

La actualización poética y política de Nietzsche en la rebeldía trágica de Camus*

Jesús Conill

Universidad de Valencia

jesus.conill@uv.es



Fecha de recepción: 6/9/2021

Fecha de aceptación: 29/11/2022

Resumen

El artículo expone la innovadora visión de la rebeldía que aporta Camus inspirándose en Nietzsche y en algunos mitos de la cultura griega. Se centra especialmente en *El hombre rebelde* y *El mito de Sísifo*, que constituye su punto de partida, en la medida en que la rebeldía es el camino para salir del mundo cerrado que genera el «sentimiento de lo absurdo». En el peculiar pensamiento de Camus se entremezclan literatura y filosofía, conformando una filosofía poética como la de Nietzsche. Y la interpretación más adecuada de sus figuras literarias de la rebeldía es la que conecta con el sentido nietzscheano de lo trágico. La rebeldía en la obra de Camus ofrece un orden de sentido favorable a la vida en medio del caos, lo cual la vincula a la posición de Nietzsche, al situarse «más allá del nihilismo» pasivo, que es el que produce la vivencia del absurdo y la tendencia destructiva de la vida. El «renacimiento» que supone el sentido moral de la rebeldía en Camus le separa de la filosofía existencialista.

Palabras clave: experiencia; libertad; absurdo; nihilismo; ética; suicidio; sentido; ideología; existencialismo; vida

Abstract. *Nietzsche's Poetic and Political Actualization in Camus' Tragic Rebel*

The focus of this paper is Camus's innovative vision of revolt, which was inspired by Nietzsche's writings, as well as by various Greek myths. Above all I address *L'Homme révolté* (*The Rebel*) and *Le Mythe de Sisyphe* (*The Myth of Sisyphus*), as these texts provide a point of departure: revolt offers a way out of the enclosed world generated by the "sense of the absurd". In Camus's singular mode of thinking, literature and philosophy entwine to create a poetic philosophy not unlike Nietzsche's. The most apposite reading of his literary figures of revolt is in terms of the Nietzschean sense of tragedy. Revolt in Camus's writing opens up an order of meaning that favours life amidst chaos, which in turn forges

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana. Tiene su origen en una ponencia en la Biennale Nietzscheana 2019 «Nietzsche et la France, la France et Nietzsche», organizada por el grupo de investigación internacional Hyper-Nietzsche, París, Sorbonne Université, Instituto de Estudios Avanzados y Escuela Normal Superior, del 6 al 9 de noviembre de 2019.

a link to Nietzsche's position; his move "beyond [passive] nihilism", which is the outcome of the experience of life's absurdity and destructive tendency. The "renaissance" implicit in Camus's moral sense of revolt distinguishes him from existential philosophy.

Keywords: experience; freedom; absurd; nihilism; ethics; suicide; sense; ideology; existentialism; life

Sumario

- | | |
|---|---|
| 1. Introducción | 4. Más allá del nihilismo: rebeldía trágica |
| 2. Algunos síntomas de la presencia y de la influencia de Nietzsche | 5. Preparar un renacimiento: sentido moral de la rebeldía |
| 3. Pensamiento crítico en forma de filosofía poética de la rebeldía | Referencias bibliográficas |

1. Introducción

La rebeldía es un fenómeno humano que proviene de la libertad radical, aunque en nuestros idiomas se ha tendido a considerarlo primordialmente en sentido político y jurídico (oponer resistencia). No obstante, también se aplica en ocasiones en el contexto de las enfermedades (aquella que es resistente a los posibles remedios). De ahí la importancia de la visión innovadora sobre la rebeldía que aporta Camus inspirándose en Nietzsche y en el mundo griego antiguo.

Pues, así como en la tradición judeocristiana la primera rebelión se sitúa en el mundo del diablo (*diábolus*), el «calumniador» y «contradictor», donde Satán o Satanás, el príncipe de los ángeles rebelados contra Dios, representa el espíritu del mal y la perversidad, en la cultura griega, en cambio, las figuras míticas del rebelde han quedado reflejadas en mitos más favorables y positivos para el desarrollo humano, y son precisamente a los que recurre Camus para exponer el sentido de 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.

El «renacimiento» que supone la rebeldía en el sentido de Camus no ha de confundirse con la figura de una rebeldía «mítica» (aunque haya servido como inspiración literaria), ni tampoco «metafísica», ni siquiera en la versión de una

filosofía existencialista, pues Camus propone la rebeldía versus la angustia. Pero lo que sí constituye una peculiaridad del pensamiento de Camus es que en él se entremezclan literatura y filosofía, conformando un caso de filosofía poética como la de Nietzsche.

A mi juicio, la interpretación más adecuada de sus figuras literarias de la rebeldía es la que conecta con el sentido nietzscheano de lo trágico. Una forma de «pensamiento de mediodía», donde los contenidos de la justicia y del amor no provienen de la divinización del hombre (de las idolatrías de los absolutos), sino de una nueva fidelidad a la tierra (como la del «sí» dionisiaco), pero centrada ahora en el hombre concreto de carne y hueso, en su ineludible e irremediable sufrimiento. Esta orientación sugiere una posible conexión con el pensamiento español de influencia nietzscheana (Unamuno y Ortega y Gasset) y su sentido trágico y liberador.

2. Algunos síntomas de la presencia y de la influencia de Nietzsche

Hay ciertos aspectos en la biografía de Camus que son expresivos del aprecio y la admiración que sentía por Nietzsche (Camus, 1996: 300): la decoración de su piso con retratos de Nietzsche y Dostoievski; que en la cartera de cuero negro que Camus llevaba cuando sufrió el accidente que le produjo la muerte se encontrara junto al manuscrito de *El primer hombre*, su novela póstuma, y su diario, el libro de Nietzsche *La gaya ciencia* (Lottman, 2013).

En la obra de Camus hay muchas referencias a Nietzsche. Significativa es la cita al comienzo de *El hombre rebelde* de unos versos sacados de la tragedia de Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, que se encuentra en la edición de *La voluntad de poder* que utilizó Camus y que expresan la enigmática fatalidad en que vivimos: «Y abiertamente consagraba mi corazón a la tierra grave y sufriente, y a menudo, en la noche sagrada, le prometí amarla fielmente hasta la muerte, sin miedo, con su pesada carga de fatalidad, y no menospreciar ninguno de sus enigmas. Y así me ligué a ella con un lazo mortal».

Además de las múltiples citas de las obras de Nietzsche, en su libro *El hombre rebelde* Camus dedica al pensamiento del filósofo alemán un capítulo muy revelador de su influencia, cuyo título provisional era «Nosotros, nietzscheanos», que en la redacción final cambió por «Nietzsche y el nihilismo» (Camus, 1982: 81-96), y en el último apartado del libro aborda un asunto crucial de clara resonancia nietzscheana: «Más allá del nihilismo» (Camus, 1982: 336-341).

Y desde el punto de vista filosófico destaca el hecho de que, para Camus, Nietzsche haya escrito, «a su manera, el *Discurso del método* de su época», el de una época trágica y que constituye el «método de la rebelión» (Camus, 1982: 81-82). La rebeldía juega el mismo papel que el *cogito*; es la primera evidencia y el primer valor: «me rebelo, luego somos». La rebeldía vendría a ser en Camus un *cogito* vital y dialógico (intersubjetivo).

En suma, cabe afirmar que el horizonte del pensamiento filosófico de Camus está marcado e inspirado por Nietzsche. Pero no se trata de un Nietzsche doctrinario, sino metodológico. Camus se sitúa en el ámbito de la crisis

provocada por el anuncio nietzscheano de la «muerte de Dios», que no se reduce a una crisis personal o generacional de fe, sino que constituye una crisis cultural y de época. A partir de esa experiencia histórica y vital intenta encontrar una salida conectada con una nueva forma de ejercer la razón, no estrechamente modernizadora, sino que cabría caracterizar de lucidez hermenéutica, para lo cual recurre a Nietzsche. Considero que resulta conveniente distinguir diversas formas de lo que significa ser filosóficamente nietzscheano: entre ser nietzscheano doctrinal (hasta doctrinario y con discípulos) y ser nietzscheano metodológico. Este segundo sentido es el que impulsa a proseguir y radicalizar el criticismo filosófico (anonimizado), revisando a fondo el modo de entender la razón ilustrada y la liberación humana.

Camus se sitúa en este horizonte filosófico a partir de una lectura personal de Nietzsche. Se trata de una recepción cultural del pensamiento nietzscheano, no de un producto historiográfico, sino de una «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*) o efectividad histórica, que tuvo muy diversas repercusiones, entre ellas la de convertirse en una cuestión de relevancia biográfica para algunas generaciones, tanto en Francia como en España, y que vuelve a tener una renovada actualidad política. Pues en la época en que vivió Camus el recurso a Nietzsche contribuyó a ampliar el dogmático esquema intelectual marcado por el marxismo-leninismo, y actualmente podría ayudar a no dejarse arrastrar por el colectivismo emotivista de algunos populismos (entre los que alguno rememora aquella ideología política).

Para ilustrar esta cuestión biográfica, que en mi caso personal también tiene sentido autobiográfico, remito a unas reflexiones más autorizadas de Mario Vargas Llosa (Vargas, 2018) sobre el choque de horizontes culturales entre el marxismo-leninismo y el existencialismo en el contexto de la vida de Camus. En su intento de superar el izquierdismo, «la enfermedad infantil del comunismo», y el sectarismo, se necesitaba defender la libertad radical frente a los diversos tipos de dictadura y ejercer una crítica que fomentara el pluralismo y la disidencia razonada.

Los presuntos progresistas de la época como Sartre actuaron de un modo decepcionante. Camus se sintió traicionado. Y Vargas reconoce que «Camus tenía razón» frente a Sartre por lo que concernía a los campos de concentración en la URSS y a la falta de libertad por su estatismo colectivista, pues cuando se separa la política del sentido moral comienzan «los asesinatos y el terror» (Vargas, 2018: 16). Camus representa la defensa de la «cultura de la libertad» (Vargas, 2018: 20), en la que la individualidad cualitativa no desaparece absorbida por la masa. A este respecto no habría que olvidar el impacto liberador de la obra de Arthur Koestler, *El cero y el infinito*, y su defensa de la conciencia personal. La libertad, incluso en su apariencia formal, constituye una primera garantía del ejercicio de la crítica libre, aunque todavía sea insuficiente, porque es un antídoto contra el dogmatismo y el autoritarismo que intentan silenciar a los disidentes. Era preferible la opción por la democracia liberal antes que por el socialismo autoritario. Y una fuente inspiradora de ese espíritu libre en Camus provenía de Nietzsche.

La onda expansiva en favor de la libertad que impulsaba la obra de Camus llegó también a España —sobre todo tras concederle el Premio Nobel de Literatura en 1957— a través de algunos intelectuales católicos abiertos (Moe-ller, 1961; Fernández, 2012: 285; Irizar y Herrera, 2014: 7), como José Luis López Aranguren, quien destaca la «actitud ética» de Camus, cuya obra «representa la lucha contra la injusticia», concretada en dos elementos éticos contra el «absurdo moral»: 1) «la aceptación de la existencia como una carga que debemos soportar íntegramente y hasta el final, sin que ningún “redentor”, sin que ninguna “gracia” nos ayude a llevarla», y 2) «la rebelión contra una realidad constitutivamente injusta, contra el dolor de los niños, el sufrimiento de los inocentes, el mal en la tierra» (Aranguren, 1994: 628).

3. Pensamiento crítico en forma de filosofía poética de la rebeldía

Se ha debatido sobre si el pensamiento crítico de Camus constituye una filosofía (Weyembergh, 2014), pero lo que es innegable es que tiene valor filosófico, pues la filosofía como saber de orientación se expresa a través de diversas formas, también en las de mayor vigor simbólico como las literarias. Camus filosofa a través de las «imágenes», por ejemplo recurriendo a figuras míticas como Sísifo, Prometeo y Némesis, pues «los sentimientos, las imágenes, multiplican la filosofía por diez» (Camus, 1996: I, 250; Weyembergh, 2014: 46), con lo cual su filosofía adquiere un carácter poético, como ocurre en Nietzsche y en parte del pensamiento español contemporáneo (Unamuno, Machado, Ortega, Zambrano) (Conill, 1997).

Hay constancia de que Camus había leído a Ortega (Firoud, 2011), con el que tenía una sintonía en referencia a la defensa de la libertad y de la civilización europea, desde una perspectiva nietzscheana de fondo. Al parecer, Camus admiraba a Ortega y Gasset, de quien llegó a afirmar que «después de Nietzsche, era quizás el mayor escritor europeo» (Gay-Crosier, 1995; Firoud, 2011). Camus y Ortega comparten una concepción creativa de la vida, que no está basada en la comodidad, sino en la «autodisciplina», en el sentido de una «obligación» de vinculación libre. Lo que está dramática y/o trágicamente en juego es el tipo de vida que vale la pena vivir: la vida «creativa» y «enérgica» (Camus, 2008 y 1989; Ortega y Gasset, 2005b: 468).

La nueva figura de la vida que nos presenta Ortega la expresa en repetidas ocasiones citando —aunque de modo algo libre— un *dictum* nietzscheano: «el artista es el hombre que danza encadenado», o bien «el poeta es el hombre que danza encadenado» (Ortega y Gasset, 2008a: 47; 2008b: 372; 2008c: 508; 2009: 313; Nietzsche, 1999a: §§ 140 y 159; 1999g: 192-193). Pues, según Ortega, esto puede decirse del hombre en general. La vida es creación, como la danza que el hombre ejecuta encadenado a la fatalidad. Fatalidad y libertad conforman la vida, según Nietzsche y Ortega. Ante la fatalidad hay que «elegir», con mayor o menor creatividad, en virtud de una poetización originaria a partir de la corporalidad (Conill, 2018, 2021).

Asimismo, comparten una idea de la razón que, como también en Nietzsche, se alimenta de la experiencia vital (Ortega y Gasset, 2005a: 370) y no queda sometida a la esclavitud ideológica. Hacía falta recuperar la razón para la vida: la razón vital frente a la «ideología» que pretende sustituir la «realidad viviente». Solo desde ese nivel de la experiencia de rebeldía reflexiona Camus sobre el sentido y el valor de la vida: ¿vale la pena de ser vivida la vida o más vale suicidarse?

Frente a las ideologías caducas, que tienen la apariencia de «pseudoalboradas», Camus y Ortega se inspiran en Nietzsche para su crítica de las masas y su advertencia del peligro de totalitarismo que suponen los nacionalismos, a los que considera «callejones sin salida» (Ortega y Gasset, 2005b: 493). Tanto para Camus como para Ortega y Gasset, la aportación de nuestra civilización consiste en la libertad y, en términos de Nietzsche, lo que significa la figura de los «buenos europeos» (Nietzsche, 1999b: 631; Gori y Stellino, 2015; Fornari, 2016; García-Granero, 2020).

No es raro, pues, que Camus llegara a decir: «le debo a Nietzsche una parte de lo que soy» (Vezin, 2014: 98). A mi juicio, esto se debe principalmente a que Camus se sitúa en la estela nietzscheana, sobre todo en la cuestión del nihilismo contemporáneo, como cuando dice que «estamos en el nihilismo» y se pregunta si es posible salir de él, como muestra la excelente tesis doctoral de Inmaculada Cuquerella, titulada *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus* (2006).

El punto de partida del auténtico pensamiento crítico es esa experiencia vital que ha ido quedando relegada bajo la opresión ideológica: la experiencia del nihilismo (en terminología nietzscheana) y la del absurdo (en versión de Camus). Sentimos el nihilismo y el absurdo, es nuestra vivencia radical. Camus lo expresa de modo particular en su obra *El mito de Sísifo*. Desde ahí, a partir del sentimiento del absurdo, surge el dinamismo de la rebeldía. Y en *El hombre rebelde* la rebeldía se enfrenta a lo sagrado y a la ideología política totalitaria, que sacraliza —diviniza— al Estado, a cuya causa todo queda sometido. En cambio, Camus, como Nietzsche, descubre un orden de sentido que permite vivir en la Tierra con lucidez trágica (Cuquerella, 2014).

Sin embargo, la figura del «rebelde» en Camus no forma parte de una filosofía existencialista, sino que está en consonancia con la actitud crítica del vitalismo trágico de Nietzsche. Camus escenifica el tránsito desde el sentimiento de absurdo hasta la rebeldía trágica, por la que emerge un nuevo orden humano de sentido vital, más allá de las diversas formas del nihilismo. Es inexorable que el hombre necesita algún orden de sentido para vivir, por muy problemático, enigmático y trágico que lo sintamos. Pues hasta «hay que imaginarse a Sísifo feliz [dichoso]» (Camus, 1965a: 198).

Incluso en la razón crítica de Kant surge un absurdo práctico, que se plantea debido al nexo vital que existe entre las tres facultades del ánimo (Kant, 1981: Introducción) [del espíritu, cabría decir en terminología de Camus], una unidad de sentido que, según una transformación hermenéutica de la razón crítica kantiana, brota del mundo de la vida y de la intersubjetividad pragmática (Cortina, 1986).

Esta unidad racional de la vida cotidiana viene posibilitada por el funcionamiento efectivo de una peculiar «lógica de la acción moral» que se sustenta en el orden de sentido propio del ámbito moral (de la conciencia moral) (Kant, 1989), tanto en Kant como luego en Camus, por el que no solo se suscitan «contradicciones lógicas», sino sobre todo un «desgarramiento» vital (Camus, 1982: 313; Herrera, 2021). Con esta apertura al orden del sentido la noción de la razón humana se amplía al descubrirse que se encuentra entañada en la experiencia a través de la imaginación y del sentimiento, tan relevantes en Camus, en la medida en que la razón se siente interesada en encontrar un «sentido» y en eludir así algunos «absurdos prácticos» que resultan antivitales; «es como si oyeran dentro de sí esta voz: tiene que ocurrir de otro modo» («Es ist: als ob sie in sich eine Stimme wahrnehmen, es müsse anders zugehen») (Kant, 1968: 458).

Bajo el presupuesto de este nuevo orden de sentido para la vida humana, Camus ofrece una filosofía poética en la que el problema de mayor importancia es el del suicidio (Camus, 1965a: 99; Morey, 1965), al que llegó a considerar como «el único problema filosófico verdaderamente serio», en la medida en que en él se plantea «la pregunta fundamental de la filosofía»: «juzgar si la vida vale o no la pena de ser vivida». También en Nietzsche el problema más grave es el del sentido y el valor de la vida (Nietzsche, 1999e: 668-669; 1999f: 31-32; Gerhardt, 1992; Grondin, 2005; Cuquerella, 2006; Conill, 2019), cuya resolución se encuentra a través del descubrimiento de su carácter trágico, una cualificación que aplica hasta al pensamiento más abismal del eterno retorno: una visión trágica del mundo (D'Iorio, 1995).

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 (Sánchez-Meca, 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.

«¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero negar no es renunciar: es también un hombre que dice sí desde su primer momento» (Camus, 1982: 21; 1996: III, 29-30); «la rebelión es profundamente positiva, pues revela lo que hay que defender siempre en el hombre» (Camus, 1982: 28). Además, «la rebelión va acompañada de la idea de tener uno mismo, de alguna manera y en alguna parte, razón»; «[...] todo movimiento de rebelión invoca tácitamente un valor» (Camus, 1982: 22). A lo que se añaden la clara afirmación de que «la rebelión rebasa el resentimiento» y la explícita corrección de la interpretación de Scheler, en la que «identificaba [...] el espíritu de rebelión con el resentimiento» (Camus, 1982: 26-27).

El rebelde niega, pero también afirma un orden de valor, el del reino de la justicia. La rebeldía es conformadora de lo humano que compartimos, como expresa su nueva formulación del *cogito*: «Yo me rebelo, luego somos» (Camus,

1982: 31). La rebeldía es la acción originaria de la humana y humanizadora autodeterminación. La justificación del rebelde reside en «la comunidad de los hombres» y en su nombre defiende la fraternidad humana superando las diferencias. La rebeldía remite a «la dignidad común a todos los hombres» como «un primer valor» (Camus, 1982: 313).

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.

4. Más allá del nihilismo: rebeldía trágica

En *El hombre rebelde* Camus expone diversas interpretaciones nihilistas de la rebeldía. En este estudio histórico de las formas de rebeldía, con carácter genealógico, destaca su crítica de la versión revolucionaria, a la que considera un nihilismo histórico: «lo absoluto no se alcanza [...] a través de la historia». La muerte, el sufrimiento, la injusticia y el mal persistirán hasta en la presunta «sociedad perfecta», y el «cristianismo histórico» tampoco ofrece una respuesta adecuada con el mero «anuncio del reino» futuro, porque «el sufrimiento [actual] desgasta la esperanza». Para Camus, tampoco es solución el «materialismo contemporáneo», que se cree capaz de «responder a todas las preguntas», cuando en realidad también exige fe en el provenir. Pero lo bien cierto es que «ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido» (Camus, 1982: 336, 337 y 338).

Camus agudiza su crítica de la historia como un absoluto mediante el rechazo del régimen comunista de la URSS, que era la plasmación de una ideología dogmática y totalitaria, de una nueva «magnitud absoluta» que ocupaba el lugar de Dios en la historia humana (Verbenas, 2015). Rebeldía no equivale a revolución, sino que es una actitud para afrontar la vida creadoramente, no dogmáticamente. En todo caso el hombre rebelde está animado por una pasión libertaria en favor de un nuevo «renacimiento».

La forma de vida que implica la rebeldía se opone a la ideologización. En tiempo de Camus, a la ideología hegemónica que estaba al servicio del estalinismo sanguinario, defendido por la camarilla intelectual alrededor de Sartre (Martínez, 2013). *El hombre rebelde* afronta el tiempo de la ideología que justificaba el régimen comunista de la Unión Soviética bajo Stalin, con sus masacres y asesinatos, su peculiar forma de terror. Camus critica la tapadera ideológica y defiende «el esfuerzo hacia la verdad» en pro de la justicia.

Según Camus, la sustitución de Dios por la revolución histórica ha llevado al absurdo de la legitimación del crimen y del terror: «Si Dios no existe todo está permitido» (Ivan Karamazov). Por esa vía se adopta una moral instrumental, que —como decía Antonio Machado— es una perversión. No es raro que se hayan instaurado Estados totalitarios que han cometido una enorme cantidad de crímenes en función de presuntas «utopías de felicidad» (Martínez, 2013: 10) y han divinizado —absolutizado— la Historia, el Estado y el Pueblo (tribalismo nacionalista), convirtiendo el éxito en instancia moral.

Más allá de todas las servidumbres a las que conducen las formas nihilistas de la rebeldía (cálculo, poder, resentimiento, tiranía, terror), Camus la entiende en sentido trágico, pero incorpora una voluntad de ser feliz a pesar de la experiencia del dolor, el sufrimiento de los inocentes y la injusticia.

El tratamiento del absurdo por parte de Camus ofrece una alternativa a los análisis de Heidegger, Sartre y Laín, relativos, respectivamente, a la angustia ante la nada, la conciencia de finitud y la esperanza (Laín, 1984). Desde su radical finitud, el hombre experimenta el sentimiento de absurdo y se rebela. Esta rebeldía frente al absurdo expresada a través de mitos griegos en la obra de Camus tiene un sentido trágico (Zárate, 1994 y 1998), por el que comprendemos el trasfondo de la realidad humana, y no ha de confundirse con la revolución sociopolítica, ni con el sinsentido existencialista, ni con la esperanza cristiana.

El punto de partida es la experiencia del absurdo, expresada en el mito de Sísifo y que plantea la cuestión fundamental de la filosofía, según Camus: cómo vivir con sentido sin creer en Dios ni en ningún otro absoluto; surge la pregunta radical sobre el sentido de la vida, si hay una forma de vida auténtica, «si la vida merece o no merece la pena de ser vivida». Nos sitúa ante el enigma de la vida.

La comprensión de la vida que presenta Camus mediante el luminoso mito de Sísifo se caracteriza por una rebeldía trágica, lúcida y consciente de los propios límites, en la que se integra una peculiar alegría, a pesar de estar viviendo sin ninguna esperanza y sin anhelos metafísicos, sintiendo la ausencia de Dios e incluso de su deseo (Camus, 1994).

Lo que provoca el sentimiento de absurdo se encuentra en la «confrontación desesperada entre la interrogación y el silencio del mundo» (Camus, 1982: 12). Camus retoma aquí la idea ya anunciada en *El mito de Sísifo*: un mundo sin sentido y sin esperanza, en el que se siente una decepción vital (Camus, 1965a: 415). En parte lo expresaron también los existencialistas, pero no ofrecieron una salida razonable. Camus ilumina la experiencia del absurdo mediante la figura rebelde de Sísifo, quien se autoafirma en su trabajo inútil y sin esperanza; sin embargo, al final, reaparece un Sísifo feliz («dichoso»), que asume su propio destino con un «sí», porque lo siente suyo y es capaz de incorporar en él su voluntad de vivir con sentido. He aquí una manera de situarse más allá del nihilismo, afirmando la libertad en el destino y asumiendo el riesgo de danzar encadenado, al estilo ya señalado de Nietzsche y Ortega. El alegre fatalismo del «sí» de Sísifo integra la aceptación de los límites, a

diferencia del «sí» dionisiaco. De todos modos, ninguna de estas dos versiones del «sí a la vida» constituye una solución final, sino que cabría interpretarlas como ensayos metódicos, ateniéndonos a la «conciencia de método» nietzscheana (Nietzsche, 1999c: 55).

La rebeldía trágica que Camus expone en *El hombre rebelde* se sostiene en un presunto orden natural de procedencia griega, que desemboca en un pensamiento del «mediodía» (Martínez, 2013: 12). También en este punto se repite un problema que ya aparece en Nietzsche entre el orden de la naturaleza y el de la historia (Ottmann, 1999). Ciertamente, «la historia no lo es todo» y su absolutización pervierte las mejores aspiraciones del ser humano, porque conduce al totalitarismo y al crimen. Pero, a mi juicio, no hay más remedio que encontrar un equilibrio mesurado entre naturaleza e historia, si se quiere defender la libertad y la justicia. Pues, entre otras consideraciones, el equilibrio con la naturaleza pasa por controlar la tecnologización imperante en la sociedad actual e incorporar el sentido ético en el dinamismo de la rebeldía trágica.

5. Preparar un renacimiento: sentido moral de la rebeldía

«Más allá del nihilismo todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacimiento. Pero pocos lo saben» (Camus, 1982: 339). El propósito de Camus es transformar el nihilismo en renacimiento mediante el método de la rebeldía frente a todos los ídolos (Camus, 1996: III, 91).

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 Zárte, 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.

Al final de *El hombre rebelde* Camus indica que la rebelión es el movimiento mismo de la vida. Por eso, desde esa vinculación intrínseca entre rebeldía y auténtica vida incita a esforzarse por «crear valores vivientes». La rebelión creadora de una vida auténtica está repleta de valores como perspectivas de sentido vital. Camus está muy influido por Nietzsche en su compromiso con la vida y con el *páthos* de la libertad, que cabría denominar *eleuteropatía*. El rebelde reclama para todos la libertad que reivindica para sí mismo, y gracias a la rebelión hay más valores que «la relación de dominio y servidumbre» (Camus, 1982: 317).

Su pensamiento trágico reclama algún orden de sentido tras la «muerte de Dios» y la caída de los viejos valores. Los personajes en las obras de Camus expresan algún sentido con sus palabras y acciones en cada situación, conformando un *ethos*, como expone Inmaculada Cuquerella, especialmente en el capítulo tercero de su estudio *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus* (Cuquerella, 2006). No hay un mero conformismo con el absurdo, ni

tampoco una entrega al relativismo, sino una vivencia del problematismo del sentido. Se trata de intentos metódicos, no de soluciones finales.

Una posible salida del absurdo ha sido el suicidio, la voluntad de acabar con todo de una vez, porque al suicida no le parece que la vida valga la pena de ser vivida. No obstante, Camus aporta una reflexión en la que pone de relieve que incluso el hombre que se mata «preserva todavía un valor», porque el suicida, con su declaración de derrota ante la vida (esa vida que no vale la pena de ser vivida), expresa y muestra que se desprecia a sí mismo, por lo tanto, si se desprecia hasta ese punto será en nombre de algún valor:

Si el mundo es indiferente al suicida es porque éste tiene una idea de lo que no le es o podría no serle indiferente. Se cree destruir todo y llevarse todo consigo, pero de esa muerte misma renace un valor que quizá habría merecido que se viviera. La negación absoluta no se agota con el suicidio. Sólo puede agotarla la destrucción absoluta de sí mismo y de los demás. (Camus, 1965b: 416-417; Morey, 2014: 66)

Camus remite en ocasiones al Evangelio para iluminar los principales problemas a los que se enfrenta la rebeldía: el mal y la muerte. El cristianismo ha dado una respuesta a la pregunta de por qué sufren los inocentes: Cristo es el inocente también sufriente. ¿Es esto una solución o solo un caso más de la tragedia humana? Cabría considerar *El hombre rebelde* como una respuesta filosófico-poética desde la rebeldía, entendida como libertad radical contra las idolatrías y frente a cualquier tiranía. El rebelde se rebela contra cualquier absoluto metafísico o histórico, pero no por eso deja de reivindicar un orden humano de libertad y justicia.

Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón. Se pueden atizar los hornos crematorios del mismo modo que cabe dedicarse a cuidar leprosos. Maldad y virtud son, entonces, azar o capricho. (Camus, 1982: 11; 1996: III, 19)

La posición en la que se sitúa Camus es, como la nietzscheana, la del intento de superar el nihilismo pasivo o reactivo mediante la promoción del reino de la libertad y la justicia, a diferencia del quedar a expensas del reino de la gracia (en versión religiosa). 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.

El sentido moral de la rebeldía se parece al de Unamuno (Medina, 2014), pero con resultado diferente: en Unamuno el sentimiento trágico de la vida

lleva a creer en Dios, pero en Camus a creer solo en el hombre. Tampoco Camus se resigna al mundo del dolor y la injusticia, sino que busca una salida al sinsentido en el orden moral. No acepta ni se complace con una forma de vida absurda, sino que «lucha contra el absurdo», que en Camus es solo un punto de partida, una experiencia ineludible que hay que superar, «una etapa» que «suscita una rebeldía que puede ser fecunda», al ofrecer a la vida un nuevo sentido, aunque «siempre amenazado».

La rebeldía tiene un sentido moral de regeneración, de «renacimiento» y transformación vital. Esta creación vitalmente fecunda impele a luchar contra la tiranía y la injusticia. Esa es la tragedia de la vida, la experiencia desde la que hay que pensar en un horizonte de oscuridades y enigmas. La rebeldía que surge es la de cada cual, la experiencia personal que nos constituye como humanos. Abre un nuevo horizonte trágico de sentido en el que se viven ciertos valores. No todo es oscuridad, sinsentido y desesperanza, pero persiste la lucha entre la recurrente vivencia nihilista y el impulso transfigurador de la vida como expresión de la libertad radical.

Por último, la rebelión conlleva una forma extraña de «amor»: la de aquellos que no hallando descanso «ni en Dios ni en la historia se condenan a vivir para quienes, como ellos, no pueden vivir; para los humillados». Este amor, una especie de «loca generosidad», rebasa el cálculo utilitarista, respondiendo a un fecundo dinamismo vital, que no se rige por un cálculo abstracto ni por el resentimiento, sino que presta atención preferente al «hombre de carne y hueso», como defiende también Unamuno (Unamuno, 1913: 9). «Hay que aprender a vivir y a morir, y para ser hombre, hay que negarse a ser dios». En el pensamiento del mediodía, el rebelde rechaza la divinidad para compartir las luchas y el destino. Elegimos Ítaca, «el mundo sigue siendo nuestro primer y último amor» (Camus, 1982: 340).

En conclusión, la rebeldía trágica en la obra de Camus ofrece un sentido de la vida auténtica ante el absurdo, al descubrir un orden de sentido humano y un valor compartido, que se sustenta en último término en los límites de la naturaleza humana, de donde surge una regla de conducta basada en la medida vital. ¿De dónde proviene la voz de la rebeldía con sentido ético? ¿De la naturaleza humana, de la historia y la cultura? ¿De la libertad interior y la conciencia moral? ¿Cómo se forma esta conciencia y de qué valores se nutre? La voz de la rebeldía trágica con medida ética parece provenir en Camus de la propia naturaleza humana.

Así resuena en su —ahora famosa— «Exhortación a los médicos de la peste» (Camus, 2020: 20-23; 1947/1962: 1969). Las recomendaciones a los médicos para enfrentarse a la pandemia se basan en el reconocimiento de la propia ignorancia para «observar la medida, única señora de las epidemias» (Camus, 2020: 20-23) y «regla natural de la humanidad» (agradezco a Inmaculada Cuquerella la advertencia de que en la edición francesa se dice: «la mesure qui est la première ennemie de la peste et la règle naturelle de l'homme») (Camus, 1947/1962: 1969). Recuérdese que Némesis era la diosa de la medida frente al desorden y al desenfreno, que ha de contar con la capa-

cidad de controlarse. Pues incluso cuando no queda ningún remedio, aún somos capaces de enfrentarnos a las manipuladoras confusiones de cada sociedad y no dejar de congobernarnos en virtud de la rebeldía trágica pero compasiva.

Referencias bibliográficas

- CAMUS, Albert (1947/1962). «Les archives de la peste». Publicado en abril de 1947 con este título. En: *Théâtre, Récits, Nouvelles*. París: Éditions Gallimard, 1962. Bibliothèque de la Pléiade.
- (1962). *Carnets I: Cahier III, avril 1939-février 1942*. París: Éditions Gallimard.
- (1965a). *Le Mythe de Sisyphe*. París: Éditions Gallimard. Folio. Essais, 12.
- (1965b). *L'Homme révolté*. París: Éditions Gallimard. Folio. Essais, 15.
- (1982). *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza-Losada.
- (1989). *Carnets III: Cahier VIII, août 1954-juliet 1958*. París: Éditions Gallimard.
- (1994). *Le premier homme* [novela póstuma]. París: Éditions Gallimard. Cahiers Albert Camus, 7.
- (1996). *Obras*. Edición de José M.^a Guelbenzu. Madrid: Alianza.
- (2008). «L'Avenir de la civilisation européenne». En: *Articles, préfaces, conférences (1949-1956). Oeuvres Complètes*, III. París: Éditions Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- (2020). «Exhortación a los médicos de la peste». *El País Semanal* (8 de mayo), 20-23.
- CONILL, Jesús (1997). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos. Epílogo (2^a edición).
- (2018). «Die Poetisierung der Zeichen aus der Leiblichkeit». In: Ulrich DIRKS y Astrid WAGNER (Hrsg.). *Abel im Dialog. Perspektiven der Zeichen- und Interpretationsphilosophie*. Berlín / Nueva York: de Gruyter, Bd. I, 375-397.
- (2019). *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiari*. Madrid: Tecnos.
- (2021). *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, Adela (1986). «Razón pura y mundo de la vida: La teleología moral kantiana». *Pensamiento*, 42, 181-192.
- CUQUERELLA, Inmaculada (2006). *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia.
- (2014). «Meursault o el martirio de un asesino». *Scientia Helmantica*, 3, 130-154.
- D'IORIO, Paolo (1995). *La línea e il circolo: Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*. Génova: Pantograf.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2012). «Sobre la recepción de A. Camus en España». En: RUFAT, Hélène (ed.). *Albert Camus. Pour l'Espagne: Discours de liberté*. Barcelona: PPU.

- FIROUD, Marc (2011). «Albert Camus, lector de José Ortega y Gasset». *Revista de Estudios Orteguianos*, 23, 63-82.
- FORNARI, Maria Cristina (2016). *Nietzsche y el evolucionismo*. Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.
- GARCÍA-GRANERO, Marina (2020). «La raza como problema filosófico en los escritos de Nietzsche». *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (1), 73-84.
- GAY-CROSIER, Raymond (1995). «Albert Camus: Pour une culture européenne sans européisme». *Orbis Litterarum*. Copenhagen-Oxford, 50 (5), 304-319.
- GERHARDT, Volker (1992). *Friedrich Nietzsche*. Múnich: Beck.
- GORI, Pietro y STELLINO, Paolo (2015). «Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro: Los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa». *Estudios Nietzsche*, 15, 45-61.
- GRONDIN, Jean (2005). *Del sentido de la vida*. Barcelona: Herder.
- HERRERA, Alberto (2021). *Lo desgarrado en la obra de Albert Camus*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra.
- IRÍZAR, Mikel y HERRERA, Alberto (2014). «Albert Camus: Inactual, actual e intempestivo». *Scientia Helmantica*, 3, 6-24.
- KANT, Immanuel (1968). *Kritik der Urtheilskraft*. Berlín: Walter de Gruyter. Akademie Textausgabe, V.
- (1981). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1989). *Metafísica de las costumbres*. Tecnos: Madrid.
- KOESTLER, Arthur (1947). *El cero y el infinito*. Barcelona: Destino.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1984). *La espera y la esperanza*. 2.^a ed. Madrid: Alianza.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis (1994). «Contralectura del catolicismo». En: *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta.
- LOTTMAN, Herbert (2013). *Albert Camus*. París: Le Cherche Midi.
- MARTÍNEZ, José Luis (2013). «Albert Camus: La rebeldía contra la Historia». *Polémica*. Recuperado de <<https://revistapolemica.org/2013/09/12/>> [Consulta: 22/06/2019].
- MEDINA, Ángel (2014). «El tránsito a la rebeldía en la obra de Camus». *Revista Nada*. Recuperado de <<https://revistanada.com/2014/07/14/>>. [Consulta: 22/06/2019]
- MOELLER, Charles (1961). *Literatura del siglo xx y cristianismo*. 4.^a ed. Madrid: Gredos.
- MOREY, Miguel (1965). «Sobre el suicidio lógico». *Scientia Helmantica*, 3 (2014), 57-70.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999a). *Menschliches, Allzumenschliches: Kritische Studienausgabe* (KSA). Editado por G. Colli y M. Montinari. Berlín: De Gruyter, Bd. 2.
- (1999b). *Die fröhliche Wissenschaft: Kritische Studienausgabe* (KSA). Editado por G. Colli y M. Montinari. Berlín: De Gruyter, Bd. 3.
- (1999c). *Jenseits von Gut und Böse: Kritische Studienausgabe* (KSA). Editado por G. Colli y M. Montinari. Berlín: De Gruyter, Bd. 5.

- (1999d). *Zur Genealogie der Moral: Kritische Studienausgabe* (KSA). Editado por G. Colli y M. Montinari. Berlín: De Gruyter, Bd. 5.
- (1999e). *Nachgelassene Fragmente: Kritische Studienausgabe* (KSA). Editado por G. Colli y M. Montinari. Berlín: De Gruyter, Bd. 7, 29 [87].
- (1999f). *Nachgelassene Fragmente: Kritische Studienausgabe* (KSA). Editado por G. Colli y M. Montinari. Berlín: De Gruyter, Bd. 8, 3 [63].
- (1999g). *Kommentar zu Bd. 2: Kritische Studienausgabe* (KSA). Editado por G. Colli y M. Montinari. Berlín: De Gruyter, Bd. 14.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005a). «Prólogo para franceses» (1937). *Obras completas*, IV. Madrid: Taurus.
- (2005b). «La rebelión de las masas» (1930). *Obras completas*, IV. Madrid: Taurus.
- (2008a). «Meditación de nuestro tiempo: Introducción al presente» (1928). *Obras completas*, VIII. Madrid: Taurus.
- (2008b). «¿Qué es filosofía?» (1929). *Obras completas*, VIII. Madrid: Taurus.
- (2008c). «El hombre y su circunstancia» (1931). *Obras completas*, VIII. Madrid: Taurus.
- (2009). «*El hombre y la gente: Curso de 1939-1940*». *Obras completas*, IX. Madrid: Taurus.
- OTTMANN, Henning (1999). *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 2.^a ed. Berlín: De Gruyter.
- SÁNCHEZ, Sergio (2018). *Borges lector de Nietzsche y Carlyle*. Córdoba (Argentina): Universidad Nacional de Córdoba.
- SÁNCHEZ-MECA, Diego (2004). *El nihilismo*. Madrid: Síntesis.
- UNAMUNO, Miguel de (1913). *Del sentimiento trágico de la vida*. 12.^a ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1971.
- VARGAS LLOSA, Mario (2018). *La llamada de la tribu*. Madrid: Alfaguara.
- VERBENAS, Ulises (2015). «Albert Camus y la contradicción del pensamiento Rebelde». *Periódico Anarquista: La Boina*, publicado en *Revista de Pensamiento Anarquista Erosión*, 5 (primavera). Recuperado de <<https://periodicolaboina.wordpress.com/2017/10/29/albert-camus-y-el-pensamiento-rebelde/>> [Consulta: 22/06/2019].
- VEZIN, François (2014). «Albert Camus, René Char, Martin Heidegger». *Scientia Helmantica*, 3. Versión original en francés: *Présence d'Albert Camus*, 2, 2011.
- WEYEMBERGH, Maurice (2014). «¿Camus filósofo?». *Scientia Helmantica*, 3, 39-55. Versión original en francés: «Camus philosophe?». En: *Albert Camus ou la mémoire des origines*. París / Bruselas: De Boeck, 1998.
- ZÁRATE, María (1994). «El superhombre y el primer hombre». *Taula*, 21-22, 101-106.
- (1998). «La rebeldía mítica de Albert Camus». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 15, 63-76.

Jesús Conill es profesor de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia (España), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Ha realizado estancias de investigación en las Universidades de Múnich, Bonn, Frankfurt am Main, St. Gallen y Notre Dame. Miembro del Seminario de Investigación en la Fundación Xavier Zubiri y de la Fundación Étnor. Autor de numerosos artículos sobre las principales tendencias de la filosofía contemporánea, especialmente de hermenéutica y ética, y de los siguientes libros: *El crepúsculo de la metafísica* (1988), *El enigma del animal fantástico* (1991), *El poder de la mentira* (1997), *Horizontes de economía ética* (2014), *Ética hermenéutica* (2006), *Intimidad corporal y persona humana* (2019), *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón* (2021).

Jesús Conill is professor of Moral and Political Philosophy at the University of Valencia (Spain), Faculty of Philosophy and Education Sciences. He has carried out research at the universities of Munich, Bonn, Frankfurt am Main, St. Gallen and Notre Dame. Member of the Research Seminar at the Xavier Zubiri Foundation and of Etnor Foundation. Author of numerous articles on the main currents in contemporary philosophy, especially hermeneutics and ethics, and of the following books: *El crepúsculo de la metafísica* (1988), *El enigma del animal fantástico* (1991), *El poder de la mentira* (1997), *Horizontes de economía ética* (2013), *Ética hermenéutica* (2006), *Intimidad corporal y persona humana* (2019), *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón* (2021).
