevos sentidos y mundos, representa al hombre en su historicidad, contextos, sociedades. Nos muestra el espejo en el cual mirarnos y reflexionar. Es también y a la vez una literatura que nos lleva al inconformismo, al salirnos de la rutina y comenzar a cuestionarnos en el mundo.

Asimismo, la filosofía viene a derribar todo lo que el hombre da por sentado, en un camino de interrogación, de negación y a la vez incertidumbre. Pone en duda y lleva al hombre a reconfigurar sus pensamientos, enfrentándose consigo mismo y con el mundo. Invitarnos al absurdo que implica “el enriquecimiento y la exploración de la isla sin sentido de la existencia” (Buceta, 2021, p. 29).

El planteamiento filosófico de Camus se plasma en el personaje de Jean Valjean, develando esa insatisfacción del hombre ante el silencio del mundo, y nos invita a la confrontación entre “el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona”(Camus, 1942b, p. 64); de esa tensión es la que surge la rebelión como único bien necesario. Jean elige la vida a pesar del sinsentido evocando un valor: el del hombre “la percepción de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse” (Camus, 1978, p. 20), es la naturaleza humana la que en la rebeldía reivindica al hombre frente a las ideologías, pensamientos y sistemas que la niegan:

Un hombre solo, en la población y en el distrito, se libró absolutamente [...] permanecía rebelde, como si una especie de instinto incorruptible e imperturbable le despertase e inquietase. Diríase que existe en efecto en ciertos hombres un verdadero instinto bestial, puro e íntegro como todo instinto, que crea la antipatía y la simpatía, que no vacila, que no se turba, ni se calla, ni se desmiente jamás (Víctor Hugo, 2018, p. 153).

Conill J (2022) realiza un recorrido de la obra camusiana y nietzscheana haciendo énfasis en la rebeldía:

Este trabajo se centra en la obra de Camus, en especial en *El hombre rebelde* (1951), pero relacionándola con otras obras, como *El mito de Sísifo* (1942), que constituye su punto de partida, en la medida en que la rebeldía se va a convertir en la vía para salir del mundo cerrado que genera el «sentimiento de lo absurdo». «La primera y la única evidencia que [...] me es dada, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión» (Camus, 1982: 16). La rebeldía recupera un orden de sentido favorable a la vida «en medio del caos», lo cual le vincula a la posición de Nietzsche, porque implica situarse «más allá del nihilismo» pasivo, que es el que produce la vivencia del absurdo, superando la tendencia degenerativa y hasta destructiva de la vida misma mediante el suicidio. (Conill 2022,2)

Cabe resaltar algunas diferencias del pensamiento camusiano y nietzscheano tal como se realiza en el artículo de Conil J(2022):

Ahora bien, hay quien establece una contraposición entre Nietzsche y Camus, como si Camus entendiera que el punto de partida del sentimiento de absurdo significa una negación que la haría degenerar en resentimiento y, en cambio, Nietzsche habría partido de una afirmación originaria (SánchezMeca, 2004: 207-208). Pero no hay más que recurrir al texto de Camus en *El hombre rebelde* para percatarse de que la rebeldía en la obra de Camus tiene un sentido originariamente positivo y afirmativo, diferenciándose precisamente del resentimiento.

Contra la filosofía convencional, Camus, como Nietzsche, reflexiona a partir de la experiencia vivida y sentida del absurdo, de la muerte y del terror totalitario, movido por un anhelo de libertad y justicia. Y presenta un orden de sentido vital e intersubjetivo valiéndose de narraciones y de mitos clásicos, es decir, en forma poética. Pero, a diferencia de Nietzsche, que tendía a la desmesura (como pone de relieve el sugerente estudio de Sergio Sánchez) (Sánchez, 2018), Camus ofrece una «filosofía de los límites» y de la «mesura», simbolizada por la diosa Némesis; un pensamiento crítico impulsado por una rebeldía que descubre ciertos límites en la naturaleza humana y «lo transfigura todo» (Camus, 1996: III, 343-351; 1982: 322 y 332). Una rebeldía trágica, como la nietzscheana, pero con medida ética.

Capítulo II

“Allí estaba toda mi ansia de vivir: una pasión silenciosa por lo que acaso iba a escapárseme, una amargura bajo una llama. Todos los días abandonaba yo aquel claustro como arrancado de mí mismo, inscrito por un breve instante en la duración del mundo [...] No hay ansia de vivir sin desesperación de vivir” Albert Camus

Del estado de sitio a la naturaleza humana ineluctable

Camus nos presenta en esta magnífica obra (*El estado de sitio*) la decadencia que es capaz de amedrentar al ser humano hasta despojarlo de todos los valores y creencias que alguna vez conservó. Nos invita a reflexionar sobre los alcances de la sociedad totalitarista: “os traigo el silencio, el orden y la absoluta justicia [...] mi ministerio ha comenzado” (Camus, 1948, p. 159).

La figura de “La peste” como un personaje que envuelto en capas de poder, sumado a otros personajes con sus normas y arbitrariedades, llevan al hombre a cuestionar su propia existencia. ¿Cómo no cuestionarla? Desde el momento en que se exige presentar un “carnet” como prueba de vida, que demuestre llanamente la existencia, como si toda una vida dependiera de un mísero papel que certifique la vida misma, “comience a confeccionar las listas y haga certificados de existencia [...] el gran principio de nuestro gobierno es justamente que siempre se necesita un certificado” (Camus, 1948, p. 161).

Se afirma que la ficción no dista mucho de la realidad, en tiempos de crisis, hasta en la misma contingencia, el ser humano se vio envuelto en demostrar constantemente que existe, quién es y sus motivos para existir. En palabras de Jung:

En tiempo de guerra, por ejemplo, encontramos mayor interés en las obras de Homero, Shakespeare o Tolstoi y leemos con nueva comprensión los

pasajes que dan a la guerra su significado soportable. Suscitan en nosotros una reacción que es mucho más profunda que la producida en alguien que jamás hubiera conocido la intensa experiencia emotiva de la guerra [...] reaccionamos porque esos temas que son fundamentalmente simbólicos (Jung, 1995, p. 102).

Por lo que, al expresar que la ficción no dista de la realidad, estamos estableciendo que la complejización literaria y la problemática del devenir de la existencia en nuestra sociedad es lo que hace surgir en el hombre: el impulso a cuestionar su posición en el mundo:

La necesidad del hombre de liberarse de todo estado del ser que es demasiado inmaduro, demasiado fijo o definitivo. En otras palabras concierne al desligamiento del hombre o trascendencia de todo modelo definidor de existencia, cuando se avanza hacia otra etapa superior [...] surge la función trascendente de la psique por la cual el hombre puede conseguir su más elevada finalidad: la plena realización del potencial de su «sí mismo» individual (Jung, 1995, p. 143).

En *La Peste* vimos cómo se denigra al ser humano, desde un carnet de documento de identidad que verifica que somos personas humanas físicas, hasta un carnet de vacunación, un pase sanitario, una cédula de identidad, de manejo, una ficha de presentación con títulos académicos. Son los que dictan, de alguna forma, lo que somos en nivel de estudios y la eficacia en un puesto laboral como parte de una sociedad que clasifica según bienes materiales y económicos, pero sobre todo en la utilidad que puede, debe o no tiene el hombre.

Figuraréis en la estadística y por fin serviréis para algo [...] a partir de hoy seréis, pues, razonables, es decir, tendréis vuestra insignia. Marcados en las ingles, llevaréis públicamente bajo la axila la estrella del bubón que os señalará para ser atacados (Camus, 1948, p. 159).

Como si todo esto sirviera para representar una mínima parte de lo que es o podría llegar a ser una persona, “debe usted indicar aquí los acontecimientos importantes de su vida [...] el infrascripto reconoce que su existencia es injustificable” (Camus, 1948, p. 167). La

existencia no se reduce a una cuestión teórica, porque nos lleva al ámbito de la existencia misma en su facticidad. De esta manera, el ser es esencialmente ser en el mundo, comprende los entes que aparecen dentro del mundo circundante. Entonces, el sentido del ser se muestra en lo que se denomina temporalidad, ya que es el tiempo la base de toda comprensión del ser, el tiempo como una condición de poder ser de los entes temporales y es condición de la historicidad —entendida como la estructura de tiempo de gestación de la existencia—. Así lo plantea del Moral:

Heidegger hace hincapié en que la representación del tiempo lineal como una sucesión de instantes que pasan y vienen, y cuyos caracteres son la homogeneidad y la continuidad, la infinitud y la irreversibilidad (del Moral, 2001, p. 134).

Rectifica que lo originariamente histórico, es la existencia humana como tal, en este sentido es en el tiempo original donde se configura la unidad de estructura del ser, del ser-ahí. Podemos replantear lo que Heidegger denomina “unidad horizontal extática de la temporalidad” que consiste en el alcanzar las dimensiones del tiempo, que se da en el modo en que:

El sido y el advenir están presentes de manera distinta al presente de cada caso. No toda presencia es necesariamente presente, también en el sido y el advenir (no el pasado y el futuro) entra un modo de presencia que no es lo inmediatamente presente (del Moral, 2001, p. 136).

Lo que significaría que ya no se trata de la presencia en el ámbito de la coexistencia de lo que ya no es y lo que todavía no es, sino que el alcanzarse de las tres dimensiones del tiempo es lo que hace el estado abierto de la existencia humana como tal. En la existencia del Dasein, cada momento se entiende a partir de los tres éxtasis temporales, ya que se constituyen por arrojo (pasado), proyección (futuro) y caída (presente). De esta manera, cada momento trasciende, va más allá de sí mismo, como un episodio momentáneo de su existencia, porque está co-realizando el presente con el pasado y con el futuro a la vez. En palabras de Heidegger: “La temporización no significa una sucesión de los éxtasis. El futuro no es posterior al haber-sido, ni éste anterior al presente. La temporalidad se temporiza como futuro que está-siendo-sido y presentante” (Heidegger, 1994, p. 66).

Asimismo, cada éxtasis presenta un modo auténtico e inauténtico de la existencia del ser: En cuanto al futuro, la existencia autentica es cuando el hombre es capaz de proyectar para anticiparse a las posibilidades, y lo inauténtico aparece cuando el hombre solo espera algo. En relación con el pasado, lo inauténtico se da cuando el “haber sido” representa el olvido (*vergessenheit*), por lo que Heidegger habla del ser arrojado que se encuentra allí en una comprensión del ser oculta, inasible, que es, a su vez, la que le abre las posibilidades.

El arraigo [*Bodenständigkeit*] del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside sólo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer (Heidegger, 1994, p. 21).

Y llega a la existencia auténtica cuando recupera el recuerdo (*wiederholung*) “volver a tomar” que es cuando el ser se reapropia del ente del *Dasein*. El hombre que asume y hace suya las posibilidades de retomarse a sí mismo y poder-ser —horizonte abierto del haber-sido—, este hombre auténtico, que es capaz de retomarse a sí mismo, asumirse y trascender las posibilidades: es también el hombre que representa Camus en sus personajes y el hombre de Víctor Hugo en *Los miserables*. Debido a que son hombres que fueron más allá de su contingencia, que superaron su ser en el mundo, sus adversidades y pudieron hacer *bodas* con el mundo, enfrentando el sin-sentido a través de la rebeldía metafísica y llegar a convertirse en un *Übermensch* del estilo Nietzscheano, porque pudieron llegar a la existencia auténtica, replanteándose su lugar en el mundo y afirmándose en su finitud:

¿Qué soy? ¿Y qué puedo hacer sino entrar en el juego de las hojas y de la luz? Ser este rayo en el que mi cigarrillo se consume, esa suavidad y esa pasión discreta que respira en el aire. Si procuro alcanzarme, lo hago por entero en el fondo de esta luz. Y si procuro comprender y saborear ese delicado sabor que revela el secreto del mundo, es a mí mismo a quien encuentro en el fondo del universo. Yo mismo, es decir, esta emoción extrema que me libera de toda decoración [...] pero quiero recortar este minuto de la tela del tiempo (Camus, 1968, p. 79).

Desde la filosofía como la literatura se abren diferentes vertientes de lo que es el hombre. Por un lado, tenemos a Borges quien nos dice que “somos nuestra memoria, somos ese quimérico museo de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos”. Cuando intentamos dar sentido a nuestra existencia, “mi memoria será más larga que mi vida” (Camus, 1948, p. 196), cuando sólo quedan los recuerdos vivenciados, una memoria que es inconstante porque nos ajustamos a una realidad intentando encajar lo vivido a través de recuerdos que dan sentido a la vida “aquello de lo cual no pueden prescindir: el recuerdo de los mares libres, el cielo desierto del verano, el olor eterno del amor” (Camus, 1948, p. 181).

Son esos espejos en que se ve el hombre y, en el que se refleja el paso del tiempo, y que nos devuelve a la certidumbre de un aquí y un ahora que a la vez se nos va de las manos. No permanecemos inmutables ni intactos ante el tiempo, a nivel físico y a nivel del ser, es en este sentido y que, por su parte, Sartre nos dejó aquella frase célebre: *somos lo que hacemos con lo que hicieron de nosotros*, los momentos vividos y las circunstancias en que nos encontramos nos llevan a ser lo que hoy somos y lo que pudimos haber sido y lo que no seremos.

Pero, ¿realmente somos algo definido por las consecuencias y actos de otras personas o de uno mismo? Cuestionarse si los acontecimientos nos marcan de una forma que es imposible naturalmente actuar de otra manera, ¿seríamos hoy o en un instante exacto una persona totalmente diferente a lo que éramos? Si vamos más atrás, se halla otro gran pensador, Descartes, que profesaba que tenemos la conciencia de pensar antes que la de existir. La proposición “yo existo” es necesariamente verdadera y determina que ese yo existe, es una cosa que piensa, una sustancia pensante y finita.

Lo que nos lleva de vuelta a Camus, cuando nos muestra al hombre sumergido en un estado de sitio “en un fichero de trescientos setenta y dos mil nombres ¿Qué es un hombre, dígame, aunque sea centenario?” (Camus, 1948, p. 184), para Camus, el hombre es esa fuerza que acaba siempre expulsando a los tiranos y a los dioses. “Es la fuerza de la evidencia. La evidencia humana es lo que debemos preservar” (Camus, 2017, p. 35).

Las personas se encuentran constantemente tratando de buscar un porqué a la vida misma, con esa incertidumbre de la propia existencia y las preguntas de aquellos filósofos que resurgen actualmente en este mundo colapsado. En el que vivimos sobreviviendo crisis tras

crisis, y en el que la duda nos inquieta y nos confunde, todo esto representado en *El estado de sitio*, donde ya nada es seguro, no se puede creer en nada y a la vez se cree en todo lo que se dice y hasta en el silencio de los que callan.

Nos preguntamos si todo este mundo está construido a base de lo que denominamos o sabemos que tienen un nombre, ¿con qué nombre podemos denominar lo que nos está pasando? ¿Cuáles son las ideas presupuestas y las que nos fijaron? ¿En qué creemos y debido a qué? ¿Quién es el creador de todas las cosas y si esas cosas verdaderamente están ahí? ¿Quién soy, quién es ese otro que me interpela? ¿Percibo una realidad abstracta o hay una realidad absoluta inmanente a mí mismo? Jorge Luis Borges, en *Historia de la eternidad*, cita a Schopenhauer: “Una infinita duración ha precedido a mi nacimiento ¿qué fui yo mientras tanto? Metafísicamente podría quizás contestarme: yo siempre he sido yo; es decir, cuando dijeron yo durante ese tiempo, no eran otros, era yo” (Borges, 1969, p. 108).

En *El estado de sitio*, tenemos al personaje de Diego, un hombre al que intentan reducirlo y rebajarlo a números y formulas:

¡Creyeron que todo podía reducirse a números y a fórmulas! ¡pero en su hermosa nomenclatura han olvidado la rosa silvestre, las señales del cielo, los rostros del verano! [...] en el seno de sus victorias más aparentes están ya vencidos, porque hay en el hombre- míreme- una fuerza que ustedes no reducirán, una locura clara, mezclada de miedo y coraje, ignorante y victoriosa por siempre jamás. Esta fuerza es la que se levantará y ustedes sabrán entonces que su gloria era humo (Camus, 1948, p. 186).

Sin embargo, Diego, en un acto heroico, viene a demostrar esa presencia del ser, del “yo” que se afirma rebelándose, porque al fin y al cabo es en la rebeldía, que surge con más fuerza esa naturaleza humana que definitivamente es ineluctable y que hace falta el grito de un solo hombre para poner en duda y sobre el espejo la más cruda realidad que degrada la vida y dignidad humana:

Mátenme, pues, es la única manera de salvar ese magnífico sistema que no deja nada librado al azar, ¡usted solo se ocupa de los conjuntos! ¡cien mil

hombres, así la cosa se pone interesante! ¡es una estadística y las estadísticas son mudas! [...] pero se lo prevengo: un hombre solo es más incómodo y grita su gozo o su agonía. Vivo, yo continuaré molestando su hermoso orden con el azar de los gritos (Camus, 1948, p. 185).

Al desafiar su condición, se está revelando: “hay en mí una anarquía, un desorden atroz” (Camus, 2014, p. 438), el hombre que grita exalta las ansias por vivir en una sociedad silenciada y sitiada, como lo es la sociedad de Cádiz, en donde no es la peste la que viene a infectar al hombre, sino que es el propio ser humano el que vive consumido en la peste de la ignorancia, de la sumisión, del temor y del hastío.

Bastaba con crear un sistema, en el cual nadie pudiera reclamar ni cuestionar absolutamente nada para manejar y, acarrear a los hombres, a los fines que el poder de turno del Estado deparaba. Sin embargo, como en toda sociedad totalizadora resurgen las fallas, tal como lo expresa, el personaje de La Secretaria “Lo sé desde mis más antiguos recuerdos: siempre ha bastado que un hombre se sobrepusiera al miedo y se rebelara, para que la maquina comenzase a rechinar” (Camus, 1948, p. 186).

Es clave la toma de conciencia manifestada en el personaje de Diego, para vislumbrar un despertar ante el presente nefasto y a la vez temible. Diego nos viene a inculcar, el valor del hombre en sí mismo y el valor de la vida humana, en ese aval y lucha por el bien común. “¡Levantad la frente, ha llegado la hora del orgullo! Quitaos la mordaza y gritad conmigo que ya no tenéis miedo ¡oh Santa rebeldía, negativa viviente, honor del pueblo, da a estos amordazados la fuerza de tu grito!” (Camus, 1948, p. 188).

Diego representa la humanidad en medio del caos impuesto por el gobierno de la peste y su infinita burocracia, en la búsqueda de sofocar al hombre, marcándolos y vigilándolos. El mundo ya no es como lo conocían. Cabe resaltar, en contraposición a Diego, al personaje de La Nada, un hombre incrédulo que busca suprimir todo y la destrucción. “¡suprimamos es mi filosofía! ¡Dios niega el mundo y yo niego a Dios! ¡Viva nada, puesto que es la única cosa que existe” (Camus, 1948, p. 164). Y es en este sentido que Camus realiza una crítica al nihilismo ya que, el hombre que no cree en nada, acepta pasivamente el régimen político, como sucede con La Nada que acepta a La peste, por el relativismo y la visión irónica de la vida y así comienza su trabajo de oficina.

Optar por vivir de rodillas antes que morir de pie, a fin de que el universo encuentre su orden medido con la escuadra de las potencias [...] ¡la ciudad podría desplomarse, estallar el ciclo, los hombres desertar de la tierra y las oficinas seguirían abriéndose a hora fija para administrar la nada (Camus, 1948, p. 194).

Para Camus, lo que realmente hará que las cosas cambien es el sacrificio y el esfuerzo de los hombres en unión para no vivir de rodillas. Es así como “me rebelo luego somos” nos viene a indicar que hay algo permanente que conservar, que es nuestra humanidad, nuestra naturaleza ineluctable en común, lo que nos vuelve a recordar la solidaridad humana metafísica “el único valor que puede salvarnos del nihilismo: la larga complicidad de los hombres en lucha con su destino” (Camus, 1978, p. 262).

La sagacidad de Diego está en asumir el nihilismo y revalidar en la paradoja de lo trágico y su asimilación. Es la conciencia de la rebeldía la que quiebra la autocomplacencia de La peste, cuando le indica lo insignificante de administrar racionalmente la vida y la muerte, entonces Diego logra quebrantar esa maquinaria mortal de racionalidad nihilista que sostenía La peste, al comprender la propia finitud, “en este punto extremo de conciencia extrema, todo se reunía y mi vida se me representaba como un bloque que había que rechazar o aceptar” (Camus, 1968, p. 66), y la valoración que realiza es irreductible a todo el afán absolutista representado por el gobierno, la peste y la secretaria.

Es en el momento de la desgracia cuando las personas se acostumbran al silencio, al no haber palabras no hay sentido. En consecuencia, La peste, es el mal ontológico que nos muestra la condición absurda ante el sinsentido, ya que la existencia es un mal vivenciado en el desgano. Por otra parte, *La peste* como mal moral y absoluto, ya que los hombres son capaces de las peores atrocidades “tengo las prisiones, los verdugos, la fuerza, la sangre. La ciudad será arrasada y, sobre sus escombros, la historia agonizará al fin en el hermoso silencio de las sociedades perfectas. Silencio, pues, o lo aplasto todo” (Camus, 1948, p. 194).

Ante el temor y el silencio impuesto para reducir al hombre a la nada misma, es el propio hombre que decide salir de ese estado de insatisfacción, a la que muchas veces se termina acostumbrando, al estar situado en el sinsentido y obligado a actuar según el régimen de

turno, no puede ver más allá de lo que le rodea. Sin embargo, y a costa de la realidad palpable, de una u otra forma ese mal que se propaga empieza a esfumarse.

Es ahí cuando es capaz de discernir y tomar las riendas de su vida, porque no hay un sentido último o superior que nos guíe y diga cómo actuar y porque ya sufrió demasiado para seguir estando en un estado de negación o de resignación. Es entonces cuando La peste en este caso, nos viene a sacudir hasta lo más profundo, es el mismo mal que nos resquebra, el que a la vez nos hace sacar la fuerza necesaria para afrontar las adversidades.

En un contexto existencial caracterizado por la pérdida de sentido y la ausencia de valores trascendentales, se observa la persistencia de una dimensión intrínseca en el ser humano que se revela inmune a las fuerzas adversas, incluso ante las situaciones límite descritas en *La peste* y *El estado de sitio*. Es precisamente en la finitud de la existencia donde el individuo se ve impelido a la introspección, confrontando sus propios conflictos y contradicciones, en un proceso de autoconocimiento que conduce al desenmascaramiento y a la expresión auténtica de decir: basta, hay un límite que no pasarán, un acá y ahora en que se alza la voz y se enfrenta el mundo con una rebeldía que brota por los poros y alcanza a todos los hombres en el afán de combatir:

No busquemos la puerta y la salida, sino en el muro contra el cual vivimos. Busquemos en cambio el paso donde éste se encuentra, quiero decir, en el centro mismo de la batalla. Pues para mí, y terminaré con esto, se encuentra allí. Si aguzamos el oído, acaso oigamos entonces, en medio del estrepito de los imperios y de las naciones, como un débil aleteo, el suave bullicio de la vida y de la esperanza. Unos dirán que esta esperanza está alimentada por un pueblo, otros, que por un hombre. Yo creo, en cambio, que está suscitada, reanimada y alimentada por millones de solitarios, cuyas acciones y obras niegan cada día las fronteras y las más groseras apariencias de la historia para hacer resplandecer fugazmente la verdad, que cada cual, con sus sufrimientos y sus goces, eleva para todos (Camus, 1968, p. 126).

Se hace oportuno aclarar que los “millones de solitarios” que expresaba Camus, hace referencia a cada hombre que con sus acciones se vuelve en la revuelta el sentir colectivo

de rebeldía. En palabras de Buceta: “El espíritu rebelde descubre que la extrañeza que sentía pertenece a todos los hombres y que toda la humanidad la sufre” (Buceta, 2022, p. 2).

El mal que aqueja a la sociedad del *Estado de sitio* y de *La peste*, demuestra que es un mal que ataca al ser humano tanto de manera individual como totalizadora, y a la vez el hombre es capaz de unirse bajo un mismo ideal, que en este caso es marcar el límite del cual no se puede pasar. Decir No ante la injusticia, el devenir, la incertidumbre y un estado que amedrenta contra el propio existir. El personaje de Diego es el símbolo de la rebeldía absoluta, del hombre absurdo en sí mismo, el que conquista su existencia, el que vive lo más posible ante la búsqueda de la salvación de la comunidad. Él no es indiferente ante la vida como otros hombres, no busca la evasión en un mundo sitiado, tal como lo expresa Camus:

Ese mundo me aniquila, me lleva hasta el extremo, me niega sin cólera. Y yo, consintiendo, vencido, me encamino hacia una sabiduría en la que todo ha sido ya conquistado, si las lágrimas no se me subieran a los ojos y si ese sollozo que me dilata el corazón no me hiciera olvidar la verdad del mundo (Camus, 2014, p. 59).

Diego es el hombre que lleva más allá el absurdo, que ante la aniquilación del propio hombre se desespera y lucha por el bien común, esa es la verdad del mundo de la que nos habla Camus, la de ser consciente de la existencia, la que nos obliga voluntariamente a transformar la vida “de manera tal de darle un sentido que la muerte no puede arrebatarse” (Camus 2014, p. 189) .Es lo que hace Diego darle un sentido no solo a su vida, sino al hombre en sí mismo y a todos los hombres de Cádiz: el de vivir, pese al estado de sitio, a la existencia apestada por un sistema totalizador y dictatorial. Diego resignifica esa naturaleza humana ineluctable, la que no se puede franquear:

En la guerra que libramos nosotros, el valor se designa a sí mismo, fusilan ustedes cada día nuestras mentes más puras [...] y nosotros que nos llamamos defensores del espíritu, sabemos sin embargo que el espíritu puede morir cuando la fuerza que lo aplasta es suficiente. Pero tenemos fe en otra fuerza. en esas caras silenciosas, ya alejadas de este mundo, que a veces

acribillan ustedes a balazos, creen desfigurar el rostro de nuestra verdad.

Pero no cuentan con la obstinación que hace luchar (Camus, 2007, p. 42).

Noguer, en su artículo “La vitalidad del mar en Albert Camus: un análisis de *La peste*, *El estado de sitio* y *El primer hombre*” (2023), explica el paso de la individualidad de Diego hacia la solidaridad:

En la conversación con la Secretaria, que encarna a la muerte, Diego atraviesa la misma transformación que se puede observar en los ciclos del pensamiento de Camus: la transición de una consideración individual a una colectiva. Diego huía al mar, no para encontrar fuerzas para volver a recomenzar, como Rieux o Tarrou, sino para escapar de la ciudad. Él tenía miedo, se sentía solo y su desgracia era demasiado grande como para continuar [...] Huyendo al mar, Diego intentaba hallar una solución individual para el sin sentido de su propia existencia. Sin embargo, fruto del intercambio de palabras y de gestos con la muerte, su postura va a cambiar (Noguer, 2023, p. 11).

El enojo, la repulsión y la indignación es tal que Diego ya no siente temor a la muerte e incluso la niega:

Se puede ver, entonces, cómo la primera reacción de Diego, tras encontrar el valor de su vida, no es huir sino acudir a la ayuda y al auxilio del otro. Él decide romper el silencio de una ciudad que estaba muerta y apestada, para dar lugar al ruido y a la vida: «el cielo se ha iluminado, en efecto. Sopla un viento ligero que sacude una de las puertas y hace flotar algunos puños. El pueblo los rodea ahora, con la mordaza desatada, los ojos alzados al firmamento» [...] La afirmación de Diego despierta la afirmación del pueblo, que ahora lo rodea, con sus puños alzados y sus bocas descubiertas. El mar que, en el inicio de esta escena estaba calmo, ahora se alza con fuertes vientos. La respuesta que antes era solo de Diego, ahora es de todo el pueblo. La rebelión de Cádiz ha comenzado. Diego logra recomenzar, entonces, al comprender el valor y la importancia de luchar por la totalidad.

Su descubrimiento es acertado ya que, segundos después, el mar, deidad que todo lo acompaña, ruge a su favor (Noguer, 2023, p. 14).

El proceso de ir más allá del nihilismo y luchar por el bien común que realiza el personaje de Diego, como se pudo analizar, también reside en lo que Vattimo, en su *libro El fin de modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, propone como “nihilismo consumado” que son los momentos positivos para una reconstrucción filosófica y no solo como síntomas o denuncias de la decadencia: “Gran parte de la filosofía de los siglos XIX y XX es precisamente la negación de estructuras estables del ser, a las cuales, el pensamiento debería atenerse para «fundarse» en certezas que no son precarias” (Vattimo, 1986, p. 19). Esta disolución de la estabilidad del ser es parcial, en los grandes sistemas del historicismo metafísico del siglo XX, según afirma Vattimo, allí el ser no “está” sino que evoluciona según ritmos necesarios y reconocibles que, por lo tanto, mantienen aún cierta estabilidad ideal.

Por otra parte, analiza el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, la existencia como “evento”, y es decisivo para comprender en qué punto estamos nosotros y el ser: “el ser no está en modo alguno fuera de su evento el cual sucede en el historicizarse suyo y nuestro” (Vattimo, 1986, p. 21).

En cuanto al nihilismo, Vattimo lo define como un problema *geschichtlich* (histórico) en el sentido de conexión que establece Heidegger entre *Geschicht* (historia) y *ygeschick* (destino). Por lo que el nihilismo está en acción, a la vez, que no se puede hacer un balance de él, pero sí se puede comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y nos llama. De aquí que nos sumerge con la noción de “nihilismo consumado” cuando detalla que es “el nihilista consumado; aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) chance” (Vattimo, 1986, p. 23).

De este modo, el autor hace un paralelismo entre el nihilismo que presenta Nietzsche y el que propone Heidegger: el nihilismo de Nietzsche es la situación por la cual el hombre abandona el centro, y en la perspectiva de Heidegger, es el proceso en el cual, al final del ser como tal, ya no queda nada. Es no sólo el olvido del hombre: “el nihilismo atañe ante todo al ser mismo” (Vattimo, 1986, p. 23). El nihilismo se da con la muerte de Dios, y la

desvalorización de los valores supremos, mientras que en Heidegger “es el ser el que se aniquila en cuanto se transforma completamente en valor” (Vattimo, 1986, p. 23).

Esa reducción del ser pudo ser interpretada en cada uno de los personajes del canon de obras seleccionados: desde Sísifo, que fue despojado al castigo eterno de cargar con el peso de su existencia, seguido por el suicidio existencial de Emma Bovary frente a una sociedad que la desecha por querer rebelarse. Pasando, principalmente, al personaje de Jean Valjean, quien fue sometido a las peores injusticias durante décadas reduciéndolo a la nada misma, y Diego, quien se encontraba sitiado ante la muerte. A su vez, esta reducción del ser a valor es lo que pone al ser en poder del sujeto que reconoce los valores: “*principium reddenda rationis*: la causa funciona como tal solo en cuanto es reconocida por el sujeto cartesiano” (Vattimo, 1986, p. 24). Porque no se trata de que el nihilismo sea que el ser esté en poder del sujeto, sino que el ser se haya disuelto completamente en el discurso de valor “en las transformaciones indefinidas de la existencia universal” (Vattimo, 1986, p. 24). Entonces, se plantea la necesidad de ir más allá del valor de cambio, de la resistencia a la realización del nihilismo —como lograron llegar los personajes mencionados—, dar un nuevo fundamento a la existencia dentro de un horizonte que se sustrae el valor de cambio y centrado en el valor de uso:

Para el nihilista consumado ni siquiera la liquidación de los valores supremos, es el establecimiento o el restablecimiento de una situación de valor, en el sentido fuerte del término, no es reapropiación porque lo que se ha hecho superfluo es cavamente lo «propio» de cada cual [...] el término nihilismo, aun cuando se trata de nihilismo consumado (y por lo tanto no positivo no reactivo) en la terminología de Nietzsche conserva, como el término «fábula» algunos de los rasgos que viene el lenguaje común: el mundo en que la verdad se convirtió en fábula es efectivamente el lugar de una experiencia que no es «ya auténtica» que no es la experiencia que ofrece la metafísica. Esta experiencia no es ya auténtica, porque la autenticidad lo propio —la apropiación— ha perecido ella misma con la muerte de Dios (Vattimo, 1986, p. 29).

Esta es la cuestión, según Vattimo, de la generalización del valor de cambio en nuestra sociedad. El nihilismo representa una deshumanización, además de provocar y llamar hacia una posible experiencia nueva. Y esto es lo que le sucede al personaje de Diego, él es *llamado* a transformar, a pesar de su temor a la muerte, de su primeramente resignación ante la pérdida y toda posibilidad de existencia: el valor de cambio se da como una fuerza de una flecha recta que lo impulsa a superar esa experiencia humana de la finitud, y lucha ante el devenir:

De ese evento del ser en el que toda apropiación —todo darse de algo en cuanto algo— se efectiva solo como transapropiación [...] esforzarse por restablecer algo propio contra la disolución [...] esfuerzo para abatir el dominio del objeto y establecer el predominio del sujeto (Vattimo, 1986, p. 29).

Acá radica la rebeldía de la que se hizo mención en Diego, que representa la lucha bajo el ideal del bien común, porque enfrenta la muerte individual para priorizar el predominio del sujeto en sentido colectivo:

Frente a esto el nihilismo se manifiesta como nuestra chance, un poco en el mismo sentido en que en Sein und Zeit, el ser para a muerte y la decisión anticipada que la asume aparecían como la posibilidad capaz de facilitar verdaderamente todas las otras posibilidades que constituyen la existencia y, por lo tanto, también como una suspensión de la contundencia del mundo que sitúa en el plano de lo posible todo aquello que se da como real, necesario, perentorio y verdadero (Vattimo, 1986, p. 30).

El descenso entre una existencia apestada y absurda

“Cada uno lleva en sí mismo la peste,
porque nadie, nadie en el mundo está
indemne de ella” Camus

Albert Camus propone la superación del nihilismo a través de la revolución metafísica, ya que es el hombre quien hace frente a su existencia, mostrando la importancia de esta revolución que cala en lo más profundo de la humanidad, haciendo surgir la naturaleza humana. Tanto en la filosofía camusiana, como en las obras literarias mencionadas, se visualiza la concepción del ser humano que vive el presente afirmando la pasión y rebeldía por la vida misma. Consciente de su existencia y de la fatalidad que lo rodea, decide mantenerse de pie:

Hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse [...] esa parte de sí mismo que quería hacer respetar la pone entonces por encima de lo demás y la proclama preferible a todo, inclusive a la vida. Se convierte para él en el bien supremo (Camus, 1978, p. 18).

Acá radica la importancia de desentrañar las nociones de rebeldía, absurdo, libertad y trascendencia, como constituyentes de la naturaleza humana que Camus propone a través de sus personajes. Se parte de la naturaleza humana inmanente que surge del sentimiento de absurdo para despertar al hombre rebelde. De Cassagne, en su artículo “Albert Camus y la superación del absurdo” (2016), analiza la noción de naturaleza humana afirmando que:

Camus ofrece este redescubrimiento de la «naturaleza humana» como una reconquista positiva, frente a las posturas que la niegan —existencialistas, idealistas, ideológicas—. Todas ellas son nihilistas en cuanto no admiten nada dado que sea definido, que tenga contornos propios, salvo en los seres artificiales proyectados por el hombre. Así pues, para él, es una reconquista positiva volver a reconocer la naturaleza humana. Lo es, sin duda, y brinda apoyo a la reflexión compartida: Si los hombres no pueden referirse a un

valor común, reconocido en cada uno de ellos, entonces el hombre es incomprensible para el hombre (De Cassagne, 2016, p. 4).

Por su parte, Josefina Delgado (2013) expone en el Homenaje por los cien años del nacimiento de Albert Camus sobre el sentido del mundo. Allí sostiene que Camus reconoce la dificultad de reconstruir Europa y por ello se opone a la desesperación y busca un nuevo significado para el mundo. Encuentra este sentido en la humanidad misma, en la necesidad de recuperar la solidaridad y luchar juntos contra la adversidad.

Camus muestra que la comunidad humana nace como espectáculo del dolor, como rebelión ante la injusticia de la muerte. Solo la vida es buena, por esto la única justicia se traduce en solidaridad, porque hay algo que une al hombre indefectiblemente al resto de los seres humanos. Se extrae al individuo de su soledad para trascender del plano reflexivo al de la ética y deja de ser solitario para sentirse solidario:

La peste narra las consecuencias del aislamiento de toda una ciudad, lo cual pone de manifiesto lo mejor y lo peor que cada uno de sus ciudadanos lleva dentro: sus miedos, traiciones, individualismo, pero también la solidaridad, la compasión, el espíritu de colaboración con el prójimo en tareas comunes (Camus, 1990, p. 2).

Se pone a prueba a la sociedad frente al espejo moral en una situación de crisis, en donde lo que importa es cómo comportarnos, cómo podemos cada uno de nosotros rebelarnos ante algo que estará siempre ahí. Necesitamos una brújula moral que vuelva a situarnos en el norte correcto de lo que está bien y de lo que no lo está. Camus introduce la peste como el mal moral:

Lo que es verdadero de todos los males de este mundo lo es también de la peste. Esto puede engrandecer a algunos. Sin embargo, cuando se ve la miseria y el sufrimiento que acarrea, hay que ser ciego o cobarde para resignarse a la peste (Camus, 1990, p. 92).

El alcance moral de las decisiones lo medirá el bien que se pueda hacer con los propios actos, con la solidaridad frente al egoísmo del *sálvese quien pueda*. En este escenario de desolación aumentada, donde casi todos los personajes pierden de una manera u otra su

brújula moral, emerge la figura del protagonista, el doctor Rieux que, ante todas estas dudas, mantiene firme lo principal: lo esencial era hacer bien su oficio. Es la peste la que interpela a los hombres a enfrentar la vida en la lucha contra el caos y las tinieblas que asechan el orden aparente:

La conclusión era siempre lo que ya se sabía: hay que luchar de tal o tal modo y no ponerse de rodillas. Toda la cuestión estaba en impedir que el mayor número posible de hombres muriese y conociese la separación definitiva. Para esto no había más que un solo medio: combatir la peste. Esta verdad no era admirable: era sólo consecuente (Camus, 1990, p. 97).

En *La peste*, Camus manifiesta la vida misma encarnada en la enfermedad, que a la vez nos viene a reconfigurar la existencia, ya que la peste es la vida. “¿Qué quiere decir la peste? Es la vida y nada más” (Camus, 1990, p. 253). Es la existencia humana como un devenir, como un problema existencial del cual no podemos evadirnos, con situaciones que están fuera de nuestro alcance y otras que podemos modificar. La presencia de la muerte viene a situarnos en un límite que no se puede sortear; al igual que la enfermedad, no podemos evitar sentir sus síntomas, el dolor, o el sufrimiento. Lo que nos viene a demostrar la finitud de nuestra existencia y a interrogarnos por la misma, y hasta a veces empecinarnos en encontrar un sentido sabiendo la inexistencia del mismo:

Sabernos apestados es advertir que padecemos esta situación de estar en una existencia que no tiene sentido. Mientras vivimos sin saberlo estamos inmersos en la rutina diaria, vivimos como «si no supiéramos» las habitualidades contextualizan nuestra existencia y le dan un sentido (aparente) (Buceta, 2021, p. 40).

De este modo se hace necesario que se destruyan nuestros decorados, que la rutina se modifique para que el hombre se cuestione su existencia. Sin embargo, esto no sucede con el personaje que presenta Camus en *El extranjero*, un personaje al cual su vida se desmoronaría —en apariencia— con la muerte de la madre. Meursault no reacciona como se esperaría que lo haga un ser humano frente a una adversidad de tal magnitud, la vida le es indiferente. Y a lo largo de casi todos los pasajes de la novela vemos cómo se evade del mundo, y él mismo busca que su rutina no se vea modificada en lo absoluto, rechaza tener

un mejor trabajo, rechaza el amor. Vive en ese acostumbramiento a lo que tiene y a lo que es, sin buscar ni querer otra vida, ni otro sentimiento que el desinterés, la nada y la náusea.

Este desprendimiento ante la vida es lo que Camus llama el *divorcio del mundo*, ese extrañamiento que percibe al tomar conciencia de lo efímero de la vida: “estaba seguro de mí, seguro de todo, seguro de mi vida y de esta muerte que iba a llegar” (Camus, 1942a, p. 151). Por tanto, no busca un sentido, no se maneja con los valores o leyes que la sociedad impone, no llora cuando se supone que debe llorar, sabe que hay un destino que es ineluctable y que su existencia es una condena irremediable, ya que el mundo seguirá y no puede modificar la vida misma. La muerte de la madre, tener relaciones con María o ser testigo de Raimundo para salvarlo del juicio, no va a cambiar ni alterar su existencia. En palabras de Sartre:

Es cierto que lo absurdo no está en el hombre ni en el mundo, si se los toma aparte; pero como la característica esencial del hombre es «estar en el mundo», lo absurdo, para terminar, se identifica por completo con la condición humana. Por lo tanto no es ante todo el objeto de una simple noción: es una iluminación desolada la que nos lo revela. «Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el sueño lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo...» y luego, de pronto, los decorados se desploman y alcanzamos una lucidez sin esperanza. Entonces, si sabemos rechazar la ayuda engañosa de las religiones o de las filosofías existenciales, nos atenemos a algunas evidencias esenciales: el mundo es un caos, una «divina equivalencia que nace de la anarquía»; no hay día siguiente, puesto que se muere, «...en un universo privado repentinamente de ilusiones y de luces el hombre se siente extraño. Es un exilio sin remedio» (Sartre, 1960, p. 77).

El hombre sartreano ante la náusea de la existencia

Entonces cabe preguntarse: ¿Cuál es el sentido de la existencia? ¿Juzgar si la vida vale o no la pena vivirla? Más allá de la obra ficcional, ¿tiene importancia la lógica del mundo después de sobrevivir dos guerras mundiales en el exterminio del hombre por el hombre?

¿Qué es lo que lleva a Meursault o a cualquier hombre al despertar de la conciencia frente a un sistema social envolvente?

Meursault vivencia la noción que presenta Nietzsche del eterno retorno, está condenado a la repetición, a una incesante permanencia en una celda, simbolismo que tiene de la vida y de la celda como castigo, no por sus acciones de asesinato, sino por su inacción frente a la vida, porque la sociedad lo juzga por su indiferencia y no por su delito. Vive en una constante espera, en un transcurrir ante la opresión social y el encierro, conoce la mediocridad del sistema, las fallas de las leyes, porque como se mencionó, a nadie le importa la muerte del árabe, sino su comportamiento indiferente ante la muerte, la falta de dolor y de sufrimiento.

En este sentido, puede relacionarse la noción de *La Náusea* presentada por Sartre, debido a que Meursault vive una existencia apestada y siente esa náusea cuando es capaz de percibir la futilidad de la vida, la aleatoriedad de los actos y los despropósitos. Así como Sartre propone la náusea para aceptar la existencia, Camus propone el absurdo para aceptar la brutalidad de la existencia, que es y que no es nada, porque se hacen proyectos, se tiene una rutina, se trabaja, etc., en el afán del ser humano de experimentar una inteligibilidad adosada a la existencia. Cuando todas estas situaciones se diluyen, es la existencia la que brota en su totalidad y se abalanza ante el hombre. Ese absurdo del día a día, ese que Camus indica que se encuentra a la vuelta de cualquier esquina, es el que se arraiga en la piel, en donde lo esencial es la contingencia, esa necesidad de existir, de estar en un aquí y un ahora. Ese absurdo, para Sartre, es la náusea:

Entonces me dio la náusea, me dejé caer en el asiento, ni siquiera sabía dónde estaba, veía girar lentamente los colores a mi alrededor, tenía ganas de vomitar. Y desde entonces la náusea no me ha abandonado, me posee [...] la náusea no está en mí, la siento allí, en la pared, en los tirantes, en todas las partes a mi alrededor (Sartre, 2011, p. 40).

Sartre analiza el extranjero explicando el absurdo y la condición de hombre en Meursault:

Meursault, el protagonista de *L'Étranger*, resulta ambiguo. Por supuesto, se nos asegura que es absurdo y la lucidez implacable constituye su

característica principal. Además, en más de un punto está construido de manera que proporciona una ilustración concertada de las teorías expuestas en *El mito de Sísifo*. Por ejemplo, el señor Camus escribe en esta última obra: «Un hombre es más un hombre por las cosas que calla que por las cosas que dice». Y Meursault es un ejemplo de ese silencio viril, de esa renuencia a contentarse con palabras: «(Le han preguntado) si había observado que yo estaba ensimismado y ha reconocido únicamente que yo no hablaba para no decir nada». Y precisamente, dos líneas antes, el mismo testigo de descargo ha declarado que Meursault «era un hombre». «(Le han preguntado) qué entendía por eso y ha declarado que todo el mundo sabía lo que quería decir» (Sartre, 1960, p. 121).

La diferencia es que para Camus, el enfrentarse al absurdo o a la náusea, no lleva a caer a un vacío existencial o a la nada absoluta. Si no que es lo que impulsa al hombre a actuar y no evadirse, ni suicidarse ante la pregunta de si la vida vale o no la pena vivirla. Y frente al derrumbamiento de los valores, de las creencias y frente al exterminio del hombre por el hombre, cuando no hay algo que nos guíe o un valor al cual aferrarse, propone que sea el hombre quien se haga cargo de su propia existencia y ponga el orden frente al caos. Al estilo de Nietzsche, cuando impulsa la frase “Dios ha muerto”:

Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos? El más santo y el más poderoso que el mundo ha poseído se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿Quién limpiará esta sangre de nosotros? (Nietzsche, 2007, p. 115).

La idea de un ser superior que nos de la fuerza necesaria para enfrentar la vida o para actuar como fuente de código moral, frente a la pérdida de la base absoluta de moralidad, conduce al hombre al nihilismo, en palabras de Camus, “el materialismo histórico el determinismo absoluto, la negación de toda libertad, este mundo horrible del valor y del silencio, son las consecuencias muy legítimas de una filosofía sin Dios. Si Dios no existe, nada está permitido” (Camus, 2014, p. 321).

Asimismo, Camus fundamenta que no hay otra objeción a la actitud totalitaria que la objeción religiosa o moral, y si el mundo carece de sentido, los totalitarios terminarían teniendo razón, pero en sus palabras, no acepta que la tengan, por lo que “a nosotros nos incumbe crear a Dios [...] porque solo tenemos una manera de crear a Dios, y es llegar a serlo” (Camus, 2014, p. 297).

¿Qué nos queda como seres humanos? Lo que nos queda es enfrentar la pérdida del sentido, aprender a vivir el presente; es el ser humano en sí mismo el que debe plantear el sentido de la trascendencia y crear su sistema de valores. Lo que Nietzsche lleva más allá con su idea de *Übermensch* (superhombre), un nuevo ser que no responde ante nadie más que ante sí mismo. Que no se iguale a nadie, un luchador, un líder y vencedor, es aquel que tiene algo por qué vivir y es capaz de enfrentar cualquier cómo “a cada uno de nosotros toca explotar en sí mismo la mayor posibilidad del hombre, su virtud definitiva” (Camus, 2014, p. 319).

Entonces, la postura de hombre absurdo que se visualiza cuando se da cuenta de que no hay un sentido universal, no hay justificaciones para el mundo, el hombre está solo en él, sin un sistema moral que dirija sus acciones o tenga valores que fundamenten el bien o el mal, lleva a que las experiencias humanas se igualen o pierdan su valor intrínseco.

Toda institución o acción creada por el hombre se relativiza y, como no hay un sistema, aunque las explique o revalorice, terminan siendo injustificadas y, frente a esto, el hombre absurdo solo puede mostrar indiferencia. Como lo hace Meursault, al no darle importancia al matrimonio como institución o no darle sentido vivir en una ciudad u otra, por lo que siempre va a terminar siendo un extranjero en cualquier lugar donde esté, ya que no siente ese arraigamiento o sentido de pertenencia. Esto se puede comprender con la metáfora del resplandor del sol como *leitmotiv* en la novela, como la imagen del mundo vacío de sentidos, un mundo en donde el divorcio del hombre con él imposibilita el pensamiento:

Era el mismo sol, la misma luz [...] hacía ya dos horas que el día no avanzaba [...] el ardor del sol me llegaba hasta las mejillas y sentí las gotas de sudor amontonárseme en las cejas. Era el mismo sol del día en que había enterrado a mamá y, como entonces, sobre todo me dolían la frente y todas las venas juntas bajo la piel. Impedido por este ardor que no podía soportar más (Camus, 1942, p. 24).

Para el hombre absurdo que dejó de buscar un sentido, es la muerte la que se le presenta como algo irrevocable y le da lo mismo morir en un momento u en otro, ya que su existir en el mundo, no es más que una circunstancia, no está atado a ningún sentido trascendental, simplemente poseía la verdad que era la muerte:

Pero todo el mundo sabe que la vida no vale la pena de ser vivida. En el fondo, no ignoraba que morir a los treinta años o a los setenta importa poco [...] en suma, nada podía ser más claro era siempre yo quien moría (Camus, 1942, p. 45).

Meursault, a pesar de la indiferencia, de la náusea y el absurdo que vivenciaba, logra ir más allá al final de su vida al hacer una verdadera transformación: en una escena crucial de la que solo es capaz el hombre que está condenado a muerte. Si nos ponemos a pensar, todos los hombres estamos de una u otra forma condenados a muerte, sabemos que tenemos un tiempo que se va acortando y eso es lo que nos lleva a agotar el campo de lo posible.

Ante esta situación, Camus, nos da la visión de los tipos de hombre absurdo, el que asume sus límites, que se encuentra solo en el mundo y debe hacerse cargo de su vida, aunque no tenga un sentido, se hace cargo en la rebeldía, en la libertad y en la pasión.

De este modo se perfila el hombre absurdo que Camus llama Don Juan, el que conoce que no hay un mañana, que la vida es esto que tenemos ahora, “él no se separa del tiempo, lo atraviesa y lo vive con total conocimiento de su limitación” (Buceta, 2021, p. 23). Luego perfila el hombre absurdo «actor» como la forma de vivir la mayor cantidad de experiencias posibles, en palabras de Camus:

El actor dispone de tres horas para ser Yago o Alcestis, Fedra o Gloucester. En ese breve transcurso los hace nacer y morir sobre cincuenta metros cuadrados de tablas. Nunca lo absurdo ha sido ilustrado tan bien ni tanto tiempo. ¿Qué síntesis más reveladora desear que esas vidas maravillosas, esos destinos únicos y completos que se cruzan y rematan entre unas paredes y durante unas horas? Fuera del escenario, Segismundo ya no es nada. dos horas después lo vemos cenando en un restaurante. Quizá sea entonces cuando la vida es sueño (Camus, 1942, p. 103).

Con el rol del actor, el hombre tiene la posibilidad de experimentar infinitas posibilidades al ponerse el papel de cualquier personaje y encarnarlo. Las hace suyas por esos minutos sobre el escenario, se apasiona y vive a través de ellas, todo lo posible. Finalmente se encuentra el hombre absurdo, conquistador, el que se apropia de su vida, de su destino al descubrir su finitud y el sinsentido de la existencia. Es el ser humano de carne y hueso, el que se ajusta a su condición humana: “la carne es su única certeza” (Buceta, 2021, p. 25), y es así como es libre al conocer su limitación.

De este modo podemos decir que en Meursault conviven las actitudes de saber que no hay un mañana, al tener la libertad sobre su existencia, al simplemente vivir con la certeza de su limitado existir: “¿No tiene usted, pues, esperanza alguna y vive pensando que va a morir por entero? –Sí, le respondí” (Camus, 1942, p. 46).

Siguiendo la escena del encuentro con el capellán y sosteniendo también el pensamiento de Nietzsche sobre la muerte de Dios, es que se puede comprender la espectacularidad de la conversación y de la transformación entre estos dos personajes totalmente disímiles, cuando Meursault alcanza el perfil de conquistador absurdo. El capellán le pide que se arrepienta de sus pecados, a lo cual le responde: “le dije que no sabía qué era un pecado. Se me había hecho saber, solamente, que era culpable. Era culpable, pagaba, no se me podía pedir más” (Camus, 1942, p. 46).

Camus en *Carnets*, explica que hay hombres que están privados de la gracia pero que aun así hay que intentarlo de todos modos. El “ocuparse de los condenados” (2014, p. 299), el capellán vendría a cumplir este rol al querer purgar sus penas sin comprender todavía la filosofía de vida del propio Meursault. “un hombre auténticamente grande se situará siempre por encima de los acontecimientos que ha provocado, hay que querer vivir y saber morir” (Camus, 2014, p. 216).

A Meursault le es indiferente la gracia, sabe su condición y está dispuesto a aceptar la muerte sin la idea de la eternidad “un heroísmo sin Dios, el hombre puro, en fin” (Camus, 2014, p. 217). Es el momento en que demuestra que la dignidad del hombre no cede ante la grandeza de los dioses, Meursault reconoce el carácter fragmentario de su existencia, todo lo que hay de accidental y de limitado en su vida y es libre porque acepta la muerte como tal, aceptando asimismo las consecuencias: el derrumbe de todos los valores tradicionales

de la vida, ya que nunca estuvo dentro de los parámetros que la sociedad imponía, porque rompe ese contrato social, al matar moralmente a su madre al ser indiferente y eso lo lleva a ser *expulsado* de la sociedad.

El personaje de Meursault al final de la novela es quien elige el mundo terrenal, lo real, lo visible, el cuerpo que lleva la delantera hacia la certeza de la muerte. Frente a esto, el capellán intenta de todos modos hacerlo “entrar en razón” le dice que rezará por él, pero en realidad es el capellán el que está cegado y en negación, ya que se va evadiendo poco a poco de la vida en pos de una esperanza. En cambio, el hombre terrenal sabe que la vida es esto y nada más y justamente esta certeza es la que justifica su propia vida. Comprende que los hombres están condenados a muerte y al final reivindica su propia vida con ansias y rebeldía, porque quiere el rechazo de la sociedad para así poder reafirmar su vida.

Es en la ejecución, cuando el hombre se convierte en un animal que se sacia con la sangre, porque están trazadas las fronteras del bien y el mal. De este modo, el espectáculo es el refutar el orden de las cosas y de esta forma se enfrenta a la muerte con respuestas que antes no poseía. Muere feliz, al igual que Sísifo al desafiar a los dioses, y Meursault ante los valores ficticios de la lógica del mundo:

Era como si durante toda la vida hubiese esperado este minuto [...] nada tenía importancia y yo sabía bien por qué. También él sabía por qué. Desde lo hondo de mi porvenir, durante toda esta vida absurda que había llevado, subía hacia mí un soplo oscuro a través de los años que aún no habían llegado y este soplo igualaba a su paso todo lo que me proponían entonces [...] la maravillosa paz de este verano adormecido penetraba en mí como una marea. En ese momento y en el límite de la noche, aullaron las sirenas. Anunciaban partidas hacia un mundo que ahora me era siempre indiferente [...] en fin comprendía que había sido feliz y que lo era todavía. Para que todo sea consumado [...] me quedaba esperar que el día de mi ejecución haya muchos espectadores y que me reciban con gritos de odio (Camus, 1942, p. 48).

Es importante remarcar la perspectiva del hombre sartreano sobre el hombre para repensarlas en el pensamiento camusiano y ver los contrapuntos. Por su parte, Sartre

propone la noción de *compromiso* para manifestar que el hombre tiene un compromiso consigo mismo y con la humanidad, ya que es responsable de sus actos y está condenado a su libertad:

Yo, por quien las significaciones vienen a las cosas, me encuentro comprometido en un mundo *ya significativa*, que me refleja significaciones no puestas por mí [...] el para-sí [yo] surge en un mundo que es mundo para otros para-síes. Eso es algo *dado*. [...] Esto significa, justamente, que el para-sí [yo] se encuentra en presencia de *sentidos* que no vienen al mundo por él (Sartre, 1954, p. 35).

Esto lo podemos relacionar con Camus, cuando habla de la noción de solidaridad del hombre rebelde que hace bodas con el mundo. Y para Sartre, el hombre, al estar condenado a ser libre, toma decisiones para decidir no solo su propio rumbo, sino el de toda la sociedad. Las diferencias entre estos filósofos radican, según Simone de Beauvoir:

Diferencias políticas e ideológicas que existían entre los dos en 1945, se fueron intensificando de año a año. Camus era un idealista, un moralista y un anticomunista, forzado en un determinado momento a ceder ante la historia, había intentado separarse de ella tan pronto como le fue posible; sensible ante el sufrimiento de los hombres, se lo había imputado a la naturaleza; Sartre había trabajado desde 1940 para repudiar el idealismo, para arrancarse su propio individualismo origina, para vivir en la historia, su postura era próxima al marxismo y, deseaba una alianza con los comunistas (De Beauvoir, 1963, p. 259).

Camus fue considerado un anarquista; él sustenta la falta de una trascendencia a través del discurso de Jaspers. Quien expresa que el hombre se debe quitar la venda de los ojos que no le permite reconocer que está destinado a la destrucción y que nada de lo que haga tendrá una trascendencia más allá de lo aparente. Cabe recordar que estos filósofos de la primera mitad del siglo XX tuvieron que vivir los horrores de la Segunda Guerra Mundial, por lo que se puede encontrar una relación entre la trascendencia que tuvo la guerra, en la manera de percibir el mundo y al ser humano en sí mismo.

En esa época, los pensadores intentaron la búsqueda del sentido de la vida, al vivenciar cómo el hombre era capaz de la destrucción total, por lo que debían aferrarse a algo que les permitiera creer que vivir valía la pena:

Este escenario forjó, en los escritores e intelectuales de lengua francesa, una forma distinta de ver el mundo, el acercamiento a las cosas, al ser humano, al entorno, partió de un por qué, tácito o expreso de los motivos que llevaron al hombre a tal barbarie. Esta inquietud tuvo la intención de llegar al fondo de los problemas para encontrar un qué, un algo que le diera sentido a la vida, a pesar de la vacuidad operante en los distintos sectores de la sociedad (Hernández, 2009, p. 86).

El hombre sartreano y el hombre camusiano frente a la trascendencia

Sartre analiza el humanismo y la trascendencia, explorando el ser paradójal que se encuentra en una encrucijada de dos mundos, entre los bienes efímeros y los bienes sublimes del espíritu infinito. Lo que conduce a que, aunque circunscripto a la finitud y sometido a la contingencia, a no-necesidad del ser, el hombre está hecho específica o esencialmente para la verdad, la bondad y la belleza trascendentes, que en definitiva son el ser que él no es, y en última instancia, para la verdad, bondad y belleza o ser infinito y necesario:

Lo que distingue esencialmente al hombre de los demás seres materiales es que, a diferencia de éstos, únicamente aquél no sólo es entre las cosas, sino que es dueño del ser propio y ajeno por el conocimiento: sabe que es y que son las cosas, y es dueño también de su propio ser y del de las cosas por su libertad: capaz de transformarlas o perfeccionarlas para lograr nuevos seres. En otros términos, lo que coloca al hombre en un plano específicamente diverso del mundo circundante es que él es el ser, que además de ser y existir, en quien se devela el ser propio y el ser que él no es —el objectum o ser trascendente— y que posee el poder de acrecentar su ser y el de las cosas de acuerdo a los fines o valores que elige y se propone realizar. En tal

sentido el hombre no sólo es, sino capaz de hacerse. Por la inteligencia y la conciencia y por la libertad, está abierto y ordenado al ser y en presencia del mismo, más aún su ser tiene sentido y se constituye tal por el espíritu que le confiere esta abertura y recepción en su inmanencia del ser trascendente. (Derisi, 1965, p. 83).

De este modo, aunque Camus no hable de trascendencia, en cierta forma se busca al buscar el sentido del absurdo y rutinario del vivir. Lo que lleva a pensar que existe una trascendencia en las acciones del hombre. Por ejemplo: en el personaje de Meursault, la trascendencia se da en la sociedad, con la actitud despreocupada, se transforma y su rebeldía lo llevará a ser juzgado y condenado a muerte. O, podemos hablar de la trascendencia en el personaje de Kaliayev, como ya vimos terrorista en 1905, quien anhelaba la libertad y justicia, siendo capaz de dar su vida bajo el ideal de un mundo mejor y reconoce la trascendencia que tienen sus actos no solo en él mismo sino en la sociedad.

En cuanto al sentimiento de compromiso del que hablaba Sartre, se puede visualizar también en Camus, ya que él también pensaba que ser responsable de sí mismo es asumir una posición en la que el hombre, a pesar del absurdo, tiene el valor de hacerse cargo de sí mismo y encontrar, precisamente, en el sin sentido de la vida, su más grande valor.

Para Sartre, la trascendencia, no se da solo en el accionar del hombre, sino en la humanidad. Porque cuando el hombre actúa según su forma de pensar, por más mínima que sea la decisión que tome, trascenderá al resto de los hombres. “La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Siempre puedo elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo” (Sartre, 1954, p. 70).

Él explica que tener metas que trasciendan es la única forma en que el hombre puede existir, porque el hombre está constantemente fuera de sí, está proyectándose y es haciendo esto que él hace que exista el hombre:

Es consciente de proyectar-se hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada

hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser (Sartre, 1973, p. 31).

Sartre en su libro *El ser y la nada* (1954) detalla la noción de trascendencia, explicando que este mundo como trascendente que se aloja en el devenir infinito de indiferencia anti histórica:

El ser trascendente no podía actuar en modo alguno sobre la conciencia y que la conciencia no podía construir lo trascendente objetivando elementos tomados de su subjetividad. Comprendimos en consecuencia que la relación original con el ser no podía ser la relación externa que uniría dos sustancias primitivamente aisladas (Sartre, 1954, p. 114).

La existencia como conciencia: el hombre ante las situaciones límites

Una vez planteados estos pensadores, hay que remitirnos también a la perspectiva que influyó en Camus, nos referimos al existencialismo metafísico de Karl Jaspers. Quien expuso también la superación del nihilismo apelando a la razón crítica, frente a las imágenes del ser en crisis. Jaspers reconoce la condición humana, en tanto ser-en situación como límite absoluto y, como rigen de la apertura del existente, a la reflexión filosófica. Asimismo, destaca la experiencia de la trascendencia, así la filosofía se torna a la hermenéutica de la auto comprensión ético-existencial.

Este autor se centra en la aspiración de encontrar en las paradojas del nihilismo que domina la sociedad moderna una respuesta a la angustia del ser. Se puede decir que la perspectiva del hombre que mantiene Jaspers coincide con la de Sartre, en el sentido de que el hombre es ser-en situación no es un sujeto meramente contemplativo. Sartre proponía al hombre responsable de su libertad, por lo tanto, debe accionar y Jaspers plantea que el hombre que participa y se orienta mediante sus decisiones acciona:

Perplejo en la situación al despertarme a la conciencia de mi mismo planteo la pregunta por el ser. Al encontrarme en la situación como posibilidad indeterminada tengo que buscar el ser, para encontrarme verdaderamente. Sin embargo, al fracasar en esta búsqueda. Que quisiera encontrar en el ser absoluto, comienzo a filosofar. Este es el filosofar partiendo de la existencia

posible y este el método y camino hacia la trascendencia (Jaspers, 1950, p. 29).

La pregunta por el ser en el mundo viene por la insatisfacción de concebirnos partiendo de supuestos cognoscibles o de la realidad histórica o del mundo. Entonces, nos volvemos hacia nosotros mismos, *yo me sé*. De este modo, para Jasper, la existencia es conciencia, se existe como conciencia: conciencia de sí mismo y de la existencia. A su vez, la existencia empírica no es suficiente para el hombre, porque en él subiste la búsqueda de aquello que depende de él exclusivamente. El sentido de la existencia se da en aquello en lo que nadie puede substituir, esa certeza va más allá de mi existencia empírica:

El pensamiento aclaratorio de la existencia, aun siendo incapaz de conocer el ser, produce, en cambio, certidumbre del ser, cuando es el pensamiento activo de la vida misma; hace posible la certidumbre del ser cuando se comunica apelando al lenguaje filosófico. Se arriesga sin reservas en el estado de fluctuación a que se llega en la orientación filosófica en el mundo. Pero con la claridad, la cual en toda la extensión alcanzable de filosofar transpirar la libertad de la existencia, no hace más que patentizarse tanto más decisivamente su trascendencia. Todos sus caminos conducen a la metafísica (Jaspers, 1950, p. 39).

Jaspers pronuncia que la metafísica es la aclaración en la que habla la trascendencia, desde el mundo en comunicación con otros, es acá donde se encuentra la certidumbre de sí. La lucha, el sufrimiento y la muerte son situaciones límites que nos llevan a la trascendencia:

En las situaciones límites, o bien hace su aparición la nada, o bien se hace sensible lo que realmente existe a pesar y por encima de todo evanescente ser mundanal. Hasta la desesperación se convierte por obra de su efectividad, de su ser posible en el mundo, en índice que señala más allá de este (Jaspers, 1950, p. 91).

Para Jaspers, son las situaciones límites las que mueven al hombre a accionar y sobrepasar el nihilismo. Para Camus, esas situaciones imites, son el absurdo y el sin-sentido de la

existencia y, para Sartre, es el compromiso del hombre hacia la humanidad y el accionar para trascender por medio de la libertad y de hacerse cargo de nuestra existencia.

Capítulo III

“¿Qué hacer para no perder el tiempo?
Sentirlo en toda su lentitud” Albert Camus

Entre la sociedad apestada y el silencio del mundo

En la presentación de su libro *El amor, entre el mito y la filosofía* (2022), Sztajnszrajber se refiere a la búsqueda del saber como un proceso inacabado: “Buscar un saber que sabemos que nunca vamos a terminar de alcanzar”. A pesar de la consciencia de esta imposibilidad, el impulso epistémico es inherente a la condición humana. El acto de conocer implica una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto, el cual se presenta como portador de información. A través de este proceso, se busca comprender la naturaleza accidental y sustancial de las cosas, así como su esencia. Sin embargo, cabe preguntarse si dicha aprehensión de la esencia es realmente posible, y cuál es la naturaleza de la realidad que se percibe.

Para Merleau-Ponty, la percepción es el fundamento de la subjetividad y la objetividad de la experiencia, de su sentir interno y de su captura intencional del mundo. La intencionalidad es la propiedad de dirigirse a un objeto. Entonces, la percepción es un fenómeno corporal porque “experienciamos” nuestros estados sensoriales como estados de nuestro cuerpo y no como estados mentales. “Mi cuerpo es mi punto de vista sobre el mundo” (Merleau-Ponty, 1984, p. 90).

Lo que interesa en este autor es determinar la diferencia entre yo y mi mundo, porque mi cuerpo no se puede comprender simplemente como una parte del mundo material que está en contacto cercano con mi mente. “Yo observo los objetos exteriores con mi cuerpo, los manipulo, los examino, doy la vuelta a su alrededor, pero a mí cuerpo no. Para poder hacerlo sería necesario disponer de un segundo cuerpo a su vez tampoco observable”

(Merleau-Ponty, 1984, p. 109), de esta manera mi cuerpo es mi perspectiva sobre el mundo —al igual que una obra de arte es la perspectiva que poseo del mundo—, nosotros somos carne del mundo, pero, al mismo tiempo, el mundo muestra una reversibilidad respecto de nuestra carne.

Por otro lado, Kant expresaba que el conocimiento no puede ser pasivo, no podemos conocer un acto de transparentación de la realidad. Porque no somos espejos de la realidad, se dice que abordamos la realidad como abordamos los objetos, creando las condiciones de posibilidad manifestadas en el sentido. Kant sostiene que nos referimos inmediatamente al modo en que el objeto se nos presenta, y de este modo atendemos a nuestra representación del objeto —no al objeto mismo—. La belleza de un objeto concierne en primer lugar y sobre todo al modo en que el objeto se nos aparece, y cada uno de nosotros reflexionamos sobre cómo esa apariencia nos hace sentir o nos afecta.

En este caso, tenemos la representación de un objeto y dos modos de relacionarnos con esta representación, ya sea con el fin del conocimiento —del mundo natural—, ya sea en referencia al modo en que la representación nos hace sentir. Para comprender, aprehender cognitivamente o conocer empíricamente al objeto de un modo determinado, convocamos al entendimiento. Para juzgar cómo nos afecta, primeramente convocamos a la imaginación. De esta manera, conocer es producir conocimiento: las cosas no son lo que son como carácter de sí mismas, sino lo que hacemos de ellas, muy similar a las palabras de Sartre cuando expresaba que no somos lo que somos, sino lo que hacemos con lo que hicieron de nosotros.

Pero así no nos estamos haciendo cargo de todo el escenario infinito que somos y de las representaciones que poseemos de nosotros mismos. O podemos ser un conjunto de sucesos irrepetibles, o podemos ser, a lo Borges, un par de espejos rotos, ese quimérico museo de formas inconstantes. Tenemos una estructura a priori de conformación del conocimiento. Por un lado, están las cosas; por el otro, el sujeto y las manifestaciones que conforman el conocimiento —y que no sabemos si es idéntico a la cosa—.

El objeto es el objeto como yo lo comprendo y, a la vez, no es así, porque ya disponemos la relación de tal modo con las cosas, entonces conocer la realidad es conocer como nosotros conocemos la realidad. Conformamos la realidad, desde el encuentro, que viene a mí, y

desde la estructura mental previa que constituye lo que yo entiendo y visualizo como realidad. Volvemos entonces a cuestionarnos todo: ¿Qué es la realidad? ¿Qué es el hombre en esa realidad? ¿Si la realidad es lo que percibo, qué sucede con lo que está más allá de lo aparente de lo que mis sentidos pueden apreciar?

Nietzsche en *Sobre verdad y mentira el sentido extramoral* explica que lo que el hombre conoce en realidad es lo que aporta él mismo a estos factores de tiempo y espacio, lo matemático. La verdad se encuentra en constante construcción y el hombre es quien tiene los planos de esta verdad, dentro de su esfera, dentro de su percepción:

Esa monstruosa viguería y andamiaje de los conceptos, a las que de por vida se aferra el hombre menesteroso para salvarse, para el intelecto liberado es sólo un tinglado y un juguete para sus obras de arte más osadas: y, cuando lo destruye y confunde los pedazos, y lo recompone irónicamente, apareando lo más ajeno y separando lo más próximo, pone de manifiesto que no necesita de aquellas muletas de la indigencia y que ahora ya no es por conceptos que se rige, sino por intuiciones (Nietzsche, 1979, p. 19).

Consecuentemente, nos lleva a la pregunta por el ser, la imperfección y la finitud del hombre, ¿por qué somos? Ese es el generador, el que tiene el poder de hacer tambalear la conciencia, ese fundamento de la razón de la existencia, de una verdad absoluta, pero si el ser humano tiene una experiencia, una proximidad con las cosas, pero no con las cosas en sí mismas en su acontecer, sino sólo lo que percibe, ¿cómo saber cuál es la realidad? ¿Y la verdad absoluta?

Todo este absurdo que se nos presenta, ese mar de incertidumbre, de no poder, de querer saber y a la vez comprender que no hay repuestas que nos satisfagan, se visualiza en las obras de Camus, más aún en *La peste*, con el tormento del hombre de no comprender la situación en que se encuentra su existir, en una ciudad sitiada y tomada a la vez por una enfermedad, en hombres que culpan a un mal inexistente para manipular al hombre, en personas que crean situaciones de sumisión para impedir el verdadero conocimiento. Ese es el silencio del mundo, el silencio de las cosas, de las manifestaciones, de un ser humano que se encuentra apestado y sofocado del mundo. ¿Cuál es la verdad y la realidad en *La peste*? La metáfora del mundo tal cual lo conocemos, ¿está dejando de existir? ¿O es el

sin sentido de una existencia que nos agobia encarcelándonos y separándonos del verdadero conocimiento?

¿O es la peste del mal moral una posibilidad de redimirse como hombre y llegar a trascender de la mera monotonía? ¿La peste es un hecho o es una interpretación de las cosas? Podríamos decir, entonces, que el sujeto es en última instancia una suma de interpretaciones de la realidad. Pero, ¿hay un trasfondo hermenéutico que nos da herramientas para interpretar la realidad? ¿Hay una verdad previa o es el hombre quien constituye una forma de pensar de la cual somos parte? Y en estos casos, ¿dónde queda el yo, la individualidad? O será como decía Foucault, que somos sujetos sujetados que nos creemos libres. ¿Dónde se encuentra la libertad en una ciudad apestada?

Entre la nada y la libertad del hombre

La libertad está dentro del ser humano cuando es consciente de sí mismo, de su límite, de su fragilidad, del ser carnal que Camus nos explicaba, que antes de dar el salto, es lo corporal lo que pone el límite, la carne que nos vuelve conscientes de un estar, de un aquí y un ahora de temporalidad. Ya no es el llanto del mundo, del hombre agobiado, de la rutina y del absurdo, como se vio con Sísifo, que irrumpe esa monotonía del sufrimiento, sustrayéndose hacia el placer de rebeldía a los dioses, de este modo se reivindica a sí mismo y reivindica el conflicto interno del ser humano, la idea de que uno es un campo de batalla, un ser fragmentado que es capaz de elevarse frente al conflicto permanente de estar enclaustrado en la existencia o en este caso en la peste.

Sísifo era libre dentro de esa esclavitud de la roca, era consciente de la realidad en que estaba sumergido y decide afrontarla, ir más allá de lo que percibe y de lo impuesto por los dioses. En este punto entre el ser y la nada, en aquel Sísifo libre, pero a la vez desterrado del mundo, de la transitoriedad y llevado a la nada para que sea un ser debilitado como producto del nihilismo; para bajar al hombre del pedestal en que el hombre mismo se pone. A la vez, dar lugar a la nada es dar lugar a lo que puede ser de otra manera. Esa nada nos interpela para mostrarnos el abismo que somos, nos lleva a la reacción, al depuramiento del ser, para transformarlo ya que, la repetición de nuestros actos en una lógica reiterativa nos lleva a la nada, y sin embargo nos produce el efecto contrario, ese divorcio del hombre con el mundo.

Ese salto que debemos dar para enfrentarnos con nosotros mismos y elegir la vida a pesar de la contingencia y de la incertidumbre. Sísifo lo logró, ¿pero qué sucede cuando el hombre logra alcanzar la meta tan ansiada? ¿Se llega a la plenitud de la existencia? Camus decía que hay que imaginarnos a Sísifo feliz, ¿hay una plenitud absoluta? Sin ninguna carencia, se vive entre la falta y el deseo de algo, o entre el hastío de tenerlo todo.

El hombre vive en la intensidad de ese intermedio, de tener o no felicidad, de ser o no ser, pero ¿de qué felicidad se habla? La felicidad entendida como plenitud o como virtud que se practica a diario para llegar al placer como estado del alma, ¿o somos felices cuando logramos despersonalizarnos en un nadie, en un ser que se libera de la opresión de la existencia? Somos como Sísifo o somos como Mersault en *El extranjero*, que comprende el absurdo y rompe con los parámetros establecidos de ser alguien, de los deberes y estructuras instaladas de cómo debemos ser.

Entonces, volvemos a la frase de que hay que imaginar a Sísifo feliz, podemos decir que es una felicidad instantánea y espontánea, aunque dure un instante o una eternidad. Es el punto cumbre al que llegó por medio de su rebeldía, de desafiar la condición humana y su destino. Asimismo, podemos ver otro tipo de felicidad con el personaje analizado en los primeros capítulos: el de Emma Bovary, que intentaba buscar la felicidad por medio de los placeres mentales, de las cosas mundanas tal cual se nos presentan, aun sabiendo que solo encontraba un vacío existencial, nunca dejó de ansiar esa plenitud que tanto necesitaba.

Podemos cuestionar el tipo de felicidad también en Jean Valjean de *Los miserables*, cuando solo tenía una existencia condenada al sufrimiento, a la angustia y desesperación, su felicidad se hallaba en la naturaleza humana del alma, en ese enfrentamiento ante cada injusticia, en esa esperanza de liberación del ser, cuando alza su voz, en ese grito de comprender su desolación, ese grito que nadie quería escuchar, pero que estremeció a toda la sociedad francesa hundida en lo más profundo que se puede hundir a una sociedad.

Como en *La peste* que viene a romper con todas las certezas que creíamos tener, con todos los vínculos que pensábamos construir, que marca la separación del hombre con el hombre y a la vez, nos transmite la idea de una solidaridad entre los hombres a pesar del mal y del castigo en que se hallaban. Demostrándonos que no se puede huir de uno mismo, que no se puede vivir en la inmediatez, porque buscamos nuestro lugar en el mundo, nuestro sentido

de ser de pertenencia, de no ser un extranjero en nuestro propio ser, no podemos permanecer inmutables entre lo que se nos presenta fenomenológicamente, como tampoco padecer la insatisfacción entre lo que es y lo que pudo llegar a ser y lo que nunca será. Porque todas estas situaciones son las que nos mantienen en pie, nos hacen y nos muestran vulnerables ante el espejo del mundo, no podemos escapar del sentido más aun sabiendo que quizás nunca lo encontraremos. Volvemos al deseo de ser, al deseo de saber, de conocer, a esa imposibilidad que somos y nos hace conscientes de nuestra finitud y, nada más ni nada menos, de nuestra existencia.

Camus, en *La peste*, nos conduce a cuestionar los cimientos de nuestras vidas y de la civilización misma. En donde la conciencia de la sociedad debe estar siempre despierta, porque los valores trascendentales no perduran ni se traspasan hereditariamente, sino que deben ser conscientemente cuestionados y apropiados por cada generación y por cada hombre en el “sancta sanctorum de la conciencia” (De Cassagne, 2013, p. 206). Los grandes males de la humanidad, los que conmocionaron a cada ser humano, nos obligan a volver una y otra vez sobre nosotros mismos y cuestionarnos ¿qué es lo que salió mal?

Tomar conciencia del mal que habita en nosotros es un signo de madurez, que apunta también al deseo de plenitud y felicidad que nos moviliza. No hay búsqueda posible de redención sin una conciencia clara del pecado, de nuestra limitación que clama por la ayuda de quien nos trasciende (De Cassagne, 2013, p. 206).

Al cuestionar nuestra propia existencia, volvemos a encontrar la praxis del hombre absurdo, ese encarcelamiento del ser humano que está representado a través de *La peste*, pero en realidad es el encarcelamiento que uno mismo se impone y a la vez, el que surge de una sociedad hastiada de situaciones límites, que permanece hundida en el ineluctable sentir de culpabilidad, y a la vez nos hace enfrentarnos con nuestro propio límite ya sea anhelando una libertad o demostrando ese algo que está fuera de nuestro alcance. Esta irreductibilidad de la existencia conlleva a la inquietud por un por qué, nos produce el despertar de índole filosófico, una suerte de golpe que nos provoca la búsqueda incesante de respuestas.

La situación límite no es la peste, ella representa la analogía entre la vida y la enfermedad, es la propia existencia la que se desparrama. “Cada uno lleva en sí mismo la peste, porque

nadie, nadie en el mundo está indemne de ella” (Camus, 1990, p. 204). Si hay algo que el hombre posee es su existencia, aunque en ella el padecimiento (la peste) sea el sinsentido que nos aqueja rutinariamente.

Cabe aclarar que padecer la existencia equivale a despertar frente a la existencia vacía al cuestionar la búsqueda de sentido. Hay hombres que prefieren seguir en un estado de absurdo, ese divorcio del hombre con el mundo en vez de hacer bodas con él, poder comprender que la existencia no tiene un sentido a priori, *macktub* —lo que ya estaba escrito—, no podemos vivir en un estado de somnolencia que se da en la rutina diaria, viviendo sin vivir, yendo a trabajar, a estudiar, comer, dormir, estos hábitos dirigen la existencia haciéndonos creer en un sentido aparente de orden que nos guía. Sin embargo, llega, “la peste”, llega ese día en que somos capaces de quitarnos el peso del mundo, ese instante en que se derrumban nuestras certezas, ese momento exacto en que tomamos conciencia de nuestra propia finitud de que somos el *Dasein* (el ser ahí), como Sísifo, que en ese respiro entre la carga de la roca y la montaña, es capaz de vislumbrar su existencia y rebelarse ante ella.

Una vez que somos capaces de visualizar ese absurdo que encontramos a la vuelta de la esquina, esa náusea que nos invade por todo el cuerpo, que nos consume y, en esa efeméride que nos pone en jaque, nos zambulle, ahoga y nos da un respiro, ese hombre no puede volver a ser el mismo, no se puede evadir en el tiempo en el absurdo ni volver a la rutina; es el hombre que da ese salto de fe hacia la nada misma, el que busca la trascendencia mirando “la existencia absurda de frente” (Buceta, 2021, p. 40).

Esta obra reinicia esta condición humana para pensar la existencia, agotando el campo de lo posible. Ya que la vida no puede transcurrir sin sobresaltos, sin sacudirnos la existencia por completo, y los personajes de la obra se ven impulsados a esta sacudida cuando la peste se instala en la ciudad, cuando el sinsentido de la existencia empieza a sacudirlos y frente a esta situación límite, frente a la aparición metafórica de las ratas que invaden la ciudad, el modo de reaccionar ante esto es la de negarse a la posibilidad de cuestionar la existencia, el *sensido de la vida*. Ya que esa comodidad en la que viven hace que busquen justificaciones para explicar lo que racionalmente no se puede explicar, lo que están haciendo es prácticamente evadirse de las situaciones difíciles, negando lo evidente, permaneciendo

indiferentes ante el silencio del mundo. Ese silencio está representado por la posibilidad de perder la comodidad, por no querer dejar ese estado de evasión.

De este modo, tenemos el personaje de Tarrou, quien entiende que todos los hombres de la ciudad padecen la existencia, sean conscientes de ella o no, y se llaman al silencio ante el mundo: “en el momento de la desgracia es cuando se acostumbra uno a la verdad, es decir al silencio” (Camus, 1990, p. 100). Como no tienen una respuesta ante lo que está sucediendo, lo único que les queda es el silencio.

En *La peste* se describen las consecuencias de la enfermedad para los hombres, como así también las actitudes que adoptan frente a la paradoja existencial. Tenemos al protagonista quien además es el que narra los hechos: el Dr. Rieux, un hombre que se divide entre el hastío de la vida y la solidaridad hacia el otro. Es el que lucha ante las injusticias, rechaza la idea de la peste como una condena colectiva o fatalidad-castigo divino, marcando una diferencia porque es el que se rebela contra el silencio y orden del mundo, a través de su rol como médico, en la lucha contra la muerte para hacer más llevadera la existencia.

Asimismo, representa al hombre anti-nihilista, el que recurre a sí mismo para llenar de sentido una vida apestada en la cual el sufrimiento se hace presente sin poder alterar ese orden. En este sentido, el hombre cuenta consigo mismo en el transitar la existencia y la peste como padecimiento/enfermedad, lo que hace que se replantee la vida misma hacia la solidaridad con los demás y el encuentro con uno mismo:

La conclusión era siempre lo que ya se sabía: hay que luchar de tal o tal modo y no ponerse de rodillas. Toda la cuestión estaba en impedir que el mayor número posible de hombres muriese y conociese la separación definitiva. Para esto no había más que un solo medio: combatir la peste. Esta verdad o era admirable: era solo consecuente (Camus, 1990, p. 108).

Combatir la existencia comprendiendo que hay que vivenciarla sin la insistencia de un sentido predestinado, hacerse cargo de la vida siendo uno mismo el héroe o mejor dicho el antihéroe, el que a través del caminar, de atravesar los obstáculos, de las peripecias que puedan avasallarlo, mantenerse consciente de su finitud y poder combatir el absurdo

apoderándose de la peste. La peste tiene un sentido social y metafísico, en palabras de Camus:

Ya sabemos que la peste tiene sus ventajas, que abre los ojos, que obliga a pensar. En este aspecto es como todos los males del mundo y como el mundo mismo. Pero de los males de este mundo y del mundo mismo puede decirse una verdad que también es aplicable a la peste. Aunque sirva para el perfeccionamiento de algunos, si se considera la miseria del prójimo, solamente un loco, un criminal o un cobarde puede aceptar la peste, y frente a ella la única actitud digna de un hombre es la rebeldía (Camus, 2014, p. 250).

Los hombres de la ciudad quedaron separados del resto del mundo, de sus seres queridos y de sus costumbres. Y en este retiro, los que podían hacerlo se vieron forzados a meditar, y otros a vivir una vida de animal acorralado:

Quiero expresar por medio de la peste el ahogo que todos hemos padecido y la atmósfera de amenaza confinamiento e que hemos vivido. Al mismo tiempo quiero extender esta interpretación a la noción de existencia en general. La peste dará la imagen de aquellos a quienes ha correspondido en esta guerra, la parte de reflexión, de silencio y también de sufrimiento moral (Camus, 2014, p. 253).

De este modo, se invita a ver la peste como un padecimiento, el cual puede ser un refugio que fortalezca las debilidades “y si hay que pagar en moneda de sufrimientos y de renunciamentos, paguemos” (Camus, 2014, p. 253). De una u otra forma, hostigados, separados, confinados, debemos seguir viviendo a través de la rebeldía. “Regenerar el amor en el mundo absurdo es de hecho regenerar el más ardiente y más perecedero de los sentimientos humanos” (Camus, 2014, p. 255). Porque lo que hace la existencia soportable es el sentimiento habitual de los lazos que nos ligan al mundo, los lazos de fraternidad hacia los demás, es así como los hombres pueden desarrollar un porvenir.

Rebelarse es hacer frente a la peste, como mal moral, como padecimiento y como existencia en sí misma. Es el testimonio y la prueba de que los hombres, frente a la

imposibilidad, a la separación, al exilio y al conformismo, pueden vencer a través de la resistencia, comprendiendo el sentido del ser humano en la fraternidad hacia el otro, contemplando el dolor humano, las alegrías, las nostalgias, el rechazo a la muerte y las posibilidades de vida que aún permanecen gestadas en el valor moral de estar con los otros.

El trascender la consciencia

El hecho de sufrir una peste de manera colectiva los enfrenta a la tarea común de una conciencia lúcida. El Dr. Rieux, como un trabajador que en su labor tiene la única certeza de la honestidad como una moral, frente a la incertidumbre que plantea la peste, él se apoya en salvar a los hombres: “allí estaba lo cierto, en el trabajo de todos los días. El resto estaba pendiente de hilos y movimientos insignificantes, no había que detenerse en ello. Lo esencial era hacer bien su oficio” (Camus, 1990, p. 31). Lo que demuestra la lucha por hacer todo lo posible por la vida misma.

Representa la toma de conciencia ante tanto dolor, injusticias, el hombre rebelde, el lucido será el que busque el modo de compensar estos males actuando y no evadiéndose o resignándose. “Toda la cuestión estaba en impedir que el mayor número posible de hombres muriese y conociese la separación definitiva. Para esto no había más que un solo medio: combatir la peste- esta verdad no era admirable, era sólo consecuente” (Camus, 1990, p. 95); en esa búsqueda de realización es cuando se vuelve solidario con los demás. El dolor rebela y empuja a los hombres a disminuir el mal de la sociedad, en esa lucha que dé algún sentido a la vida como un proceso con un quehacer constante.

Este replanteamiento moral, y a la vez existencial, que nos brinda Camus, conduce, una vez más, a la cuestión filosófica de juzgar si la vida vale o no vale vivirla:

Oyendo lo gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux tenía presente que esta alegría está siempre amenazada... pues el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, los pañuelos, los papeles, y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa (Camus, 1990, p. 216).

La vida vale la pena vivirla, aunque algunos hombres sigan portando la peste en el fondo de su ser, aunque la sociedad colisione sin ninguna dirección. La peste permanecerá en la hipocresía del mundo, en la doble moral del hombre que se resigna, el que se manifiesta a través de la negación total, el que se evade del mundo, el que se llama a silencio. De este modo, podemos visualizar el poder de la peste sobre la sociedad, ya que en la obra se crea la *comisión de expertos*, quienes deciden que en la ciudad hay una plaga; sin embargo, esperaron a que las muertes se sucedieran y sostenían hasta el último momento que sólo se trataba de una fiebre.

Es acá que aparece la decisión del laboratorio como crucial para reconocer la enfermedad y, desde luego, se manejaron con el poder para controlar y sumir a la sociedad. Se imparte, entonces, el terror y el caos declarando el estado de peste, privándolos de la libertad:

Hasta la pequeña satisfacción de escribir nos fue negada. Por una parte, la ciudad no estaba ligada al resto del país por los medios de comunicación habituales y por otra, una nueva disposición prohibió toda correspondencia para evitar que las cartas pudieran ser vehículo de infección (Camus, 1990, p. 92).

Cuando la ficción supera la realidad, conduce a reflexionar sobre la propia existencia, ya sea con *El estado de sitio* o con *La peste*, vivimos durante dos años inmersos en una realidad paralela, fuimos durante mucho tiempo los esclavos de la Caverna de Platón, obedeciendo a las sombras que nos proyectaban, creyendo en un mundo que nos brindaron. Fuimos llevados a lo más profundo de nuestro ser, en donde no nos quedó más que la unidad entre nosotros para poder fortalecernos y seguir adelante.

En nuestra realidad, no se cerró la puerta de la ciudad con una llave, pero sí nos separaron del mundo, los caminos de pronto se cercaron, las ciudades permanecieron azotadas, nadie podía entrar ni salir. Y, sin embargo, ciertos sectores salían a las calles y vivían como si nada estuviera sucediendo, en una normalidad que estremecía a quienes realmente padecían la pandemia. Nuestra sociedad está marcando con un grito desgarrador ese “No” camusiano, en ese sentimiento de absurdo, de hastío y de injusticia. Ese sentimiento común-colectivo que se plasma en la existencia y en las conductas de nuestra sociedad es el que expresaba Sartre en *El ser y la nada*:

Cada una de las conductas humanas, siendo conducta del hombre en el mundo, puede entregarnos a la vez el hombre, el mundo y la relación que los une, a condición de que encaremos esas conductas como realidades objetivamente captables y no como afecciones subjetivas que sólo a la mirada de la reflexión podrían descubrirse (Sartre, 1954, p. 17).

El hombre sartreano es quien se interroga e interroga el mundo:

La interrogación implica la existencia de una verdad. Por la interrogación misma, el interrogador afirma que espera una respuesta objetiva, tal que permita decir «es así y no de otra manera». En una palabra, la verdad, a título de diferenciación del ser, introduce un tercer no-ser como determinante de la interrogación: el no-ser de limitación (Sartre, 1954, p. 18).

La interrogación nos lleva a tomar conciencia de que estamos rodeados de nada. Esto sucede al hombre del siglo XXI en un estado de pandemia, con privaciones y atentados a sus libertades, que nos pusieron en una situación de posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, que condicionaba nuestras interrogaciones sobre el ser y el mundo en sí mismo:

Para que haya destrucción, es menester primeramente una relación entre el hombre y el ser, es decir, una trascendencia; y, en los límites de esta relación, es menester que el hombre capte un ser como destructible. Esto supone el recorte limitativo de un ser en el ser, lo cual —como hemos visto a propósito de la verdad— es ya nihilización. El ser considerado es eso y, fuera de eso, nada [...] Y esa nihilización se da a mi intuición; soy testigo del sucesivo desvanecimiento de todos los objetos que miro, y en particular de los rostros que por un instante me retienen [...] Y, precisamente, es la nihilización del horror que refuerza el horror como estado, pero tiene por contrapartida positiva la aparición de las demás conductas (en particular la consistente en arrojarme al precipicio) como mis posibles. Si nada me constriñe a salvar mi vida, nada me impide precipitarme al abismo, esa conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy, depende en sí mismo, del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que

el yo que no soy todavía no depende del yo que soy (Sartre, 1954, pp. 21-22).

Esta angustia es la que Sartre llama “angustia del porvenir” y “angustia del pasado” las que aparecen como prueba de la libertad humana, ya que la angustia es la estructura esencial de conciencia de libertad:

La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma; en este sentido es mediación, pues, aunque conciencia inmediata de sí, surge de la negación de las llamadas del mundo; aparece desde que me desprendo del mundo en que me había comprometido, para aprehenderme a mí mismo como conciencia dotada de una comprensión preontológica de su esencia y un sentido prejudicativo de sus posibles (Sartre, 1954, p. 39).

Por consiguiente, agregamos la perspectiva de Jung, quien, en *El libro rojo* (2009), detalla que hay una actitud colectiva que se despliega en la negación total de la esencia de la vida, donde se escucha el grito del espíritu de la profundidad para recordarnos que la condición humana encuentra su sustento auténtico en la realidad. Así marca que hay vertiginosas transformaciones que señalan “la tremenda pobreza simbólica de nuestra civilización [...] Nietzsche vaticinó «dos siglos de nihilismo»” (Jung, 2009, p. 24). El hombre se halla entre dos mundos, el de la percepción eterna y el mundo de la percepción de lo inconsciente. El autor presenta la noción de imágenes que son dominantes para el hombre:

Los poderes gobernantes, los dioses, esto es, las imágenes de las leyes y principios dominantes, las regularidades promedio en la secuencia de imágenes que el cerebro ha recibido de la secuencia de procesos seculares (Jung, 2009, p. 113).

Por lo que se comprende que, hasta ese momento, ha servido al espíritu de la época, caracterizado por el uso y el valor. Además de esto, existe un espíritu de las profundidades, que sirve de guía a los asuntos del alma. Era vital para Jung diferenciar el yo del no-yo — así como Sartre teoriza sobre el ser y el no-ser—; el yo y el no-yo es la psique colectiva o inconsciente absoluto. Para hacer esto, el hombre debe, necesariamente, plantarse con pie firme en su función del yo; esto significa que debe cumplir con su deber hacia la vida

completamente, de modo tal que pueda ser, en todos los aspectos, un miembro esencialmente vivo de la sociedad; desde el hombre que presentaba Camus, que vivió este estado en una sociedad apestada, hasta el hombre real del siglo XXI, que vivió y experimentó esta situación dentro de una pandemia. En palabras de Jaspers:

Hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al ocaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamados situaciones límites. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar (Jaspers, 1950, p. 14).

Estas situaciones límites, esta inutilidad de la existencia, tal como la vivió Sísifo al cargar su roca, o Diego viendo desaparecer los valores de la humanidad en un estado sitiado, o nosotros mismos que buscamos algún consuelo, buscamos imparablemente e ineficazmente un culpable, o alguna solución, algo que nos dé un sentido: es cuando te das cuenta que el hombre, constantemente y más aún en las peores conmociones, no para con esa creencia, con esa búsqueda de un más allá, de que la vida no puede ser esto y nada más. Como si hubiese un destino que nos brinde la sensación de bienestar y seguridad que tanto ansiamos.

Sin embargo, la pandemia nos puso el mundo de cabeza, nos sacudió hasta nuestros peores males, dejó entrever nuestras miserias, dudas y la fragilidad del mundo, la fragilidad de una existencia que se nos escapa de las manos. Y si hubo algunos que intentaron evadirse, haciendo de cuenta que no sucedía nada, otros como en *La peste*, intentaron sacar provecho y seguir actuando de manera errónea, a través de artilugios. “La estupidez insiste siempre, uno se daría cuenta de ello, si uno no pensara siempre en sí mismo. Nuestros conciudadanos, a este respecto, eran como todo el mundo, pensaban en ellos mismos” (Camus, 1990, p. 36).

Nuestra sociedad sigue apestada en discursos que manipulan e inhabilitan las libertades humanas, no permiten el pensamiento libre ni re significativo. En *La peste*, esta enfermedad se convierte en una metáfora del totalitarismo que ya Camus explica en *Ni víctimas ni verdugos*:

Vimos mentir, envilecer, matar, deportar, torturar y cada vez que sucedía era imposible persuadir a los que lo hacían de no hacerlo, porque estaban seguros de sí mismos y porque no se persuade a una abstracción, es decir al representante de una ideología (Camus, 2014, p. 96).

La peste no distingue ni tiene consideración sobre los hombres, porque actúa conforme al absurdo del mundo. El totalitarismo entendido como la metáfora de los mecanismos de poder de la Alemania nazi apestada. La peste tiene el poder de ser abstracta, ya que su forma no es tangible, por lo que las condiciones de posibilidad tanto de la peste como del totalitarismo se generan a partir de un imprevisto, ya Rieux reflexionaba en este sentido: “Ha habido en el mundo tantas pestes como guerras, y sin embargo, pestes y guerras toman a las gentes siempre desprevenidas” (Camus, 1990, p. 40). La peste asesina porque en sí misma es absurda y por esto no da justificación alguna de sus acciones.

Se juzga entonces al hombre que, arrastrado por el sinsentido del mundo, ejecuta la acción absurda. De esta forma, los personajes comprenden que la situación en la que viven es difícil de controlar y que se les va de las manos. Los hombres comienzan a ser encarcelados y torturados por la enfermedad, otro simbolismo del totalitarismo se encuentra en las ratas que salen e imparten el terror y el caos en la sociedad. Los ciudadanos eran manipulados y controlados a través de los medios de comunicación. “La prensa tan habladora como siempre, no decía nada. Porque las ratas mueren en la calle y los hombres en sus cuartos y los periódicos solo se ocupan de la calle” (Camus, 1990, p. 38). No se le daba prioridad a la enfermedad, a la prensa no le importaban las consecuencias de la peste, solo manipular la información según la conveniencia de los mandatarios (prefectura). Otro ejemplo se da cuando Rieux cuenta: “los periódicos y las autoridades quieren ser más listos que la peste. Se imaginan que le quitan algunos puntos porque ciento treinta es una cifra menor que novecientos diez” (Camus, 1990, p. 107). Así, los medios de comunicación afectaban la integridad de los hombres en vez de luchar contra la peste.

Por otro lado, en el régimen totalitario, se da la represión de la libertad de los hombres mediante diversas regulaciones que paulatinamente denigran al ser humano. Uno de estos medios está representado por la comisión sanitaria, quien toma medidas de cerrar e incomunicar a la ciudad con el mundo exterior, obligando a los ciudadanos prácticamente a

ser exiliados en su propia tierra. Todas las salidas y las entradas de la ciudad estaban cerradas y custodiadas por los guardias, quienes cerraban también los puertos y despachaban a los barcos a otros lugares, llevando a la ciudad a la represión total, aunque la prensa manipulara. “Se creían libres y nadie sería libre mientras haya plagas” (Camus, 1990, p. 40). Otro mecanismo de poder, además de la vida y libertades de las personas, era el tiempo. Al suspender la vida en un eterno presente caracterizado por la monotonía, se priva a los hombres de su porvenir:

Se veía claramente que la primavera se había extenuado, que se había prodigado en miles de flores que estallaban por todas partes, a la redonda, y que ahora iban a adormecerse, a aplastarse lentamente bajo el doble peso de las pestes y del calor. Para todos nuestros conciudadanos este cielo de verano, estas calles que palidecían bajo los maíces del polvo y del tedio, tenían el mismo sentido amenazador que la centena de murtos que pesaba sobre la ciudad cada día [...] habían perdido el reflejo dorado de las estaciones felices. El sol de la peste extinguía todo color y hacia huir toda dicha (Camus, 1990, p. 92).

Una vez que los hombres caen en el estado de esclavitud a causa de la peste, todos padecen por cada restricción impuesta por el mecanismo de poder y control de una ciudad totalitaria y, sin embargo, hubo algunos que, cansados de esta situación limitada y límite, comienzan una lucha contra el absurdo. El sufrimiento, por un lado, es el motor que impulsa al hombre hacia la rebeldía y, por el otro, impulsa a la solidaridad: “Ya no había destinos individuales, sino una historia colectiva que era la peste y sentimientos compartidos por todo el mundo” (Camus, 1990, p. 155). Actuar de manera solidaria significa, al mismo tiempo, ser capaz de sacrificar los propios intereses por el bien común. Esto puede visualizarse en el personaje de Rambert; al comienzo, lo único que intenta es huir de la ciudad, pero finalmente deja su interés particular y se queda a ayudar al Dr. Rieux en la lucha contra la peste:

Ya lo ve. Y usted es capaz de morir por una idea, eso está claro. Bueno: estoy harto de la gente que muere por una idea [...] Rieux había escuchado a Rambert con atención sin dejar de mirarlo, le dijo con dulzura: -el hombre no es una idea (Camus, 1990, p. 152).

Camus manifiesta en este personaje la situación del siglo XX; cuando se confunde al hombre con una ideología o una idea, se termina manchando la historia con sangre. La ideología se configura en una situación individual para luego pasar a ser colectiva y avalada —presuntivamente— por todos, generando así una situación que es contraria a una revuelta, que es la intención de la revolución.

Esa revolución, que se enfrenta al totalitarismo, termina, en esa lucha por derribarlo a todo precio, invalidando el propósito inicial; acaba conquistando el poder y no reivindicando la posición del hombre dentro del absurdo del mundo. Rambert, entonces, logra lo contrario a la ideología revolucionaria al salirse de sus propias convicciones, para ayudar a los demás a través de la solidaridad humana que genera la acción de revuelta.

González, en su escrito “Nihilismo y moral de límites en Albert Camus” (2011), expresa que la rebelión ante el absurdo manifiesta la exaltación, a la vez que la preservación, de la vida; “pese a la supuesta futilidad de nuestras acciones, la hidalguía del hombre, su orgullo, que abre paso a la rebelión a la reivindicación de su libertad consciente” (González, 2011, p. 4). Entonces, el hombre debe dar ese salto de fe mediante la rebeldía, pasar de la extrañeza del mundo, lo inadmisible de la existencia apestada como un mal universal, y enfrentar marcando ese límite ineluctable.

Como se mencionó en el capítulo anterior con *El hombre rebelde*, se puede observar que Camus representa “una exigencia ética en relación a la necesidad de un campo de acción que reivindique esa fuerza moral que prevalece de manera explícita en la insurrección rebelde” (González, 2011, p. 5). De este modo, se entiende a la rebelión como resistencia ante las situaciones límites, pero también como la resistencia y el pretender un valor que constituya a toda la humanidad, así como en *La peste* se perciben los males y horrores que es capaz de perpetuar el propio ser humano, como las injusticias, la separación de los hombres, el exilio en su propia ciudad, el totalitarismo y corrupción.

Hacia la revolución del ser humano: El Übermensch

Llega un punto decisivo en el cual el hombre se enfrenta al mundo y a sí mismo, marcando un límite, en palabras de González (2011): “llega el instante que el esclavo denuncia el absurdo de una situación vivida como inadmisible. Se despierta de una aciaga situación que

ya no permite más aplazamiento” (p. 5). Lo que Camus manifiesta como una rebelión que reivindica la moral, una que brinda claridad ante la realidad ya agotadora. En una revuelta de acción eficaz que proclame un límite humano, ya no pasa por el hecho de tomar conciencia ante el absurdo, sino de ir más allá, de sublevarse ante la injusticia y el avasallamiento de la dignidad humana, y es el hombre rebelde que sale de ese estado deapestado para afirmar un no a la reducción del ser. El desgarró individual que sobrellevaba el absurdo se torna en la conciencia de la opresión, del mal que se infringe a todos los seres humanos. Especie de imperativo que prevalece como defensa de un derecho, Camus lo entiende así: “Me rebelo, luego somos” (González, 2011, p. 6).

Por esto, en la rebelión, el hombre se supera en sí mismo hacia una solidaridad humana de índole metafísica, de aquel hombre que es capaz de reivindicar un orden humano. Este hombre aparece simbolizado en el Dr. Rieux, quien busca restablecer esa unidad humana curando a las personas, siendo solidario en su acción. “La rebelión ante el absurdo sería la fraternidad, que liga a los hombres de un mismo destino entrelazado en esa promesa de vida y la posibilidad siempre latente de la muerte” (González, 2011, p. 7), esa fraternidad es el móvil del rebelde, tal como explicaba Nietzsche, y Frankl (2001) retoma: “Quien tiene un por qué para vivir puede soportar casi cualquier cómo” (p. 147).

Con esta cita se pone en juego la analogía entre rebeldía con el “por qué” para vivir, aunque la frase se refiere a la esencia de lo que se generaba en los hombres que pasaron por la experiencia traumática de los campos de concentración nazi, en donde “se estableció por psiquiatras norteamericanos que los hombres más aptos para sobrevivir bajo la inhumana experiencia de los campos eran aquellos que sabían en su interior que algo los esperaba afuera de los campos” (Álava Alcívar, 2019, p. 10). Del mismo modo, los hombres, tanto de *La peste*, como en *El hombre rebelde*, *Los miserables*, *El mito de Sísifo* y en *El estado de sitio*, tuvieron su “por qué” a través de la rebeldía, desde el Dr. Rieux, que enfrenta la muerte cada día en su trabajo y con las personas que intenta salvar, o Jean Valjean, quien, sumido en la más ínfima angustia existencial de la pérdida de libertad, no extravía esa naturaleza humana de rebelarse ante la Francia corrupta y logra, al estilo de Camus, hacer bodas con el mundo. Luego Sísifo, quien se rebela ante su destino inútil de cargar la roca de la mejor manera posible existiendo; finalmente, tenemos a Diego, quien realiza el mayor

acto de rebeldía en la búsqueda de fraternidad humana trascendiendo. Álava Alcívar (2019), al igual que Camus, nos demuestra que es el hombre el que debe hacerse cargo de su propia existencia sin buscar consuelos absurdos o ideales inexistentes:

Un estímulo que invita al ser humano a convertirse en responsable de su vida, a llegar al máximo potencial y a impedir que el hombre siga cometiendo los mismos errores, en los que ha optado al omitir sacrificios que pueden cambiar su vida y llevarlo a aprovecharla al máximo (Álava Alcívar, 2019, p. 11).

Hablamos de sacrificios como el que hizo Diego en *El estado de sitio*, cuando en medio del sufrimiento de sus seres queridos, el propio sufrimiento y el de toda la ciudad, fue capaz de decir *no*, de marcar un límite que no se puede pasar, de enfrentar el absurdismo a través de la rebeldía, como un sacrificio para un bien mayor, ese bien que transformó la existencia de la sociedad sitiada y representa la solidaridad humana.

En *La peste*, Rieux dice “y hay horas en esta ciudad en las que no siento más que rebeldía” (Camus, 1990, p. 100), afirmando esa revolución metafísica, ese por qué para vivir de estilo nietzscheano, quien en *Más allá del bien y del mal* nos invita a abandonar las falsas promesas de un más allá que nos espera, en reflexionar sobre ¿Qué pasa cuando se caen los decorados, los valores en los que creíamos y ese mundo que anhelábamos? Como búsqueda de sentidos posibles a una existencia absurda, esto es lo que tenemos: una sociedad apestanda, una ciudad sitiada, desesperación, estados de angustia y vacío existencial.

Y así como Camus nos llama a hacer bodas con el mundo, Nietzsche nos otorga la posibilidad de hacernos cargo de nuestra existencia sin buscar sentidos donde no los hay; si bien algunos hombres se aferran a la idea de la perfección de la eternidad, otros hombres toman conciencia de la finitud y el sinsentido para tomar las riendas de sus vidas. Sacando belleza del caos como una virtud para poder trascender en la propia naturaleza humana de solidaridad y rebeldía. Esta naturaleza humana podemos relacionarla con el prototipo de hombre nietzscheano, el que él llama *Übermensch* y al que Camus llama *hombre rebelde*.

El *Übermensch* es el hombre que destaca por encima de los seres humanos tal como existen en el presente, porque los trasciende. En *Así habló Zaratustra* podemos observar

cómo se cuestiona todo lo que damos por establecido, y qué pasaría si se derrumbasen los grandes ideales y nos diéramos cuenta de que el hombre está solo en el mundo y debe tomar conciencia de su finitud. Esto es lo que Zaratustra hizo en la montaña. Pensó, meditó y contempló durante diez largos años, ahora sabe lo que es el hombre:

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo guano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono. ¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra [...] es necesario ser un mar para poder recibir una sucia corriente sin volverse impuro mirad, yo os enseño el superhombre. Él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio (Nietzsche, 2021, p. 04).

Ahora le trae a la humanidad el mensaje de lo que aprendió: les enseño a ustedes acerca del supra humano. El hombre es algo que ha de ser superado. Entonces, pregunta: *¿Qué han hecho ustedes para superarlo?* Con lo cual quiere decir: ¿Qué han hecho ustedes para superarse a sí mismos? Mediante las palabras que Zaratustra dice en este prólogo, Nietzsche destaca que la evolución jamás se detiene:

¿Cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud [...] La hora en que digáis: ¡qué importa mi felicidad! Es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar. ¡Sin embargo, mi felicidad debiera justificar incluso la existencia! [...] La hora en que digáis: ¡qué importa mi justicia! No veo que yo sea un carbón ardiente. ¡Más el justo es un carbón ardiente! ¿Habéis hablado ya así? ¿Habéis gritado ya así? ¡Ah, ojalá os hubiese yo oído ya gritar así! ¿Dónde está el rayo que os lama con su legua? ¿Dónde la

demencia que habría que inocularos? Mirad, yo os enseño el superhombre: ¡él es ese rayo, él es esa demencia! (Nietzsche, 2021, p. 7).

El hombre debe superarse aprendiendo a vivir, a sentir la insatisfacción, el absurdo y enfrentarnos a nosotros mismos para poder comenzar a alzarnos por encima de nosotros y ser más elevados y nobles de lo que alguna vez fuimos, tal como explica en *Así habló Zaratustra*.

Debes estar preparado para arder en tu propio fuego: ¿Cómo podrías renacer sin haberte convertido en cenizas? El hombre que es capaz de sumergirse y salir de las terribles profundidades de la existencia es el que llegará a convertirse en el Übermensch (Nietzsche, 2021, p. 8).

Este hombre nietzscheano se puede representar en Jean Valjean, quien dentro del caos que vivió, dio *luz a una estrella danzarina*:

Vese condenado a ese espantoso hundimiento largo, infalible, implacable, imposible de retardar ni de apresurar [...] que a cada esfuerzo que hace, a cada grito que lanza, le atrae así un poco más; que parece castigar su resistencia aumentando la presión. Esta clase de hundimiento es el sepulcro convertido en marea, que sube desde el fondo de la tierra hacia un ser vivo. Cada minuto es una sepultura inexorable [...] siniestro eclipse de un hombre [...] levantose tiritando, infecto, doblándose y con el alma inundada de una extraña claridad. Jean Valjean veía la salida. Un alma condenada, que en medio de las llamas divisase de repente la salida del infierno (Víctor Hugo, 2018, p. 1128).

Estuvo dispuesto a quemarse en su propia llama, en la llama de la sociedad que lo condenó a la miseria absoluta, y aun así tuvo el valor de la rebeldía metafísica, de renacer como un superhombre y enfrentar la vida. Crearnos a partir de las condiciones en que nos encontremos, igual que un alfarero crea una bella pieza partiendo de un montón de barro. Así como es posible tomar una pesada masa, hundirle los dedos y empezar a darle forma, uno puede también moldearse. En este sentido, Camus nos habla de la creación absurda; en

esa creación menciona la obra de arte que nace del renunciamiento de la inteligencia a razonar lo concreto:

La creación es la más eficaz de todas las escuelas de la paciencia y de la lucidez. Es también el testimonio trastornador de la única dignidad del hombre: la rebelión tenaz contra su condición, la perseverancia en un esfuerzo considerado estéril. Exige un esfuerzo cotidiano, el dominio de sí mismo, la apreciación exacta de los límites de lo verdadero, la medida y la fuerza. Constituye una ascesis. Todo eso «para nada», para repetir y patallar. Pero quizá, la gran obra de arte tiene menos importancia en sí misma que en la prueba que exige a un hombre y la ocasión que le proporciona de vencer a sus fantasmas y de acercarse un poco más a su realidad desnuda (Camus, 1942b, p. 57).

El arte es el medio por el cual el hombre puede respirar el absurdo, recrear su existencia, su condición de hombre absurdo y reelaborarla. A través del arte el hombre se refugia y comprende su existencia; “nos decimos, mediante el arte, esa verdad aplastante y este nos permite, simbolizándola, reelaborándola, no morir de ella. La obra de arte encarna el drama de nuestra inteligencia humana, allí triunfa lo carnal” (Buceta, 2021, p. 27).

De este modo, el hombre que se supera a sí mismo, sumergiéndose en sus profundidades, es también el hombre que a través del arte no desespera, sino que decide vivir mediante sus propios mandatos, aquellos que surgen de la situación absurda, como lo son la libertad y la rebelión. “Es la rebeldía la que es la medida, la que la ordena, la defiende y la crea de nuevo a través de la historia y sus desórdenes” (Camus, 1978, p. 30). El hombre creador asume la vida, se atreve a enfrentarse al caos de los valores y reclamar algún orden: “Más allá del nihilismo, todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacer, pero pocos los saben” (Camus, 1978, p. 30).

El hombre rebelde y el *Übermensch* se alzan contra la condición en que le ha situado la creación. Contra el principio de injusticia que observan en el mundo, reclaman el principio de justicia que llevan consigo y niegan el poder que lo hace vivir en su condición actual. La rebeldía nietzscheana es la construcción de una filosofía del renacimiento ante los valores perdidos, para que el hombre funda sus propios valores.

Camus, en *El hombre rebelde*, explica que tiene que haber un proceso de purificación; si no hay en qué creer, todo está permitido y algunos hombres terminan aceptando límites en vez de resistirse. El hombre rebelde es aquel que dice *no* —a situaciones consideradas intolerables—, pero también *sí* —a un derecho que considera justo—. En todo movimiento de rebeldía se da, de forma implícita, un juicio de valor a preservar en medio del caos. El hombre rebelde adquiere, con su acción, conciencia de un bien —por ejemplo, la libertad— y es capaz de hacer el mayor de los sacrificios si se encuentra privado de ese bien, ya que es un valor que considera común a todos los hombres.

Es necesario volver a Nietzsche para exponer el concepto de *Übermensch* desde una perspectiva antropológica, que lo diferencia del hombre común nihilista. Entender al superhombre como un fenómeno histórico, donde el hombre se halla hundido en la pérdida del sentido, de su razón de ser, no encuentra respuestas en los valores porque ya no son los portadores del accionar humano. Esto se ve reflejado en los personajes ficcionales literarios analizados, y es a partir de esta transformación del hombre en superhombre que se vuelve un fin elevado para la humanidad, en el sentido de que la misma se levanta contra el nihilismo.

Así como Jean Valjean se rebela ante la sociedad francesa que lo enjuicia y lo despoja de su dignidad, así como Madame Bovary muere luchando contra la misma sociedad francesa, pese a no ser obras literarias de la misma época, cada una tiene en común una sociedad que busca castigar al ser humano por no ser parte del *status quo* de la época, por sus pasiones, impulsos e ideales en contra de un sistema que los denigra. Como Diego en *El estado de sitio*, que se encuentra encerrado en una forma de vida que humilla y tortura al hombre, o como en *La peste*, con un sistema que introduce el mal social como accionar del ser humano. En palabras de Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*:

La hora en que digáis ¡qué importa mi justicia! No veo que yo sea un carbón ardiente. ¡Mas el justo es un carbón ardiente! [...] ¿habéis hablado ya así? ¿Habéis gritado ya así? ¡Ah ojala os hubiese yo ido ya gritar así! (Nietzsche, 2009, p. 7).

Cada una de estas obras literarias comparte la misma lucha trascendental del hombre por desafiar su condición en un mundo que busca envolverlo, mantenerlo ignorante y sumiso a

las leyes impuestas. Cada personaje, a su manera, busca redimirse del mal que lo aqueja. De esta forma, mi propósito es dejar en claro que existe una naturaleza humana ineluctable; que se desarrolla y surge ante la incompletud inherente de lo faltante. Lo que a su vez origina el deseo y, ante ese deseo, surge la rebeldía metafísica camusiana, y el *Übermensch* nietzscheano.

Realizo esta analogía entre las dos nociones filosóficas porque estos dos pensadores definen, a su modo, una visión de hombre que lucha, se rebela, se transforma y logra pasar del nihilismo afrontando el valor de la vida misma. En Camus, la lucha aparece en el hombre que es capaz de levantarse contra los Estados totalizadores, contra una peste, y levantando la roca como Sísifo, como un símbolo de lo que es capaz de lograr el hombre una vez que toma consciencia de su finitud y hace “bodas” con el mundo. A su vez, Nietzsche propone un superhombre en tanto fuerza imparable que impulsa a transformarse y ser uno mismo. Logró despertar del dogma y afirmar la vida porque pudo alcanzar la trascendencia desde tres estadios: el camello, el león y el niño. En *Así habló Zaratustra* detalla cada uno de ellos:

De las tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello y el camello en león y el león, por fin, en niño. Hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, de carga, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso la más pesada de todas. ¿Qué es pesado? Así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien. ¿Qué es lo más pesado, héroes? Así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije (Nietzsche, 2009, p. 14).

El camello representa al hombre que está dispuesto a arrastrarse con la carga del peso moral, por esto su joroba y la pregunta: ¿Qué es pesado? Es la carga que pesa y hace de ese peso su valor como hombre. Es la simbología del espíritu que es capaz de disfrutar de la vida a pesar de las normas sociales y dogmas. Simboliza al hombre europeo que sigue la moral tradicional y soporta grandes cargas, por lo que debe luchar para alcanzar otros estadios de la existencia humana.

En el segundo estadio aparece el león, refiere al hombre revolucionario que se enfrenta a la esclavitud moral. Acá pongo de ejemplo al personaje de Diego, a partir del cual se plantea la revolución del hombre por un ideal común, que es la solidaridad con el otro. El león es el símbolo del hombre que se rebela contra toda norma y se caracteriza por su espíritu rebelde. Nietzsche explica esta transformación al león de la siguiente manera:

En lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria (Nietzsche, 2009, p. 14).

Finalmente, se encuentra el estadio del niño, el cual se refiere a la pureza, una desde la cual se pueden establecer los nuevos valores, lo que representa el momento de superación del nihilismo; el niño posee la capacidad creadora del ser humano:

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento. Si, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo (Nietzsche, 2009, p. 14).

Hay que detenernos también en el discurso que realiza Nietzsche sobre el mono como analogía de la imagen antepasada del hombre para llegar luego de los estadios a evolucionar, en última instancia, al *Übermensch*: como máximo progreso del ser humano, despojado de todo lo que lo rodea del plano de la existencia nihilista. Es así como el superhombre surge reivindicando la vida y se identifica con los hombres que reinventaron su forma de vivir. Es el *Übermensch* el que vive en cada ser humano que afirma la finitud de su existencia en vez de someterse a parámetros sociales establecidos. El superhombre es libre y creador de su propio destino, lo que lo hace autosuficiente y dueño de sí mismo.

Esta libertad es la que le da significado y le permite lanzarse al futuro desafiando la tradición y orientándose por sí mismo. Como ya se analizó, Nietzsche brinda herramientas, desde su pensamiento filosófico, para enfrentar al nihilismo desde el superhombre.

Entendiendo que el nihilismo es la negación del valor de las cosas, reduciéndolas a la nada misma, es la desvalorización de todos los valores que se produce con la muerte de Dios. Sin embargo, no se trata del lugar que él ocupaba, sino del vacío que quedó impregnado: que Dios muera hace anular la posibilidad de sentido de las cosas. El hombre se encuentra en la desorientación que lo paraliza, vivir sin un ser superior que oriente las acciones resulta inconcebible, lo que conduce a la noción de “eterno retorno” que se percibe en *Así habló Zaratustra*, y se desarrolla en *La gaya ciencia*.

Cuando el demonio en la noche aparece, nos plantea un ejercicio psicológico: imaginar la existencia que se repite, cada día con sus alegrías y tristezas durante toda la eternidad, y nos pone a reflexionar sobre si somos capaces de soportar la existencia o la rechazamos. Esto conduce a pensar, a interrogarnos acerca de la forma en que llevamos nuestra vida a diario, y si tenemos la intención, la fuerza imparable, de llenar de vitalidad nuestros días en la tierra. Lo que se infiere es que el superhombre tiene la libertad de vivir su vida sin temor al castigo, y siendo consciente de que la verdadera condena consistiría en renunciar a esta vida antes de estar llevando una vida con miedo a vivirla. En este sentido, surge la noción de voluntad de poder como la esencia misma del hombre, vista como “un mar de fuerzas normales que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente” (Nietzsche, 2009, p. 17).

Como pudimos analizar, desde la perspectiva nietzscheana y también camusiana, el ser es un constante devenir que conlleva infinitas posibilidades. Nietzsche, en particular, hace referencia a que el ser se manifiesta en la voluntad de poder. Creo que esta noción se comparte con la de rebeldía como parte de la naturaleza humana, ya que las dos persiguen el mismo objetivo: la trascendencia del ser humano en su finitud existencial.

Por eso se hace necesaria esa transmutación de la noción de nihilismo, desde la cual el concepto cobre fuerza y se transmute en un nihilismo que sea activo en donde el hombre supera el desencanto y tome las riendas de su existencia. Lo que Nietzsche llama “llegar al ocaso”, que es construirse reiteradas veces para superarse a sí mismo. Y, una vez que se supera el nihilismo reactivo y el pasivo, surge el hombre que acciona, que se manda él mismo, conociendo su propio valor y forjando su carácter.

Para fundamentar esta perspectiva, se toma el pensamiento de Gilles Deleuze, quien se encarga de analizar el problema de la existencia desde la tragedia griega, el devenir, y las consecuencias del eterno retorno. Nietzsche, desde la mirada de Deleuze, establece una ontología vitalista y en donde el ser es devenir, dado que el devenir es el ser mismo, en tanto voluntad de poder.

El superhombre es definido por la forma superior de todo lo que «es». Es preciso adivinar lo que Nietzsche llama noble: adopta el lenguaje físico de la energía y denomina noble la energía capaz de transformarse. Cuando Nietzsche dice que la *hybris* es el problema de todo heracliteano, o que la jerarquía es el problema de los espíritus libres, quiere decir una y misma cosa: que es en la *hybris* donde cada uno halla el ser que lo hace retornar y también, esa suerte de anarquía coronada, esa jerarquía derribada que, para asegurar la selección de la diferencia, comienza por subordinar lo idéntico a lo diferente (Deleuze, 2002a, p. 80).

Deleuze explica que los orígenes de sentido de la existencia son griegos y que se utilizó el sufrimiento como medio para demostrar la injusticia de la existencia, pero, al mismo tiempo, como medio para hallar una justificación superior y divina, “ya que sufre, es culpable, pero porque sufre, expía y es redimida” (Deleuze, 2002b, p. 184). Desde los griegos, la existencia, es analizada como desmesura, *hybris* y como crimen, lo que quiere decir que el devenir es una injusticia y la pluralidad de las cosas que llega a la existencia es una suma de injusticias:

Que estas luchan entre ellas y expían mutuamente su injusticia con la phtora, que todas provienen de un ser original que cae en un devenir, en una pluralidad, en una generación de culpables, de las que reconquista eternamente la injusticia destruyéndolas (Deleuze, 2002b, p. 185).

De este modo, nos explica que Nietzsche opone el crimen titánico y prometeico al pecado original, pero lo hace en términos simbólicos. Entonces, un nuevo ideal, una nueva interpretación y otra manera de pensar son las tareas que se propone Nietzsche según Deleuze. Para pasar luego a analizar la existencia desde la inocencia:

Cuando Nietzsche denuncia nuestra deplorable manía de acusar, de buscar responsables fuera de nosotros o incluso en nosotros, funda su crítica en cinco razones, de las que la primera es que nada existe fuera del todo (Deleuze, 2002b, p. 186).

Lo que conduce a Deleuze a creer que hay que desmenuzar el universo, perdiendo el respeto a todo, porque la inocencia es esa verdad de lo múltiple y se desprende inmediatamente de los principios de la filosofía de la fuerza y de la voluntad. La noción de *Übermensch* Nietzscheana pone al hombre en el centro de la existencia con respecto al hombre, en sus palabras: “El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre: una cuerda sobre un abismo [...] es un puente [...] consiste en un tránsito y un ocaso” (Nietzsche, 2006, p. 20).

En esta definición, el hombre es un ser capaz de dar valor a las cosas de su entorno y también la imitación de él que lo lleva al ocaso. En lo que refiere a la existencia, Nietzsche habla de la vida como el lugar de desarrollo del hombre: “si la vida careciese de sentido y yo tuviera que elegir un sinsentido, tendría el suyo como el más digno de ser elegido” (Nietzsche, 2009, p. 46). De esta manera, relaciona la noción de vida con la voluntad de poder:

Se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; de este modo se pasa por alto la primacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, las fuerzas que reinterpretan, que reorientan y reconfiguran, sólo por cuyo efecto tiene éxito la «adaptación»; de este modo se niega en el organismo mismo el papel dominador de los funcionarios supremos, en los que la voluntad de poder se muestra activa y configuradora (Nietzsche, 2011, p. 46).

Por consiguiente, el superhombre es aquel hombre que tiene *la voluntad de poder* para levantarse ante las injusticias, ante el sin-sentido, para quitar las cadenas que limitan al hombre nihilista, por lo que requiere convertirse en un ser libre. El superhombre “es el rayo que emerge de la sombría nube humana” (Nietzsche, 2009, p. 17). Ya que el hombre es considerado como una nube oscura y el superhombre es el que viene a romper con esa

oscuridad, para abrir paso al horizonte de una nueva aurora. Por su parte, Motta analiza al Übermensch nietzscheano explicando que:

El superhombre es la creatividad en el estado puro, es el que sale fuera de los esquemas, queriendo lo nuevo en cuanto nuevo, sabiendo bien que solamente el crear en cuanto tal es el ser. El ser es voluntad de poder. Pero esto no significa en absoluto «ser poderoso». El que es poderoso consiste en su potencia; pero en la medida en la que consiste cesa de crecer. Su poder está detrás de él, está en el pasado. El hombre que es poderoso, lo es precisamente porque es, ha dejado de perfeccionarse. La suya no es voluntad de poder; es más bien estática de poder (Motta, 2002, p. 136).

Con esto, Motta (2002) aclara la superioridad del superhombre al descubrir su condición como ser creativo; alguien que rompe los esquemas y hace una identificación de este concepto con la voluntad de poder, que la describe como realidad humana esencialmente creadora.

Conclusión

La pregunta por el ser atraviesa a la sociedad del siglo XXI en la vorágine del cambio constante, produciendo la paralización del ser, la desaparición de valores y certezas que se creían sólidos. Vivimos en una lucha insostenible entre el momento en el que estamos, el que irremediablemente se nos fue de las manos y, ese momento imperceptible de un porvenir lejano. Sólo nos queda esa pregunta resonando por allá a lo lejos: ¿qué somos o estamos siendo mientras se nos van fugando los intervalos de la vida, de la eternidad tan anhelada? Adentrarnos en lo que realmente hace que seamos, qué es lo que nos hace ser de determinada manera, de transitar el camino del bien o del mal debido a qué.

Entendiendo que la literatura es rebelión, construye y deconstruye la realidad mostrando — otros— mundos posibles, presenta a protagonistas que quieren escapar de su destino, el héroe trágico y sus peripecias, que, por más que quiera, no puede salirse de los presagios de los dioses. Protagonistas sumergidos en crisis existenciales, reflejo de hasta dónde llega el ser con el hundimiento de todos los principios y normas, ante una realidad que desespera.

Es el ser el que busca el camino de la redención, de ir más allá de lo que se le presenta y lo rodea: intentar trascender constantemente la miseria que lo envuelve. La literatura parte del discurso social y acá radica su esencia, en hacer convivir y confrontar los discursos sociales de la vida del hombre. Reflejar la realidad del ser y representarlo en un mundo ficcional, en esa relación de la literatura con la filosofía que lleva al sujeto a cuestionar consciente e inconscientemente el estar y el para qué estar en el mundo. Tratar de comprender cuál es el sentido y fundamento del ser que desde la antigüedad hasta el siglo XXI sigue ese intento por entender y entenderse.

La literatura y la filosofía ponen en evidencia las repercusiones de la realidad y el enfrentamiento del hombre ante la fugacidad del tiempo que se le va de las manos, en ese momento acepta la angustia, el sinsentido, para llegar a ser consciente de sí, de lo que lo rodea y toma su libertad para revelarse. Posee capacidad de trascender, de encontrar un valor cuando no lo hay, cuando está sumergido en la peste, en la deshumanización, sin moral universal que lo proteja, de aportar al valor de la vida huma por sí misma.

El hombre, en su afán por el conocimiento, cuestiona y amplía sus posibilidades, adquiere conocimiento por medio de la razón, de las experiencias y circunstancias en que se encuentra. En esa búsqueda constante, se vislumbra la necesidad incesante de conocer el porqué de las cosas, de nuestra naturaleza, origen, finalidad y trascendencia. ¿Qué sucede cuando descubro la existencia del ser en el mundo y reconozco la mirada del otro ante mí, hay una verdad absoluta o puede el mundo material condicionar mi existencia, mi espíritu? Borges nos explica que si todo lo que creemos que es real es producto de una falacia, debemos repensar los límites de lo real y de la apariencia.

El hombre existencial irremediablemente encuentra la desesperación que produce la angustia de no tener conocimientos y, a la vez, reconocer la fugacidad de la temporalidad, ¿cuál es la razón de mi ser en el mundo? Buscamos un motivo para liberarnos de la opresión del sistema, de la cotidianidad, cuando quizás no hay razón alguna, simplemente el propósito sea vivir. El hombre que tiene acceso a la realidad auténtica, posee la obligación moral de hacer que el resto de las personas salgan de la ignorancia. *Sapere Aude*. ¡Atrévete a saber!

El humanismo tradicional vio *lo esencial humano* en la vida racional del hombre expresada en todas sus dimensiones —intelectual, valorativa, moral, emocional, estética, social y política—. Lo esencial del hombre —lo que lo especifica y lo distingue de los animales— es la razón. Pero he aquí que, en la modernidad, la razón ha entrado en crisis (y, con ella, el humanismo). Esta crisis de la razón comenzó en el siglo XVII con un empirismo radical que la negaba en sus productos más típicos —ideas universales, principios morales absolutos, conocimiento y existencia de las nociones metafísicas, esencia, substancia, causa, fin último, etc.—. En tiempos de crisis, debemos encaminarnos a revalorizar lo esencial. Por lo tanto, no se puede salir de la naturaleza del ser ya que el sentido del ser está dentro de la naturaleza.

Camus invita al ser humano a convertirse en responsable de su vida, a llegar a su máximo potencial: impedir que el hombre siga cometiendo los mismos errores, y llevarlo a aprovechar al máximo su vida. La filosofía camusiana nos atraviesa como seres humanos, con nuestras propias historias, nos pone en una situación de desestructurarnos de ese pensamiento en que estábamos sumidos, esa ruptura nos hace reaccionar para

transformarnos como seres humanos y para transformar nuestra existencia. El modo de relacionarnos, de ver al otro, de estar en el mundo, se reconfigura y nos hace comenzar una búsqueda hacia lo que nos falta, esa carencia y a la vez necesidad de comprender, de poseer, y de poder ser.

La esencia de una filosofía que trascienda los paradigmas y categorías preestablecidas reside en la capacidad de proporcionar la claridad que Camus propone. Esta claridad se alcanza al tomar consciencia del absurdo del mundo y superar la angustia y el vacío existencial. Al liberarse de la cotidianeidad y confrontar la existencia en su inmediatez, el individuo se sitúa en un presente experiencial, en la inmanencia de la vida.

Que quizás no hay un más allá, un ideal de vida utópica, sino que todos cargamos una roca y el peso que somos capaces de soportar para seguir en pie, vislumbrando esa insistencia de ser, esa llama que nos motiva a ir hacia adelante. Esa rebeldía de confrontar, de cuestionar; nada nos alcanza porque detrás de las manifestaciones de las cosas tenemos el deseo de más, esa fuerza que emerge como naturaleza humana ineluctable.

Siendo seres finitos en una existencia fugaz y efímera, buscamos justificar con un sentido; no encontramos lógica al existir por existir, anhelamos el propósito, creemos encontrarlo en sensaciones, en pasiones y deseos, en la relación con el otro. Y de ahí el hombre se sumerge en la angustia, sin valores trascendentes, da lo mismo matar que no hacerlo, mentir, robar etc., todo estaría permitido porque nada estaría prohibido. Se cree en un orden dentro del sinsentido de la existencia, porque quienes ejercen el poder tienen la responsabilidad de velar por los demás. Uno no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino también buscar un sentido solidario. Como se ve en *La Peste* y en *El hombre rebelde*, la libertad no puede ser individual, sino que la liberación es colectiva. El hombre que elige el suicidio se evade de la tensión con el mundo, no es la solución al absurdo, porque el cuerpo quiere permanecer, el hombre no se libera de este modo, sino sosteniendo el absurdo para ver hasta dónde lo lleva.

La existencia humana, como valor ineludible, se revela con mayor nitidez al reflexionar sobre la condición absurda del ser. La figura de Sísifo, en el contexto del mito camusiano, encarna la liberación de dicha condición, al transformar la piedra, símbolo del castigo

divino, en la expresión de su propia existencia. Sísifo se apropia de su vida con pasión y rebeldía, aceptando la contradicción inherente a una existencia absurda.

El individuo, inmerso en la cotidianidad, puede experimentar una toma de consciencia sobre la finitud y la falta de sentido trascendente de la vida. Este proceso de reflexión, ejemplificado en la figura del obrero que emerge de la rutina o en el personaje de Meursault en *El extranjero*, constituye el punto de partida para un cuestionamiento existencial. Meursault, al comprender el absurdo de la vida, se adapta a su condición y busca apropiarse de su existencia finita, convirtiéndose en un símbolo del sinsentido.

Todo sistema social mantiene y defiende un orden establecido, un orden social, que es necesario respetar para poder conformar y mantener un poder. Este poder, con su orden, determina características políticas, sociales y estéticas que se establecen a nivel del imaginario social, justamente con el fin de no cuestionar ni *desordenar* el poder imperante. Por este motivo, determinados personajes ficcionales, como Meursault, son eternamente excluidos, porque encarnan un símbolo que se opone a los modos de vida *normal*. Se lo refleja como un ser monstruoso ya que representa una amenaza para la integridad de un sistema político-social o de un individuo; ese monstruo que no tenía conciencia de su monstruosidad hasta que fue observado, hasta que aprendió que no era natural, que no era considerado normal.

Son obras que incitan a no evadir la tensión del absurdo, sino, en cambio, a sostenerse en él para tomar claridad. De este modo, la importancia de la literatura radica en que ofrece una matriz para ver el mundo con otra mirada, para inscribirse en los discursos sociales, para adentrarse y defender ideales. Además, para reconocer lo que se daba por sentado o por hecho; las cosas pueden cambiar en cualquier momento y cualquier lugar. Nunca podemos dar por hecho una obra literaria, ni lo que se considera literario, porque una vez más, todo se transforma y cada día surgen nuevos paradigmas e hipótesis y teorías que confrontan, vuelven al grado cero, resurgen viejos enfoques.

La literatura ofrece un medio para preservar y transmitir la experiencia de los otros, de aquellos que están alejados en un espacio y tiempo. Mediante ella podemos comprender o conocer formas de vida, e incluso soportar la propia a través de algún personaje portador de poder, de particularidades, de hazañas jamás logradas.

En Camus, convergen la literatura y la filosofía para replantearnos como seres humanos en la existencia. ¿Cuánta verdad soporta el ser? Cuando agotamos el campo de lo posible —y hasta de lo imposible— en la búsqueda del sentido, porque no nos satisface la idea de que sólo tenemos esto que nos rodea, no soportamos el transcurrir, asociando la noción de una felicidad como respuesta necesaria a esa falta ante la nada misma. Es así como en Camus pudimos ver personajes que prefieren morir por un ideal antes que aguantar el peso de la vida: hombres que intentaron con cansancio evadirse de la realidad creyendo que esa forma de vida era la respuesta que buscaban. Hombres que cayeron en la agonía devastadora de un nihilismo en donde perdieron hasta el último rastro de humanidad, en una existencia aplastante carente de valores e ideales y donde no supieron reconfigurarlos para poder empezar de nuevo y encontrar un propósito en el sentido de realización individual o colectiva.

Asimismo, hubo ciertos personajes que destacan la naturaleza humana irreductible e ineluctable de hambre de rebeldía, de ansia por la vida, por la lucha terrenal del hombre ante la soledad, la esclavitud, las más atroces guerras y hasta los castigos dionisiacos. Aquellos hombres no se evadieron, dieron el grito de liberación, de clarividencia, aferrándose a la vida desde la rebeldía metafísica, cuestionando lo establecido, desterrando imposiciones, resurgiendo de aquel nihilismo para llevarlo hasta el límite y descubrir que hay que hacerse cargo del propio ser, conflictuado y superando el absurdo para hacer bodas con el mundo, manteniendo la tensión, la batalla individual como colectiva. Pudimos reflexionar en Camus la importancia de la solidaridad humana con el personaje de Diego (*El estado de sitio*), que muere por un ideal solidario, en la lucha de una sociedad sitiada; fue el único hombre en enfrentar la existencia con rebeldía para velar por la solidaridad de la sociedad.

Acá radica la importancia de la filosofía camusiana de la transformación de la manera de pensar, de vivir de cada ser humano, intentando que el hombre se supere a sí mismo para construir una manera de ser en el mundo, tomando las riendas de su propia vida. Más aún en la actualidad, donde no hace falta una guerra para desestructurarnos en cualquier sentido, sino que nos encontramos sumergidos en una crisis constante, ante la pérdida de

los valores tradicionales, las bases con las que creíamos haber crecido dentro de una estructura determinada social e históricamente.

El hombre de hoy no se cuestiona la realidad, no va en búsqueda de un sentido metafísico que le recuerde su propio ser, no hay una escuela del pensamiento, por así decirlo, sino que el hombre moderno se halla en la angustia existencial dentro de lo efímero de la temporalidad. No posee las ansias por el saber, por el conocer, ni mucho menos una idea de trascendencia.

Debido a que nos encontramos en una sociedad líquida, donde lo que vale son las apariencias, donde todo se confunde, no hay una concepción de verdad absoluta que nos rija, sólo interpretaciones de hechos o manifestaciones de situaciones a las que le agregamos un sentido, una connotación, que puede o no tenerlas. “Ya no hay desiertos. Ya no hay islas. Su necesidad, sin embargo, se hace sentir. Para comprender al mundo es preciso a veces apartarse de él, para servir mejor a los hombres, tenerlos un momento a distancia” (Camus, 2017, p. 14).

Pareciera que retrocedemos en el tiempo hasta ese hombre, de la Caverna de Platón, que ni se inmutaba por ir más allá, sino que su existencia era esa roca oscura con sombras proyectadas. Aun así, se cree que debe haber algo que nos volteé, que nos choque y nos dé ese impulso que nos haga abrir los ojos y tomar consciencia del aquí y el ahora en que nos hallamos:

No es tan fácil devenir lo que se es, recuperar la propia, profunda medida. Pero mirando el sólido espinazo del Chenoua, mi corazón se apaciguaba en una extraña certidumbre. Amo esta vida con abandono y quiero hablar de ella libremente: pues me da el orgullo de mi condición humana. A menudo me han dicho que no hay que gloriarse. Sí, hay de qué: este sol, este mar, mi corazón que brinca de juventud, mi cuerpo con sabor a al, la inmensa decoración en que la ternura y la gloria se da cita en el amarillo y el azul. A conquistar esto debo aplicar mi fuerza y mis recursos. Todo aquí me deja intacto, nada mío abandono, ninguna máscara reviso: me basta aprender pacientemente la difícil ciencia de vivir (Camus, 2017, p. 24).

El hombre tiene irremediable, y a la vez privilegiadamente, esa naturaleza humana ineluctable que le hace querer dar el grito, que le lleva a salir de la caverna, que le hace romper con esa roca que carga constantemente sinsentido para que, en ese instante de lucidez extrema, pueda transformar la existencia.

Siempre hay ese algo que mueve hasta lo más profundo, desde encontrar el absurdo a la vuelta de la esquina, detener la rutina y, en ese pestañear, tomar consciencia de la fragilidad de la existencia. Nuestra sociedad, por momentos, pareciera querer salir de ese pozo en que se mantiene cegada, en esa superficialidad agotadora; hace falta que un solo hombre se levante para comenzar con la rebelión, la hora de la consciencia llegará y no podemos seguir evadiendo circunstancias, destinos, momentos, sino afrontar la existencia con todo lo que ello conlleva, como expresaba Camus, que la única manera de lidiar con este mundo sin libertad es volverse tan absolutamente libre que, la mera existencia, sea un acto de rebelión.

La filosofía es el camino que desestructura todos los caminos, es una forma de vida: “rechazar el fanatismo reconocer la propia ignorancia, los límites del mundo y del hombre, el rostro amado la belleza, en fin, he aquí el campo donde podremos reunirnos con los griegos” (Camus, 2017, p. 12).

Más que un género literario, la filosofía produce esa necesidad de llegar a realizarnos como seres humanos una vez que somos capaces de preguntarnos por la existencia, por el devenir, por la fugacidad, para comprender dónde estamos parados, lo que somos y podemos llegar a ser, para reencontrarse con uno mismo y con los demás. Poder encontrar un sentido de sí mismo y no esperar que aparezca impuesto o por obra de magia. Hacer de nuestra existencia un modo de vida que para nosotros mismos valga la pena.

El hombre del siglo XXI sigue en busca de ese saber que no va a encontrar; las interrogaciones que realiza no tienen respuestas. En ese sentido, la filosofía viene a romper las certezas que el hombre creía poseer, llama a cuestionarse, pero no para dar una respuesta absoluta, sino para suscitar una rebelión ante todo lo que se daba por hecho. Esta insaciabilidad estremece a nuestra sociedad, “el desierto crece”, decía Nietzsche, como la idea del desierto que posee el hombre, ese nihilismo que perdura, y desentraña la realidad.

En el desierto, el hombre no puede construir en base a un camino, pero hay desiertos que no tienen un borde del cual agarrarse. Entonces lo busca en él mismo, entre esa nada y el ser. El hombre encuentra en la nada la interpelación del abismo de la existencia: no hay bordes, no hay referencia estable, sólo devenir. Por otra parte, también el desierto es la ocasión para la afirmación de la libertad, porque el “héroe lleva siempre encima el desierto” (Nietzsche, 2009, p. 57). Una exaltación de la nada y, a la vez, del camino del hombre, ya que en esa inmensidad de la arena está la posibilidad del pensamiento, de los interrogantes, de la dimensión del sentido. Es el único lugar donde nada puede condicionar al hombre y, a la vez, sumergirlo en las arenas del nihilismo. “Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo” (Nietzsche, 1998, p. 76).

Hace falta un acto de la voluntad para sobreponerse a este destino sobrepujando con determinación: el amor fati, amar nuestra vida “amor fati: que uno quiera que nada sea diferente, ir hacia adelante, ni hacia atrás, no en toda la eternidad” (Nietzsche, 2000, p. 78). Afirmar nuestra vida ante cualquier desafío, la actitud del superhombre ante la vida; no sólo se acepta el destino como necesario, sino que se ama esta misma necesidad: “¿Qué es lo heroico? adelantarse al mismo tiempo a nuestros mayores dolores y a nuestras mayores esperanzas” (Nietzsche, 2000, p. 130). Este heroísmo se da en el querer superar aquello que crea resistencia en el hombre a través de la transformación, como pudimos analizar por medio del *Übermensch*, o del hombre rebelde. Dice Deleuze:

Establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrando uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: descubrir (Deleuze, 2002b, p. 146).

La actitud del hombre afin con la noción de “amor fati” implica buscar con furor lo que cree que puede asistir en el proceso de convertirse en artífice de su propio destino. Acá radica la autenticidad de nuestra existencia, amar la fatalidad es poseer la necesidad de transformarnos en creadores, en espíritus libres que afrontan su existencia.

Quiero aprender cada día a considerar como bello lo que de necesario tienen las cosas; así seré de los que las embellecen. Amor fati: sea este en adelante

mi amor. No quiero hacer la guerra a la fealdad. No quiero acusar, ni siquiera a los acusadores. ¡Que mi única negación sea apartar la mirada! ¡Y en todo y en lo más grande, yo solo quiero llegar a ser algún día un afirmador! (Nietzsche, 2000, p. 116).

Esa lucidez de afirmar, de decir *sí* a la vida, representa una conciencia del mundo, ser parte de la existencia y repensarnos en cuantas situaciones en que tuvimos una epifanía de sentir que el mundo se derrumba, la conciencia de ser es desesperante y, damos el grito, aun sabiendo que nadie podrá escucharnos, y sin embargo en ese grito estamos apostando a la vida.

Esto es lo que se resalta y prioriza a lo largo del presente trabajo, afirmando la existencia de una naturaleza humana ineluctable: la rebeldía metafísica que impulsa al hombre a afirmar la vida y a transformarse en un *Übermensch*. A diferencia del hombre absurdo, como pudimos recalcar, en donde el mundo transcurre y él se evade en una existencia imperceptible. Al contrario, el hombre que logra a través de la rebeldía afirmar su existencia, el *Übermensch*, es quien se conecta con todo lo realmente importante por medio de sus pasiones, enalteciéndolas. Lo que le permite la autenticidad, ya que es consciente de sí mismo, como refería Heidegger con la noción de *Dasein*, posee auto observación, lo que lo lleva a saber sus capacidades, aceptar la realidad y, en base a ellas, toma sus decisiones. Es un espíritu libre porque indaga por la verdad, persigue razones y no se detiene ante creencias, lo que lo lleva a pensar de manera distinta a como se espera de él, por lo que se convierte en la excepción y hace de su acción el desasimiento como renuncia a esa existencia hastiada.

La liberación del espíritu es el proceso por el cual, el hombre, puede avanzar hacia la apropiación y depuración de creencias y valores adquiridos para formarse un criterio propio acerca de las cosas que lo rodean. Este hombre de libre pensamiento, de esfuerzos y voluntad de poder, es el que representa también Camus con el hombre rebelde, el que se encuentra en la existencia absurda y la sobrelleva con su rebelión y su clarividencia. Así como la fatalidad proporciona al hombre la irremplazable ocasión de asirlo, también la rebelión metafísica extiende la conciencia a lo largo de la experiencia, es esa la presencia constante del hombre ante sí mismo.

En Camus, el espíritu libre, el *Übermensch*, es el héroe absurdo que abraza el absurdo y vive la vida en sus propios términos, creando sus propios valores y creencias. Así como el *Übermensch* posee la capacidad creadora, el hombre absurdo está dispuesto a asumir riesgos y hacer sacrificios para crear su propio sentido de la vida. La autenticidad se da en la afirmación constante y la negación de huir del compromiso con uno mismo. Esto es lo que permite la autoobservación, en sus palabras:

Creo, al menos, en que los hombres nunca han dejado de avanzar en la conciencia que han ido adquiriendo de su destino. No nos hemos elevado por encima de nuestra condición y, sin embargo, la conocemos mejor. Sabemos que vivimos en la contradicción, pero que debemos rechazar la contradicción y hacer cuanto sea necesario para disminuirla. Nuestra tarea de hombres es la de encontrar las escasas fórmulas que puedan apaciguar la angustia infinita de las almas libres. Tenemos que remendar lo que se ha desgarrado, hacer que la justicia sea imaginable en un mundo tan evidentemente injusto, que la felicidad tenga algún sentido para los pueblos envenenados por la desdicha del siglo. Naturalmente, es una tarea sobrehumana. Pero se llama sobrehumanas a las tareas que los hombres tardan mucho tiempo en llevar a cabo: eso es todo. Sepamos, pues, lo que queremos; permanezcamos firmes en el espíritu aun cuando la fuerza, para seducirnos, tome la forma de una idea o del bienestar. Lo más importante es no perder la esperanza. No hagamos demasiado caso a los que anuncian el fin del mundo. Las civilizaciones no mueren con tanta facilidad, y, aun suponiendo que este mundo tuviera que derrumbarse, lo haría después que otros (Camus, 2017, p. 98).

Camus apuesta por la rebeldía con el hombre que asume su condición en la tierra y encuentra su capacidad creadora de liberación de su ser. Por lo que se vuelve necesario potenciar cada instante para maximizar la experiencia creadora; crear exige un esfuerzo cotidiano y de la apreciación de los límites de lo verdadero. Ya Camus expresaba que crear es vivir dos veces, y que el único pensamiento que libera al espíritu, seguro de sus límites y de su fin propio, es que: el hombre que crea está dando una forma al destino propio. Para

finalizar, un fragmento de *Bodas* de Camus, en el cual el hombre que, sumergido en el descenso nihilista, logra trascender hacia la naturaleza humana ineluctable:

En el medio del caos me pareció que había dentro de mí una calma invencible. Me di cuenta, a pesar de todo, que en medio del invierno había dentro de mí un verano invencible. Y eso me hace feliz. Porque no importa lo duro que el mundo empuje en mi contra, dentro de mí hay algo mejor empujando de vuelta (Camus, 2017, p. 82).

Bibliografía

Camus, A.

(1942a). *El extranjero*. Madrid: Alianza.

(1942b). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Editorial Losada.

(1948). *El estado de sitio*. Buenos Aires: Editorial Losada.

(1951). *Essais*. Paris: Gallimard.

(1978). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Editorial Losada.

(1990). *La peste*. París: Gallimard.

(2002). *Crónicas (1944-1953)*. Madrid: Alianza.

(2007). *Cartas a un amigo alemán*. Barcelona: Tusquets.

(2014). *Carnets (1935-1951)*. Buenos Aires: Alianza.

(2014). *Ni víctimas ni verdugos*. Buenos Aires: Godot.

(2017). *Bodas*. Buenos Aires: Penguin Random House.

Flaubert, G. (2017) *Madame Bovary*. Buenos Aires: Educ.ar. Recuperado de:

https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/madame_bovary_flaubert.pdf

Hugo, V. (2018). *Los miserables* (N. Fernández Cuesta, Trad.). Buenos Aires: Colección Austral.

Bibliografía complementaria

Aguirre Martínez, G. (2012). “Jean Valjean y Rastignac: dos modelos extremos de comprender la libertad en el héroe decimonónico”, *Revista de Estudios Franceses*, N° 8. Recuperado de <https://cedille.webs.ull.es/8/01aguirre.pdf>

Álava Alcívar, M. A. (2019). “Análisis desde la óptica de Jean Paul Sartre y Viktor Frankl sobre el sentido de la existencia”, *Perspectivas*, N° 13, pp. 1-13. Recuperado de: <https://revistas.uniminuto.edu/index.php/Pers/article/view/2038>

Antúñez, J. (2001). *Crónicas de las ideas. En busca del rumbo perdido*. Madrid: Ediciones Encuentro, Madrid.

Boelderl, A. (2021). “Una entrevista con Jean-Luc Nancy Sobre la literatura, la filosofía, y el presente”, *Reflexiones Marginales*, N° 65. Recuperado de:

- <https://reflexionesmarginales.com/blog/2021/11/29/una-entrevista-con-jean-luc-nancy-sobre-la-literatura-la-filosofia-y-el-presente/>
- Borges, J. L. (1969). *Elogio de la sombra*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Buceta, M. (2021). *Camus, Sartre, Baricco y Proust: Filósofos escritores & escritores filósofos*. Buenos Aires: Editorial SB.
- (2022). “Entre filosofía y literatura: Albert Camus y la transición de la existencia absurda hacia la comunidad solidaria”, *Revista Humanidades*, Vol. 12, N° 2. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/4980/498070446002/html/>
- Cejudo Borrega, E. (2003). “Albert Camus y la filosofía del límite (lectura casi Nietzscheana de El hombre rebelde)”, *Éndoxa*, N.º 17, pp. 277-296.
- Conill, Jesús(2022). La actualización poética y política de Nietzsche en la rebeldía trágica de Camus. Universitat Autònoma de Barcelona. Recuperado de <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1384>
- Constante, A. (2001). “A propósito del Nietzsche de Heidegger”, *Theoría. Revista Del Colegio De Filosofía*, (13), pp. 161–186. Recuperado de <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2002.13.292>
- De Beauvoir, S. (1963). “La fuerza de las cosas”. En R. Aronson (2004), *Camus y Sartre: La historia de una amistad y la disputa que le puso fin*. Granada: Universidad de Granada.
- De Cassagne, I. (2013). “Homenaje centenario de Albert Camus”. Recuperado de <http://camuslatinoamerica.org/jornada-tematica-de-prometeo-a-nemesis>
- (2016). “Albert Camus y la superación del absurdo”, *Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristiana de la Pontificia Universidad Católica de Chile*. <https://www.humanitas.cl/filosofia/albert-camus-y-la-superacion-del-absurdo>
- del Moral, J. M. (2001). “Historicidad y temporalidad en El ser y el tiempo de M. Heidegger”, *Signos Filosóficos*, núm. 5, enero-junio, pp. 133-141.
- Deleuze, G. (2002a). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2002b). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.

- Delgado, J. (2013). “Las cartas a un amigo alemán, ficción e ideología” [Ponencia]. *Homenaje a Albert Camus a 100 años de su nacimiento*, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Derisi, O. (1965). “Humanismo y Trascendencia”. *Revista Sapientia* (76), pp. 83-89.
- Dumoulié, C. (2017). “Literatura y filosofía. La gaya ciencia de la literatura”. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/5037/503759718015/html/>
- Escobar Guerrero, M. (2017). “Freire y el EZLN: la pasión por luchar y la dirección colectiva”, *Perfiles educativos*, N° 43, pp. 50-93.
- Fernández, G. (2019). “Barthes-Camus: cartas cruzadas sobre La peste”, *Rialta*. Recuperado de <https://rialta.org/camus-barthes-cartas-cruzadas-sobre-la-pestes/>
- García Peñaranda, F. (2023). *Albert Camus: de la eterna vivacidad o de la obstinación de vivir*. Bogotá: Ediciones UTSA.
- García, D. (2024). “Un hombre sin ética es como una bestia soltada a este mundo. Albert Camus”. *Psipasión*. Recuperado de <https://psipasion.site123.me/estilo-de-vida/un-hombre-sin-%C3%A9tica-es-como-una-bestia-soltada-a-este-mundo-albert-camus>
- Gil Lugo, W. (2020). “Camus contra el Nihilismo de Nietzsche”. Recuperado de <https://prodavinci.com/camus-contra-el-nihilismo-de-nietzsche/>
- González Bobadilla, M. (2015). “La nada en Sartre”, *Revista Fundación Universitaria Luis Amigó*, N° 2. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/316020171_LA_NADA_EN_SARTRE
- González García, L. (2019). “Antiheroísmo y nihilismo en la obra literaria de Albert Camus”. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-51762019000100001&lng=es&nrm=iso
- González, L. G. (2011). “Nihilismo y moral de límites en Albert Camus”. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/gonzalez74.pdf>
- Hauser, A. (2013). *Historia social de la Literatura y el Arte*. Tomo III. Epub. Recuperado de <https://proletarios.org/books/Hauser-Historia-Social-de-la-literatura-y-el-arte.pdf>
- Hegel, F. G. (1989). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Hernández Guerrero, J. A. (2022). “Teoría de la literatura. Nociones fundamentales”. Alicante, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.
- Hernández, M. (2009). “Albert Camus: los caminos de la existencia”, *Casa del tiempo*, N° 2, pp. 89-96.
- Herrero, A. (1989). “En el fondo de las cosas”. Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/2948/06CAPI05.pdf?sequence=6&isAllowed=y>
<https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/52078/Obracompleta.Coleccion440.2023Garciaadrian.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- Heidegger, M. (1990). *De camino al habla* (Y. Zimmermann, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1994). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones Serbal.
- (1999). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Jaspers, K. (1950). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Titivillus, Epub. Recuperado de <https://pdfcoffee.com/la-filosofia-desde-el-punto-de-vista-de-la-existencia-karl-jaspers-5-pdf-free.html>
- (1957). “Condiciones y posibilidades de un nuevo humanismo”. En Jaspers, Grousset, Barth, Leroy & Lefebvre, *Hacia un nuevo humanismo*. Madrid: Guadarrama.
- Jung, C. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009). *El libro rojo*. recuperado de <https://evolucionartecoach.com/wp-content/uploads/2020/05/el-libro-rojo.pdf>
- Jiménez, A. (1990). “La inocencia y el mal en la obra de Albert Camus”. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 28(67/68), pp. 113-118.
- Kafka, F. (2004). “La lectura literaria”, *Revista Hueso Húmero* (45), pp. 148-149.
- Kant, I. (1967). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.

- (2013). “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” En M. J. Solé (coord.) *El ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo*. Quilmes: Universidad de Quilmes/Prometeo.
- Marías, J. (1952). *El tema del hombre*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Barcelona: Planeta-Agostini.
- Motta, G. (2002). “Nietzsche e il pensiero del XX secolo”. *Antoniano*, 77(3), pp. 441-462.
- Nietzsche F. (1973). *La voluntad de poder libro*. Barcelona: Alianza.
- (1998). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- (1998). *El nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona: Península.
- (2000). *La gaya ciencia*. Madrid: Alianza.
- (2006). *Ecce homo, cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- (2008). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Alianza.
- (2009). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- (2011). *El Anticristo*. Madrid: Alianza.
- (2016). *Mas allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Agebé.
- Noguer, C. (2024). “La vitalidad del mar en Albert Camus: un análisis de La peste, El estado de sitio y El primer hombre”. *Tábano*, (23), pp. 54-72.
- Peirce, C. S. (1988). *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. J. Vericat (Trad., Intr. y notas). Barcelona: Crítica.
- Rousseau, J. (2014). *Emilio o la educación*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Roco Godoy, F. (1995) La literatura como método de conocimiento [Tesis]. Recuperado de <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/108760>
- Rosa, N. (1987). “Estos textos, estos restos”. En *Los fulgures del simulacro*. Santa Fe: Cuadernos de Extensión universitario
- Riu, F. (1997). *Ensayos sobre Sartre*. Caracas: Monte Ávila.
- Sartre, J. P. (1954) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Iberoamericana.
- (1960). *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada.

- (1973). “El existencialismo es un humanismo”. Recuperado de <https://apuntesfilosoficos.cl/textos/Sartre%20-%20El%20existencialismo%20es%20un%20humanismo.pdf>
- (2011). *La náusea*. Madrid: Alianza.
- Segura, C. (1997) “Martin Heidegger. Ser y tiempo”, *Nueva Revista*. Recuperado de <https://www.nuevarevista.net/martin-heidegger-ser-y-tiempo/>
- Sztajnszrajber, D. (2022). presentación de su libro *El amor entre el mito y la filosofía* recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=yAKnBKtUT1k>
- Vargas Llosa, M. (2004). *La tentación de lo imposible: Víctor Hugo y “Los Miserables”*. Madrid: Alfaguara.
- (2011). *La orgía perpetua: Flaubert y Madame Bovary*. Barcelona: Debolsillo.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Vattimo, G. (1986). *El fin de modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- (2000). *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós.
- Zárate, M. (1998). “La rebeldía mítica de Albert Camus”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 63. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9898110063A>
- (2000). *Albert Camus (1913-1960)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Zola, E. (2018). *Temperamento y naturaleza. Escritos sobre el arte*. Madrid: Editorial Antonio Machado.