



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TESIS

DEL NIHILISMO EN LA LITERATURA DE ALBERT  
CAMUS A LA ÉTICA EN *LA PESTE*

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO  
EN FILOSOFÍA

PRESENTA

VALENTÍN GUTIÉRREZ GARCÍA

ASESOR

DR. JOSUÉ MANZANO ARZATE

CO-ASESOR

DR. ÓSCAR JUÁREZ ZARAGOZA



TOLUCA, MÉXICO, 2020.

## **Dedicatorias:**

# Índice

Dedicatorias	1
Índice	2
Introducción	4
Capítulo 1. La estructura del pensamiento de Albert Camus.	10
1.1. Vida y obra.	11
1.1.1. Nacimiento, niñez y adolescencia de Camus	11
1.1.2. De Argel a París.	12
1.1.3. De la madurez a la muerte de Camus	13
1.2. El transito del absurdo a la rebelión.	15
1.2.1. Del suicidio como acto personal al suicidio filosófico.	15
1.2.2. La noción de absurdo.	19
1.2.3. El hombre absurdo como libertad.	22
1.2.4. El hombre rebelde.	26
1.2.5. La rebelión metafísica.	28
1.2.6. Rebelión e historia.	36

Capítulo 2. <i>La peste</i> y la creación literaria/teatral de Albert Camus como sintomatología de una época. Preceptos y adeptos del nihilismo.	41
2.1. El nihilismo, exilio y absurdo en <i>La Peste</i> . Diagnóstico de una época.	42
2.2. El crimen lógico en <i>Calígula</i> .	57
2.3. Del exilio individual al crimen en <i>El Malentendido</i> .	70
2.4. <i>Los justos</i> , del terror histórico.	81
Capítulo 3. La estructura ontológica/ética de Camus en <i>La Peste</i> .	93
3.1 Ontología del deber. Bernard Rieux, el hombre y el médico.	94
3.2 La ética del absurdo. Jean Torrou.	102
3.3. Amor, compromiso y exilio. Rymond Rambert.	112
3.4. De Dios y el absurdo, a la ética de los apestados Paneloux y Cottard.	119
3.5. Joseph Grand, el héroe.	133
3.6. La valoración del cuerpo y la circunstancia como parámetro ético.	137
Conclusiones.	145
Bibliografía.	151

## Introducción:

Albert Camus dirá en uno de sus escritos pueriles que todo filósofo, como artista, aunque sea Kant, crea un mundo mítico, con sus personajes, desarrollos y conclusiones. En dicho texto, ósea *El mito de Sísifo*, él emprende la creación de la mitología del hombre contemporáneo, con sus personajes, la mayoría de las veces más literarios en el amplio sentido conceptual que filosóficos, dotando a todos ellos de características a priori de su tiempo, como el nihilismo, el absurdo o la rebelión, desarrollos, que para dar cuenta de la realidad de su tiempo, y conclusiones, en las que demuestra un compromiso infatigable con su contexto.

El nacido en Argelia es considerado en filosofía y literatura como uno de los autores más influyentes del siglo pasado, sin embargo, como diría Jean-Pierre Barou que el escritor más recordado por los franceses de hoy en día, es él también, el que menos conocen. En este sentido, nuestro propósito es la visualización filosófica de su pensamiento, en miras del conocimiento completo de su obra, de sus matices, implicaciones y consecuencias, no para alimentar el ego intelectual, que de suyo posee, sino para entendernos mejor a través de la nutrida interpretación de la realidad que Camus nos muestra. Por otra parte, aunque abocándonos a la idea sobre la influencia su influencia, gran parte de la totalidad de su pensamiento ha sido adherida al existencialismo de su época, empero ese nacimiento es más azaroso que por propia convicción del autor, en primera instancia la amistad con Sartre, y las consideraciones respecto a el rumbo de la humanidad, Camus diría que el sentimiento del absurdo en un primer momento es comparable a el sentimiento de náusea expresado por Sartre en *La náusea*, pero que su pensamiento no va en el sentido de dicha corriente por qué no considera prudentes las conclusiones a las que llegan. Camus aclara que él no se considera miembro de la corriente existencialista, de hecho, pese a su formación filosófica no se considera uno. Para nuestros propósitos no es necesario ir más allá en estas consideraciones, aunque se tocará el punto en su momento.

Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, dice los que deseamos conocer nos desconocemos en el amplio sentido personal. Esta alegoría del pensamiento hace

referencia a la vitalidad de la genealogía como método filosófico de asimilación de la verdad, que para conocer mejor el destino del hombre es necesario conocer el origen del bien o mal de ánimo, el conocimiento que adquiere Camus de Nietzsche gira mucho en este sentido. La importancia estriba entonces en el conocimiento subjetivo de los individuos, del origen de su pensamiento y forma de actuar para así poder acceder al conocimiento más amplio. Entonces, nuestro labor filosófico respecto a la lectura de Albert Camus dista mucho de un debate en torno a su propio reconocimiento como filósofo, el cual no hizo, la importancia para él no es una filosofema metodológico, razón por la cual no se considera uno, es verdad que sus ensayos, artículos y narraciones están dotadas de implicaciones filosóficas, de hecho los primeros son una larga asimilación filosófica de sus tiempos, sin embargo, la sistematización de los análisis que en esos textos critica son, a su vez, las razones del alejamiento con considerarse uno, todos ellos proponen un método y con ello un sistema. Por lo anterior, más que insistir en los motivos que lo convierten en un filósofo y los que no, nuestro propósito es, nuevamente, un acercamiento a su obra en el sentido mismo de la filosofía.

Como afirmamos, Camus prefiere exponer el velo oculto de la realidad con la elaboración de un mundo mítico del hombre contemporáneo, su primer representante es el absurdo, éste como asimilación del mundo, por eso toda tarea por ubicar el rigor filosófico de Camus empieza en la lectura del hombre absurdo ubicado en *El mito de Sísifo* y sus consiguientes literarias *El extranjero* y *Calígula*. En el primer capítulo el conocimiento de la obra de Albert Camus es tratado de manera sucinta a la manera en la que él mismo desarrolla su creación filosófica, es decir, del tránsito del absurdo a la rebelión.

Mediante elegancia filosófica y artística, Camus nos muestra al absurdo y la rebelión como los temas que abarcan sus primeras obras y tocan de manera directa en las de madurez. Esta idea se ha perpetuado en su concepción sobre otros conceptos como nihilismo, libertad o compromiso, todo ello sobre el hombre y sus dimensiones. Lo que queremos llegar es que la oscilación filosófica de Camus tiene como punto de partida el hombre, pero él no trata de definir su esencia sino su

conciencia, para una vez acentuada pueda converger en algún otro aspecto, seguramente el primero es la ética, pero si es que toca en ello es por la convivencia necesaria en el ser humano y porque una vez descubierta su conciencia busca una nueva forma de actuar.

Para dar sentido al párrafo anterior, nuestra intención para el primer capítulo es darle los matices necesarios el lector para comprender, aquello que Camus muestra sobre la conciencia del hombre contemporáneo. Con ello, el hecho de iniciar con una bio-bibliografía es hacer un recuento de su vida a la par de los momentos de sus publicaciones para mostrar lo marcado que está su pensamiento con los acontecimientos que vive, pero sobre todo sufre. De esta manera, que su nacimiento fuese durante La Gran Guerra y el desarrollo del tránsito del absurdo a la rebelión durante la Segunda Guerra Mundial demuestran la importancia de sus apreciaciones filosóficas y artísticas. En líneas siguientes, hablaremos del hombre absurdo, precisamente no de la formación del concepto sino de lo que desentraña Camus del hombre que le rodea, razón por la cual se inicia con la búsqueda del hombre por el sentido y unidad. A medida que se avance se llegará a las cuestiones referentes del tránsito del absurdo a la rebelión, ligados por la dialéctica de la libertad, y como la lucha metafísica por ella engendra la rebeldía, en sus dos dimensiones, tanto metafísica como histórica.

El tema del nihilismo fue recurrente en su época, Sartre y Heidegger se ocuparon de ello, también los clásicos franceses como Sade o La Fontaine y en mayor medida Dostoievski, la lectura de todos ellos será de vital importancia en la formación de su pensamiento, a razón de lo anterior hacemos tanto énfasis en ocuparnos de la creación literaria de Camus a la par de su ensayística o labor periodística. De esta manera iniciamos el segundo capítulo con la versión que nos ofrece el pensador francés sobre el nihilismo como una analogía de epidemia, aquella principal nota de una de sus obras más distinguidas, *La peste*, a resumidas cuentas la peste es la plaga del nihilismo. Utilizamos la analogía de la peste con la similitud explícita que nuestro autor pone a la plaga en Orán a la forma en que

entraron los Nazis a Francia, es decir, como ratas, sin olvidar que cualquier guerra se puede situar en ese lugar absurdo.

De manera que, el clima crítico que el pensador francés nos ofrece como conciencia de una época y sintomatología de un hombre absurdo y rebelde necesita un lugar donde se experimente, en soledad o colectividad. Aquel lugar no es menos tenebroso que la peste, la revolución o la guerra, de hecho, se nutre de ellos, y se convierte junto con la libertad en la única comprensión posible; el exilio, tanto individual como colectivo, mismo que ocupa un lugar esencial en la obra de Albert Camus, toca toda su obra e incluso su muerte, dejando como fundamento la creación literaria de nuestro autor, a sus personajes el protagonismo necesario como símbolos del exilio y al clímax de sus historias el lugar común del hombre.

Por lo anterior, pretendemos mostrar las vertientes que tiene un solo problema, aquel que ocupa la conciencia de Camus y con ello la de su época. Pero no podemos adelantar más que aquello que poseen las obras de Camus donde el nihilismo es central porque se vigoriza y se hace carne junto a él y coetáneos. Un tema de por sí sensible a la filosofía, y que a manera de destino trágico nació en la literatura. Ella misma inspiró a Camus, su lectura de Dostoievski, como dijimos. Siendo esta tragedia un nacimiento que nuestro autor utiliza para dar a su testimonio un lugar dentro de la filosofía, es decir, la invención literaria es el lugar predilecto para nuestro autor, porque fue por mucho tiempo el lugar ideal para transgredir los matices del conocimiento. Además de la obra mencionada, analizaremos *Calígula* y su enigmático protagonista, a *El malentendido* y *Los justos*, que siendo las dos primeras representaciones del crimen lógico y la tercera del terror histórico.

Las estructuras del pensamiento de Albert Camus que hasta ahora hemos expuesto, las líneas de acentuación dentro de sus obras que hemos enlazado al problema del nihilismo son, pues, las consecuencias ontológicas, ética y social de su época y que pese a los años pasados aún vivimos. Decir que en el tercer capítulo se pretende dar una solución a este problema es afirmar, en primera que la lectura de Camus se ha aislado a una hermenéutica demasiado esbozada a la delimitación de una época, es decir, suponer a nuestro autor como un existencialista más o un

padre del absurdo, de los cual ya hemos hablado en líneas anteriores, sin embargo, tampoco es el punto de nuestra investigación desmentir la interpretación que se ha tenido de su obra, considerándolo como algo fútil pues habría que valorar los puntos en común y los desacuerdos argumentales, nuestra intención es la visualización de la obra de Camus sin más. En segundo punto tampoco pretendemos dar un a priori ético a manera de manual, de un “deberíamos, en lugar de”, por ejemplo, deberíamos crear mecanismo de protección a los civiles durante las guerras en lugar de asimilar la guerra como una proyección metafísica de la circunstancia actual, es decir la tecnocratización del conocimiento científico. Sin embargo, nuestra idea, se basta con matizar la propuesta ética de nuestro autor y con ello mostrar que, en el entorno ontológico y metafísico de la peste, no se trata propiamente de dar un manual ético sino una respuesta consiente que deviene necesariamente en acciones.

A lo largo del capítulo tercero utilizaremos la conceptualización de la “figura” para darle sentido a los personajes de *La peste*, pues precisamente en tanto que representación ocupan ese lugar predilecto donde Camus posa su pensamiento, así Kalyayev representa y es la revolución, Rieux manifiesta y es el compromiso, dentro de la dimensión mítica que pretende labrar, aunque no sea el único. Pretendemos dar cuenta de su subjetividad en la obra por la manera individual que nos muestra Camus, como si su subjetividad fuera propia o habría estado en la historia de las ideas como Kalyayev o Calígula. Esto es algo digno de agradecer del genio literario del nacido en Argelia; si Rieux representa el compromiso, como hombre y médico, Torrou manifiesta al filósofo de lo absurdo, Rambert y su exilio, la solidaridad, estos son la imagen del argumento ontológico del reconocimiento de la vida en tanto que circunstancia, yendo a la valoración deontológica de la acción, manifestando una moral atea del compromiso, solidaridad y compasión.

En la segunda línea analizaremos a los llamados apestados, de cómo su dimensión ontológica, aún con metafísica o religión, es capaz de engendran valoraciones deontológicas en pos de la bien común, la imagen del cura y el suicida, Paneloux y Cottard respectivamente, veremos cómo se puede tomar acción aun sin

dejar sus convicciones o sentimientos. Para terminar, haremos una semblanza de la valoración ontológica del absurdo, en el personaje Joseph Grand, además de cómo se puede valorar el mundo a partir de la circunstancia y el cuerpo. Sin más, se analizará los horizontes de posibilidad dentro de una época en crisis, juzgada desde el punto de vista de los capítulos anteriores y con la misma óptica hermenéutica de *La peste* de Camus.

## **Capítulo 1. Bio-Bibliografía y principales conceptos de la obra de Albert Camus.**

## 1.1. Vida y obra.

### 1.1.1. Nacimiento, niñez y adolescencia de Camus.

Albert Camus, nace en Mondovi (actualmente Dréan), una localidad en la costa este de Argel, cuando Argelia era colonia francesa. De familia humilde, su padre Lucien A. Camus, que era agricultor francés, el cual falleció a los pocos meses del nacimiento de Camus, siendo herido de muerte durante la Primera Gran Guerra en la batalla de Marne, y su madre, de origen español, Catherine Sifers casi analfabeta, de avanzada sordera, y con limitada vista, cuyo matrimonio, además de nuestro autor, tuvo sólo un hijo más llamado Lucien. Tras la muerte del padre, Catherine se muda con sus dos hijos a Argel, donde trabaja como empleada doméstica, viven en la casa de una severa abuela, en un barrio modesto de dicha ciudad. Camus pone al protagonista de *El primer hombre* los recuerdos de esta etapa de su vida, los recuerdos de su barrio, las siestas con su abuela, el empleo de su madre y en general la cotidianidad de su vida durante esos años.

El gran viaje que emprende Comery, protagonista de *El primer hombre*, no es la única referencia a su vida antes de Francia a la figura de la madre y el padre. De la ascendencia española de su madre Camus tendrá siempre una influencia directa dentro de su pensamiento, en 1949 diría que *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno marcaría de manera decisiva su juventud siendo un texto que aún mermaba la forma de reflexionar en su vida adulta; tiempo después mencionaría que Ortega y Gasset es “el más considerable escritor europeo, probablemente, después de Nietzsche.”<sup>1</sup>; de la inexistente relación directa con el padre y la manera en la que murió podemos, además de *El primer hombre*, ver en *El extranjero*, donde refiere una anécdota sobre el padre del protagonista Meursault: “recordé en esos momentos una historia que mamá me contaba a propósito de mi padre. Yo no lo había conocido, había ido a ver ejecutar a un asesino, se sentía enfermo con el sólo hecho de ir, fue, sin embargo, y al regreso había estado vomitando parte de la

---

<sup>1</sup> Albert Camus, “Prólogo”, *Obras completas*, pág. 10

mañana.”<sup>2</sup>, esto marcaría de gran manera a Camus, al ser contada verídicamente como hace referencia al protagonista de su obra. Esta problemática la plasmo en *Consideraciones sobre la guillotina*, donde manifiesta la veracidad de la historia contada por su madre; y de igual manera hará referencia a una historia similar en el diálogo entre Torrou y Rieux, en *La peste*.

### 1.1.2. De Argel a París.

La adolescencia de nuestro autor es un proceso entre una beca para estudiar en el Liceo de Argel, la tuberculosis, y las continuas decepciones. Su gusto por el deporte, en especial el fútbol, su gran vocación para el estudio, y la ayuda de su tío, quien le cuidó durante la enfermedad, y de Jean Grenier. Consigue otra beca ahora para estudiar Filosofía y Letras en la Universidad de Argel, en la cual pretendía dar clases, cuyo deseo no pudo llevar a cabo por la tuberculosis, esto también evitaría que culminara su trabajo de grado sobre el paso del helenismo al cristianismo en Plotino y San Agustín. Jean Grenier en la figura de maestro de Camus le introduce al estudio de Nietzsche, conoce a Lois Germain, otra de las figuras importantes en su formación filosófica.

Gran amante del teatro, a la par que estudiaba, creó, dirigió y actuó en una campaña de teatro aficionado, posteriormente ya en París, no lo abandonaría, llegando a montar sus propias obras (*El Malentendido*, *Calígula*, *El estado de Sitio* y *Los Justos*), además de hacer algunas adaptaciones: *La devoción a la cruz* de Calderón de la Barca y *Les Esprits (Los espíritus)* de Pierre de Larivey en 1953, *Un caso clínico* de Dino Buzzati en 1955, *Requiem pour une nonne (Réquiem por una mujer)* de William Faulkner en 1956, *El caballero de Olmedo* de Lope de Vega en 1957 y *Los posesos* de Dostoievski, un año antes de su fallecimiento.

En los años treinta realiza múltiples viajes, documentados en sus *Carnets*, estos diarios de viaje relatan sus primeras inquietudes además de servirle como

---

<sup>2</sup> Id., *El extranjero*, Pág. 143.

borrador para todas sus obras, en esos años comienza sus primeras obras como *El Revés* y *El Derecho* (1937), *Bodas* y *El verano* (1939), además de iniciar *La muerte feliz*, la cual abandonaría para dedicarse a escribir *El Extranjero*. En los 30's se une al Partido Comunista de Argelia, el cual sin embargo abandonaría rápidamente debido a una contracción de principios. Tras 5 años de permanecer casado con Simone Hié se divorcia.

Ya en Francia, y en plena Guerra Mundial, se une a la Resistencia, trabaja y dirige el periódico *Combat*<sup>3</sup>. Al transcurrir dos años en aquel país consigue que se publique *El Extranjero*, que recibió en su mayoría elogios, incluso el de ser “la obra que siempre quise escribir” de Sartre y *El mito de Sísifo*. En 1944 *El Malentendido* y un año más tarde *Calígula*, aunque esta última fuese escrita en los años que creaba *El mito de Sísifo* y *El extranjero*, llamando a este proceso creativo “Les trois Absurdes”, estas enmarcadas por la temática de *El mito de Sísifo*, es decir, el absurdo en la condición humana, aunque más tarde renunciará a ellas por considerar que fueron mal entendidas. Continúa trabajando en el periódico *Combat*, vuelve a casarse, en 1940, con Francine Faure<sup>4</sup>, con la cual tiene a sus gemelos Jean y Catherine Camus<sup>5</sup>. Tiene una estrecha relación con la actriz española María Cáceres<sup>6</sup>, que además de ser su amante por algunos periodos, protagoniza la puesta en escena de sus obras teatrales.

### 1.1.3 De la madurez a la muerte de Camus

*La peste* es publicada en 1947, unos meses más tarde *El estado de Sitio*, *Los justos* en el 49' y *El Hombre Rebelde* en 1952, estas obras marcan un cambio de temática, se ve a un Camus comprometido con los problemas de la libertad y la rebeldía,

---

<sup>3</sup> *Combat* fue un periódico francés creado durante la Segunda Guerra Mundial, entre sus colaboradores se destacan Albert Olivier, Jean Bloch-Michel, Georges Altschuler, Jean-Paul Sartre, André Malraux, Emmanuel Mounier y como dijimos Albert Camus, de las publicaciones de este último la mayoría están reunidas en *Crónicas*, aunque en su momento todas fueron distribuidas por la revista *La resistencia*.

<sup>4</sup> Vid.,

<sup>5</sup> Vid.,

<sup>6</sup> Vid.,

además de tomar postura ante la ocupación Nazi y el socialismo en Rusia, por estos años rompe su amistad con Jean Paul Sartre, con el cual mantiene un dialogo hostil tras una dura reseña sobre *El hombre rebelde*, causando en nuestro autor una gran decepción.

Para el 56´ publica *La Caída* y un año más tarde una serie de cuentos reunidos bajo el nombre de *El exilio y el reino*. Tras haber recibido el Premio Nobel de Literatura en 1957, “por su importante producción literaria, que ilumina con clarividente seriedad los problemas de la conciencia humana de nuestro tiempo.”<sup>7</sup> Albert Camus recibe también duras críticas por su postura ante la guerra civil en Argelia.

Con el dinero que recibió por haber ganado el Premio Nobel compra una casa en las afueras de Paris, de ahí sale un día para morir junto al hijo del dueño de ediciones Gallimard<sup>8</sup>, su esposa e hija. Este fatal suceso se da bajo la circunstancia de tener su boleto de tren comprado, de ser, yendo en el asiento del copiloto, el único en morir tras el impacto del auto contra un árbol, y haber dicho meces antes que su obra estaba por comenzar. Fallece en Villeblerin al sur de Francia, un 4 de enero de 1960, dentro de sus notas se encontraba el manuscrito *El primer hombre*.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*: Pág. 7

<sup>8</sup> Vid. La gran mayoría de las obras publicadas por Camus fueron precisamente bajo el sello de dicha casa editorial.

## 1.2. El transito del absurdo a la rebelión.

### 1.2.1. Del suicidio como acto personal al suicidio filosófico.

No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos: primero hay que responder. Y si es cierto, como asegura Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se comprende la importancia de esta respuesta pues precederá al gesto definitivo.<sup>9</sup>

Albert Camus es un lector de su época, y con ello busca desentrañar los enigmas que de suyo posee, y sobre todo cómo enfrentarlos, por eso analiza los discursos vigentes de la misma. Señala con nombre y apellido esos hombres, pero prefiere ir al conocimiento donde dichas reflexiones llevan y al origen de estas. Justamente partiendo de lo anterior dirá que siendo la vida lo que es el problema de aquellos pensadores es que evaden ese origen en su pensamiento renunciando, ofreciendo un salto o renuncia, esto se conoce como el suicidio filosófico. El suicidio a secas también es importante, se piensa a él, en una oficina en París, rodeado de un sinsentido. Busca sacar las consecuencias más graves de este pensamiento y de las posibilidades que deriva, ¿es necesario tener un sentido para vivir?, ¿por qué se suicida un hombre?

“El suicidio siempre se ha tratado como un social. Aquí, por el contrario, para empezar, nos ocupamos de la relación entre el pensamiento individual y el suicidio.”<sup>1011</sup>, Marx en *Estudios sobre el Suicidio* hace del problema una estadística

---

<sup>9</sup> Id., *El mito de Sísifo*, p.17

<sup>10</sup> Ibid., p. 18.

<sup>11</sup> e. g. Principalmente la psicología y la sociología han ofrecido muchas explicaciones para el suicidio, aunque la filosofía no ha quedado relegada en este tema, ya había sido planteada por Platón, Seneca, Marx, entre otros, antes de Camus

y considera que debe ser el Estado el que garantice al sujeto las condiciones óptimas para que no se suicide. Camus no va en este sentido.

“Si me pregunto por qué juzgo tal cuestión más urgente que tal otra, respondo que por las acciones a las que compromete. Nunca he visto a nadie morir por el argumento ontológico”<sup>12</sup>, aquí Camus se olvida de Giordano Bruno<sup>13</sup> para abocarse al ejemplo de Copérnico, quien adjuraría de una verdad sobre el mundo, porque considero su vida más valiosa que la verdad sobre el orbitar del planeta. Es a razón de las consecuencias, a lo que compromete un pensamiento. La vida de un hombre no puede iniciar por la valoración o juicio del mundo que le es extraño, es decir, no se puede empezar por el mundo cuando no se ha valorizado en su interior, ni mucho menos comprometer la existencia por algo no vital.

De esta manera, tenemos al *pensamiento* no solo como configuración u operación mental de la realidad sino como reflexión de la realidad, meditación, en el amplio sentido cartesiano. En otras palabras, Camus lee al padre de la Modernidad, y con él a su método. Una suerte de destino contenido en la época de cuyos días, un hombre del renacimiento sustentó en su filosofía una suerte de duda. Con la publicación del *Discurso del Método*, el viejo Descartes, puso al hombre en centro de la episteme, de la duda todas las consideraciones prudentes para una filosofía de corte racional. En la búsqueda de verdades claras y distintas, cuestiono todo lo que mostraba como aparente, en eso es un maestro. Al final abdicara de la razón para volver a Dios, pero el camino a una filosofía racional estaba hecho. Entonces, “Comenzar a pensar es comenzar a estar minado. La sociedad no tiene mucho que ver con estos comienzos. El gusano se encuentra en el corazón del hombre. (...) Matarse es, en cierto sentido y como en el melodrama, confesar. Es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos.”<sup>14</sup>, en este sentido, lo que

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 17.

<sup>13</sup> Vid. Giordano Bruno es condenado por la Santa Inquisición en el año 1785, por afirmar, entre otras cosas, la existencia de otros planetas donde seguramente habría vida, como esto contradecía las Sagradas Escrituras se le condenó a la hoguera. En efecto de retractarse habría salvado su vida, pero decidido defender lo que él consideraba una verdad, lo que seguramente hace que Camus se olvide de él es el hecho del panteísmo que profesaba, lo que también fue parte de su condena.

<sup>14</sup> Ibid., p. 19.

debería garantizar el estado para Marx no tiene nada que ver con los motivos que el hombre encuentra en su corazón, confesar ser superado por la vida, no tiene un comienzo agresivo, progresa, hasta que llega un día en el que se es valiente. Esto también implica un grado de desconocimiento, no entender algo, y renunciar a él. ¿entonces se puede suicidar por ignorancia? No necesariamente, “Morir voluntariamente supone que hemos reconocido, aunque sea instintivamente, el carácter ridículo de esta costumbre, la ausencia de toda razón profunda para vivir, el carácter insensato de esa agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento.”<sup>15</sup>, Camus introduce otra categoría- razón, para el suicidio, el reconocimiento de lo fútil de la rutina, todo esto en consecuencia del pensamiento, reflexión intuitiva o racional del valor de la vida.

De momento Camus dirá que no tener una razón para vivir no es un motivo suficiente para morir: “Pero es un error suponer que las preguntas sencillas entrañan respuestas que no lo son menos y que la evidencia implica la evidencia. Se puede estar seguro del sentido de la vida.”<sup>16</sup>. Y aun así hacerse morir, quien literalmente se deja morir por una idea.<sup>17</sup>

Nuevamente el pensador argelino va más allá en su análisis. Sí, “El juicio del cuerpo vale tanto como el espíritu y el cuerpo retrocede ante la aniquilación. Cogemos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar.”<sup>18</sup>, es decir, somos seres habituados a la costumbre de sobrevivir, comer, beber, defecar, dormir, eso nos enseña la rutina. Aquí se introduce un concepto de vital importancia, el *cuerpo*, noción bien desarrollada por Nietzsche, de la cual hablaremos propiamente más adelante, por ahora diremos que la noción de cuerpo desarrollada por Camus gira en torno a la valoración de la vida biológica como parámetro inicial, es decir, la

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 20.

<sup>16</sup> Ibid., p.21.

<sup>17</sup> e. g. Eduardo Miño se suicida en una plaza pública en Santiago como protesta contra el neoliberalismo que se apoderaba de Chile, en el año 2000.

Los suicidas rusos, que se dejan morir por el ideal de revolución, literalmente se hacen estallar.

<sup>18</sup> Ibid., p. 22.

necesidad del cuerpo en tanto que organismo vivo antes que lo reflexivo, o incluso lo volitivo.

Pero el juicio espiritual debe de ir más allá, pues no se puede pensar desde lo establecido. “Todas las grandes acciones y todos los grandes pensamientos tienen un comienzo irrisorio. Las grandes obras nacen a menudo a la vuelta de una esquina o en la puerta de un restaurante.<sup>19</sup>, y lo mismo la absurdidad. “El mundo absurdo extrae su nobleza, más que ningún otro, de este nacimiento miserable.”<sup>20</sup>. Para este momento el problema del suicidio se torna en el problema del sentido. El cual se manifiesta a través de un despertar, de tomar de vuelta un problema que parecía inconsciente y dejarlo claro para la conciencia. Responder, es decir, cuestionarse por el sentido de la vida debe de hacerse en un ámbito definitivo.

“Uno se mata porque la vida no vale la pena de ser vivida, sin duda eso es verdad –pero infecunda, pues es una perogrullada”.<sup>21</sup> Entonces el problema deja un instante de ser personal para ser filosófico: “Se trata de saber de saber cómo salimos en el primer caso y por qué nos quedamos en el segundo. Yo defino así el problema del suicidio y el interés que cabe conceder a las conclusiones de la filosofía existencial.<sup>22</sup>, en otras palabras, vivir o morir, equivale a ser el problema filosófico más serio.

Para atenerme a las filosofías existenciales, veo que todas, sin excepción, me proponen la evasión. A través de un razonamiento singular, partiendo de lo absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y hallan una razón de esperar en lo que los despoja. Esta esperanza forzosa es, en todos, de esencia religiosa. Vale la pena detenernos en ella. Destruir uno de sus términos equivale a destruirla entera. No puede haber absurdo fuera de un espíritu humano. Por ello lo absurdo acaba, como todas las cosas, con la muerte. Pero tampoco puede haber absurdo fuera de este mundo.<sup>23</sup>

El fardo por excelencia era Dios, sin él, el hombre busca el sentido en sí mismo, pero cuando el pensamiento existencial no puede reparar en su propia terminología

---

<sup>19</sup> Ibid., p.

<sup>20</sup> Ibid., p. 27.

<sup>21</sup> Ibid., p. 23.

<sup>22</sup> Ibid., p. 46.

<sup>23</sup> Ibid., pp. 48-49.

para justificarse propone un salto. Aquí la actitud absurda se emparenta con el existencialismo, al menos el que propone Jean Paul Sartre, pero Camus nota que en su renuncia a Dios contradicen su propia protesta al regresar al mundo esencial<sup>24</sup>, es decir, en el consuelo. Ya no se trata de otro mundo, la salvación está en el mundo y hay que reparar en él, he aquí la condena que les aplasta a los que dan el salto, recurren continuamente al mundo que calla. “Me tomo la libertad de llamar aquí suicidio filosófico a la actitud existencial. Pero eso no implica un juicio. Es una forma cómoda de designar el movimiento por el cual un pensamiento se niega a sí mismo y tiende a superarse en lo que constituye su negación. La negación es el Dios de los existencialistas.”<sup>25</sup>, es decir, su negación es infecunda al negarse a sí mismo y en renunciar para volver a hacer una metafísica del consuelo.

En conclusión, el suicidio tiene dos dimensiones que devienen del pensamiento absurdo, por un lado, el suicidio a secas es decir la eliminación del cuerpo por reflexión o intuición, y el suicidio filosófico que expuesto en líneas anteriores hace referencia a la configuración de un pensamiento que al negar todo niega incluso la vida, siendo esta indispensable para la configuración del absurdo.

### **1.2.2. La noción de absurdo.**

El problema es el sentido, entonces habrá que sacar todas las consecuencias de este pensamiento. En primera instancia tenemos que; “El hombre se siente extranjero. Es un destierro sin remedio, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. La creencia en lo absurdo de la existencia debe, pues, regir su conducta.”<sup>26</sup>, es decir, el hombre que se ha inmiscuido en la lucha por encontrar su sentido, de pronto se siente extraño.

---

<sup>24</sup> V. Sartre en El existencialismo es un humanismo dice que el hombre no nace con una esencia predeterminada, sino que esta debe formarse una; el absoluto metafísico de lo absoluto se da la inversa de la existencia a la esencia pero esta no deja de llevar a la idea abstracta del hombre.

<sup>25</sup> Ibid., p. 59.

<sup>26</sup> Ibid., p.20.

El hombre que ha reflexionado de pronto no se reconoce, ha mirado en el mundo y nadie le ha respondido ni Dios ni el mundo, estamos tan acostumbrados a la visión teleológica del mundo y sus representaciones, que solo en su verdad creemos encontrarnos. “Lo que es cierto de sentimientos ya especializados lo será aún más para emociones de base tan indeterminadas, a la vez tan confusas y tan <<ciertas>>, tan lejanas y tan <<presentes>>, como las que nos causa lo bello o suscita en nosotros lo absurdo.”<sup>27</sup>.

La manera en la que se presenta el extravío de los ideales reguladores es en la toma de conciencia, meditación o pensamiento, le bastaría mirar al alrededor para darse cuenta, se puede experimentar este sentimiento sin mucho recelo, pero ante lo evidente hay que ser específicos. “Pero un día surge el <<porqué>> y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro <<comienza<>>, eso es importante.”<sup>28</sup>, sin embargo, “El mundo se nos escapa y después vuelve a ser él.”<sup>29</sup>.

Está claro que Camus define un método de reconocimiento del hombre en el mundo, de él reflexionando un mundo que se le escapa, es decir, reconociendo el absurdo de su intento, sin embargo, asimilando esa lasitud natural al hombre por el conocimiento, es una metodología de análisis y no de finalidad. Pues parafraseando a Camus concordamos en que los métodos implican metafísicas, desvelan sin saberlo conclusiones que a veces pretenden no conocer aún. Quizá podamos alcanzar entonces este inasible sentimiento de la absurdidad en los mundos diferentes pero fraternos de la inteligencia, del arte de vivir o del arte a secas. El clima de la absurdidad está al comienzo. “El final es el universo absurdo y esa actitud anímica que ilumina el mundo con una luz que le es propia, para que resplandezca el rostro privilegiado e implacable que sabe reconocer en él.”<sup>30</sup>.

Con lo anterior la definición de absurdo que nos da el autor es la toma de conciencia del hombre de su finitud, con ello de sus límites y posibilidades, el

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 25.

<sup>28</sup> Ibid., p.28

<sup>29</sup> Ibid., p. 29.

<sup>30</sup> Ibid., pp. 25-26.

silencio del mundo y de Dios, la imposibilidad de conocer los enigmas de uno y la diferencia del otra respecto a los asuntos del hombre. De igual forma que el sinsentido es que no hay valores supremos ni finalidades, ni ontológicas ni epistemológicas. Es decir, fijar un horizonte a partir del análisis, no es lo mismo que marcar un parámetro de conocimiento. Decir que la noción de absurdo es un conocimiento, es decir, que ofrece un sentido, está muy lejos de la implicación misma de la noción. Es ante todo un método, en tanto reglas, no se puede llegar al absurdo con ojos de gato, o perro, es necesario fijar con sus propios límites la dimensión humana. Es delimitar sus horizontes. La conclusión más concreta es:

Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo. Eso es lo que no hay que olvidar. A eso hay que aferrarse, pues toda la consecuencia de una vida puede nacer de ello. Lo irracional, la nostalgia humana y los absurdos que surge de su cara a cara, he aquí los tres personajes del drama que debe terminar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia.<sup>31</sup>

No se trata de que el hombre sea absurdo, o que el mundo lo sea, la confrontación entre ambos, su lucha, es lo que da origen. Un hombre que grita a un mundo sordo, que no oye o que oye mal, silencioso, sin ruido, que suena poco o sin timbre claro. Esa es la relación entre el hombre y el mundo. “Más sólo es tal en virtud de la desproporción que existe entre su intención y la realidad que la espera, de la contradicción que `puedo captar entre sus fuerzas reales y la meta que se propone.”<sup>32</sup>. A eso es a lo que hay que aferrarse, no a un nuevo llamamiento metafísico, sino a las consecuencias que hay con lo que tenemos y podemos:

Tengo, pues, mis motivos para decir que el sentimiento de lo absurdo no nace del simple examen de un hecho o de una impresión, sino que brota de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera. Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en el uno ni en el otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación.<sup>33</sup>

Entonces habrá que extraer de esta noción sus consecuencias, la lógica absurda, reconoce la lucha entre el hombre y el gran sordo la cual supone la ausencia total

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 44.

<sup>32</sup> Ibid., p. 26.

<sup>33</sup> Ibid., p. 47.

de esperanza (que nadie tiene que ver con la desesperación), el rechazo continuo (que no se debe confundir con la renuncia) y la insatisfacción consciente (que no cabría asimilar con la inquietud juvenil).

De esta forma tenemos la importancia de los sentimientos en las valoraciones camusinas, por una parte, como el universo de posibilidad del hombre, la capacidad que tiene en tanto que cuerpo y finitud, al hombre absurdo le queda justamente esto para tomar acción. Por otra parte, los sentimientos en tanto que dimensión humana y capacidad de acción muestran el clima ontológico, su calidad de ser, su posibilidad, a resumidas cuentas, sentimiento es cuerpo y existencia.

### **1.2.3. El hombre absurdo como libertad.**

El problema de la libertad en *El mito de Sísifo* y de igual forma en *El hombre rebelde* gira de manera primaria en dos concepciones: la libertad individual y la libertad total. Entendidas en la problemática general como el suicidio enfrentándose al sin sentido y el crimen lógico que deviene de la rebeldía. Aunque, como veremos, podamos tener aún más implicaciones.

“Lo importante no estriba, - dice Camus- pues, aun en remontar hasta la raíz de las cosas, sino, siendo el mundo lo que es, en saber cómo conducirse en él.”<sup>34</sup>, es decir, descubrir los límites de lo que hay en mundo, las relaciones entre los hombres para la comprensión del faro de la conducta humana a la par del conducto subjetivo:

No sé si este mundo tiene un sentido que lo supera. Pero sé que no conozco ese sentido y que de momento me es imposible conocerlo. Si yo fuese un árbol entre los árboles, un gato entre los animales, esta vida tendría un sentido o más bien este problema no tendría sentido, pues yo no formaría parte de este mundo. Yo sería este mundo al que opongo ahora con toda mi conciencia y con toda mi exigencia de familiaridad. Esta razón tan irrisoria es la que opone a toda la creación. No puedo negarla de un plumazo. Por tanto, debo mantener lo creo cierto.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Id., *El hombre rebelde*, p.15.

<sup>35</sup> Op. cit., *El mito de Sísifo*, pp. 70-71.

Para el pensador argelino es indudable la pretensión en el hombre de unidad, de encontrar ese fardo entre el insipiente mar de ideas o prácticas que rodean el hacer y pensar individual o colectivo de una época, sin embargo, estas no pueden situarse fuera de sí mismo. Es decir, no puede haber un drama humano sin lo humano.

El hombre situado en sus propios límites juzga dos acciones coherentes, el suicidio o la reivindicación. No olvidemos que el problema es el sentido. Si en el mundo no hay uno, el hombre se vuelca a sí mismo en deseo de unidad y de sentido. Aunque bien pueda encontrar sentido en el sinsentido de asumir la vida de manera lírica, esto es un ofrecimiento de salto y renuncia a sí mismo.

Quizá de manera más coherente el hombre encuentre sentido en la propia muerte, la lógica de la muerte anunciada, lo Perogrullo de la existencia, es decir, saberse muerto, a través de un silogismo, *Todo hombre es mortal, Sócrates (yo o Camus) es mortal, Sócrates, yo o Camus ha de morir*. Sin embargo, tampoco es una salida. Pero si una certeza de la que no se puede escapar. Por ello en este reconocimiento es donde comienza la libertad absurda. “Ahora puedo abordar la noción de suicidio. Ya hemos visto la solución que es posible darle. En este punto se invierte el problema. Anteriormente se trataba de saber si la vida para ser vivida debió tener un sentido. Ahora parece, por el contrario, que se la vivirá tanto mejor cuanto menos sentido tenga.”<sup>36</sup>.

El hombre puede bien confesar que la vida le ha superado o que no ha encontrado un sentido. Sin embargo, extraer las consecuencias del absurdo es que hay una certeza, pero que no ofrece un sentido, es decir, Camus no apuesta por el suicidio porque es una renuncia. Aunque la muerte si ofrece un límite a lo humano. Por más difícil que sea de aceptar. El límite de lo humano está en su mortalidad. No en que la vida ofrezca un sentido.

“En este momento lo absurdo, -aclara Camus- a la vez tan evidente y difícil de conquistar, entra en la vida de un hombre y recobra su patria.”<sup>37</sup>. A partir de la

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 73.

<sup>37</sup> Ibid., p. 71.

conciencia de la mortalidad, del absurdo de su condición y de las implicaciones que con ello devenga, que ante todo es un vivir sin mañana. Eso es lo que enseña lo absurdo.

Si bien como dijimos la libertad absurda gira en el problema del suicidio es por la búsqueda de sentido. Una vez reconociendo que no lo hay es posible asumir el problema en cuanto tal con sus implicaciones. De las consecuencias de lo anterior comienza el razonamiento de la libertad:

No me interesa saber si el hombre es libre. No puedo experimentar sino mi propia libertad. Y sobre ésta no puedo tener nociones generales, sino algunas apreciaciones claras. El problema de la <<libertad en sí>> carece de sentido. Porque está ligado de muy otra manera al de Dios. Saber si el hombre es libre exige saber si puede tener un amo. La absurdidad particular de este problema proviene de que la misma noción que posibilita el problema de la libertad lo despoja al mismo tiempo que todo su sentido.<sup>38</sup>

La libertad entendida de manera individual saca todas sus consecuencias primero del problema de toda metafísica ligada al Dios creador, es decir, el viejo problema del bien y del mal a partir de Dios. Si se juzga que somos libres y podemos hacer mal, a través del ejercicio de la libertad, quiere decir que Dios creo esa posibilidad, pero ¿qué Dios puede justiciar el mal? Es imperfecto. Este es un problema que, al autor de *El extranjero*, le tiene sin cuidado, viejo problema, que mira con un agnóstico total, "*Dios me aburre*", pone en la boca de Mersault, protagonista de dicha obra.<sup>39</sup>

No pone en entredicho el problema nihilismo, tampoco huye a su confrontación. Más bien juzgara que si Dios ha muerto, nada está permitido porque nada se puede justificar a partir de nada. No se puede ser libre a partir de la muerte de Dios, porque si no se puede partir de él tampoco se puede justificar a partir de su negación. Del nihilismo se puede extraer la libertad de vivir sin creador, sin telos, pero no se puede justificar la muerte a partir de su lógica.

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 75.

<sup>39</sup> Se hará hincapié en este razonamiento a lo largo del escrito, pero se aclara de mejor manera en el apartado 4 del capítulo 3.

La libertad absurda se experimenta a través de suprimir estos viejos problemas. “Por eso no puedo perderme en la exaltación o la simple definición de una noción que se escapa y pierde su sentido a partir del momento en que desborda el marco de mi experiencia individual.”<sup>40</sup>, es decir, dentro del drama humano y el consecuente límite que nos muestra Camus, no se puede experimentar un absoluto de la libertad sino un sentimiento subjetivo de la libertad, un libre, en el amplio sentido. Camus no sólo está pensando en una posibilidad de libertad, que al final es solo eso, posibilidad. Va más allá y saca de ello las consecuencias más radicales. Aquello de lo que se puede nutrir y reivindicar es en sus acciones, en el asumir su condición y a partir ello crear sin más, sin mañana, incluso sin un propósito.

Hasta ahora queremos dejar claro y por ende se ha insistido bastante en ello es que el poner límites a lo humano es el inicio de la subjetividad como certeza ontológica. Con lo anterior también se puede caer en una trampa, la idea moderna de la libertad o de ser libre, que ha sido usada ya de muchas maneras, nosotros somos testigos de ello y el pensador argelino también lo fue, por ello insiste en la conciencia de la muerte, de la creación sin mañana:

Sabedor de las consecuencias que tiene el absurdo Camus no abandona ciertas particularidades que debe practicar cada hombre, para buscar la salida del reino de la ilusión y la mentira. Sabe que no existe una libertad superior, existir es la única verdad que puede fundamentar un hacer y la muerte como única realidad la posibilidad de hacer.

El retorno a la conciencia, la evasión del sueño cotidiano, representan los primeros pasos de la libertad absurda:

Abismarse en esta certidumbre sin fondo, sentirse en adelante lo bastante ajeno a la propia vida para acrecentarla y recorrerla sin la miopía del amante, ahí el principio de una liberación. Pero reemplaza las ilusiones de la libertad, que se detenían todas en la muerte. La divina disponibilidad del condenado a muerte ante el cual se abren

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 76.

las puertas de la prisión...la llama para de la vida, ponen de manifiesto que la muerte y lo absurdo son los principios de única libertad razonable.<sup>41</sup>

Pero con esto no quiere decir que Camus proponga un nuevo salto, un salto consiente. Lo que propone es la creación artística como única forma de vida. Propone la vitalidad y la libertad al servicio de la subjetividad y el absurdo para que se extraiga de él todo en tanto que posible. En el absurdo no hay espacio para el consuelo sino una negativa a esperar.

De lo anterior concluimos que tanto libertad como existencia están ligadas intrínsecamente en el pensamiento de Albert Camus, por un lado la libertad de hombre como experiencia subjetiva otorga a su vez calidad de ser, es decir, el horizonte de posibilidad para el ser esta en su capacidad de expresión y la mejor forma de expresión es justamente la libertad, entendiendo sus límites se puede orbitar la existencia como un somos, ontológicamente supone una elevación del ser natural en tanto que potencia manifestándose la voluntad de vivir. Ontológicamente se es en tanto que libertad.

#### **1.2.4. El hombre rebelde.**

Antes de decirnos que es el hombre rebelde, Camus dice que su libro *El hombre rebelde* pretende describir el mundo racional y metafísico del hombre a lo largo de los últimos dos siglos, desentrañar al nihilismo, por su propio peso conceptual/ideológico. Para él es la exigencia necesaria para entender el mundo en el que el crimen y el asesinato reinan.

Dentro de los límites de la libertad una de las propuestas de nuestro autor es la rebeldía, que a su vez también es consecuencia del absurdo. La rebeldía se define como la capacidad de decir no ante las imposturas de lo vivido. Aquí retomara el problema del nihilismo, pero aquel que legitima el crimen a través de la rebeldía metafísica, que no es otra cosa más que negar la existencia de Dios y al hacerlo

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 79.

negar también la creación. empero en pos de esta libertad no se puede poner la vida, como se aclaró anteriormente.

Aunque Camus no suprime la idea de que no hay una libertad absoluta o eterna, si está pensando en una libertad total a la que se puede acceder a través de poner límites a la rebeldía en sus vertientes de rebeldía metafísica o histórica. Él es consciente de que el camino de la rebeldía; “ha sido sumido por el problema del nihilismo y lejos de desembocar en la exaltación del conformismo o la resignación, lo esencial de mi esfuerzo consiste en demostrar que ese nihilismo, del cual todos somos solidarios al menos en una parte, engendra conformismo y servidumbre, y contradice las enseñanzas, siempre validas, de la rebelión viva.”<sup>42</sup>, a este propósito dedica un último apartado. Siendo a su vez este el detonante de nuestra investigación.

“¿Qué es el hombre rebelde?, responde Camus, es un hombre que dice “no” “pero si niega, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento”<sup>43</sup>, entonces, la rebeldía es un estado de reconocimiento puro. Es la patria donde el hombre conoce sus dimensiones, se niega a la opresión porque sabe de la injusticia que contiene el mandato. El levantamiento del hombre contra su creación y contra su condición.

La rebeldía es contradictoria al crimen porque es reconocimiento de la muerte personal, aceptando al hombre con sus limitaciones. El contenido del no del rebelde pone por otra parte al asesinato y al crimen. Tras la muerte de Dios el hombre puede recobrar su verdadera libertad, pero no puede encaminarla al reconocimiento de otra idea absoluta que lo aplaste. “En este término, el <<Existimos>> define paradójicamente un nuevo individualismo. Existimos Ante la historia, y la historia debe contar con ese existimos”<sup>44</sup>, para Camus la rebeldía instaura un nuevo método de asimilación de la realidad, en un principio el reconocimiento del otro. El valor de

---

<sup>42</sup> Id., *Crónicas*, p. 204.

<sup>43</sup> Op. Cit., *El hombre rebelde*, p. 27.

<sup>44</sup> Ibid., p. 409.

la vida humana es entonces reinducción de la dignidad, pero no solo propia sino de los demás. El hombre que niega a Dios no puede negar al hombre.

Entonces, (la rebeldía) es una asimilación de la soledad del hombre, pero no es más una soledad individual, por eso grita: “me rebelo, luego existimos” y “estamos solos”. Porque para Camus es la única forma de asimilar el mundo y poner en regla de vida a la vida misma. Su obra, y no sólo *El hombre rebelde*, afirmamos gira en el sentido de recobrar la dignidad del hombre y con ello de su vida.

### **1.2.5. La rebelión metafísica.**

La rebeldía metafísica, nos dice Camus, “es el movimiento por el que un hombre se levanta contra su condición y la creación entera. Es metafísica porque contesta los fines del hombre y de la creación”<sup>45</sup>, es decir, el levantamiento de un hombre por el hecho de ser hombre. Es el enigma antropológico de la rebeldía. Una mujer puede protestar contra la desigualdad de oportunidades de su género, esta protesta es contra el Estado y sus imposiciones, sin embargo, si esa mujer protesta contra el asesinato de cualquier hombre por alguna ideología es una protesta del hombre en general. Lo que quiere decir es que un hombre o mujer se revela contra la condición general de dominio o de abuso del otro en nombre de una idea superior entonces es un rebelde metafísico.

Los rebeldes tienen en común que al desafiar la existencia de Dios protestado contra su valor metafísico reclaman su valor ontológico, es decir, es un reclamo por su subjetividad, pero este reclamo es paradójicamente en búsqueda de la unidad y el orden. La rebeldía metafísica es un movimiento en cual el hombre se hace responsable de sus dimensiones: “Protestando contra la condición en lo que tiene de incompleto, por la muerte, y de disperso, por el mal, la rebeldía metafísica es la

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 43.

reivindicación motivada a la unidad feliz, contra el sufrimiento de vivir y morir,”<sup>46</sup>. De igual manera se levanta contra el poder cuando menos a la fuerza que dota a las estructuras de su condición afirmando que el nivel superior a la fuerza del hombre es contradictorio. Para Camus la historia de la rebeldía metafísica no puede confundirse con la historia del ateísmo, pues el esclavo que reclama su libertad no niega al amo sino niega que su condición sea la de esclavo, el ateísmo por otra parte niega la existencia de Dios.

La historia de la rebeldía no comienza sino hasta finales del siglo XVIII, pues, aunque los griegos conocieron la rebeldía metafísica ellos no tenían una versión dispar de hombres por un lado y los dioses por otro, sino simplemente grados que llevaban de los unos a los otros. “La rebeldía, al fin de cuentas, no se imagina si no es contra alguien. La noción de dios personal, creador, y por tanto responsable de todas las cosas es la única que da sentido a la protesta humana”<sup>47</sup>, por tanto, al menos en occidente la rebeldía es inseparable del cristianismo. Lo que da pie a que la historia de los rebeldes comienza con el primer crimen, la protesta de los hijos de Caín y no los de Prometeo, en ese sentido, nos dice Camus, el Dios del Antiguo Testamento será el principal móvil del movimiento rebelde el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

La carrera contra el cristianismo se ve detenida con la llegada de Cristo pues elimina de su doctrina el mal y la muerte por la salvación y el vencimiento del mal con el amor. Pero su figura precisamente muestra la muerte de Dios pues en su sufrimiento esta la muerte de Dios, esto para Nietzsche y su figuración en la moral, y por otro lado en Dostoyevsky con la asimilación del crimen. La rebeldía sigue siendo una protesta contra el Antiguo Testamento, es decir, contra la creación.

Por ahora nos conformamos con mostrar las directrices de los pensadores rebeldes en mostrar las consecuencias de estas estructuras que son el crimen lógico. El último apartado de *El hombre Rebelde, el pensamiento de medio día*,

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 44.

<sup>47</sup> Ibid., p. 50.

Camus da la versión de la rebeldía pura encaminada a perfeccionamiento de la vida, de eso nos ocuparemos más adelante.

En este sentido el primer rebelde es Sade, “Todos los personajes de Sade afirman en un inicio la inexistencia de Dios por la razón clara de que su existencia supondría indiferencia en él, maldad o crueldad.(...) La idea, por lo menos, que Sade posee de Dios es, pues, la de una divinidad criminal que aplasta al hombre y lo niega”<sup>48</sup>, entonces la rebeldía de Sade consiste no en negar la existencia de Dios pues nutre de sus características el mal en el mundo. “Negará, pues, al hombre y su moral puesto que Dios los niega. Pero, al mismo tiempo, negará a Dios, que, hasta entonces, le servía de valedor y cómplice.”<sup>49</sup>. En un mundo donde las criaturas son aplastadas por su creador la respuesta es el odio y el crimen. “Sade negará a Dios en nombre de la naturaleza- el material ideológico de su tiempo lo provee entonces de discursos mecanicistas- y hará de la naturaleza un poder de destrucción”<sup>50</sup>.

La rebeldía de Sade consiste brevemente y siempre de manera provisional en hacer del hombre víctima de la naturaleza destructiva de la reivindicación del hombre, o, mejor dicho, su posición en el cosmos es el de la naturaleza cruel y desgarradora. Por eso la libertad de Sade no puede tolerar límites dejando como consecuencia que o sea crimen o ya no sea libertad.

El problema es que el hombre una vez liberado de Dios corre de inmediato a inventarse nuevos dioses y más aún se vuelve a sí mismo uno. Pero para eso aún falta la llegada de los dandis que, como Sade, ponen en su rebeldía la acepción del crimen aceptando su trivialidad aceden al mal del individuo y dejan para sí mismo. Para combatir el mal, el hombre en rebeldía, ya que se juzga inocente, renuncia al bien y vuelve a dar a luz al mal, “El héroe romántico se considera, pues, forzado a cometer el mal, por nostalgia de un bien imposible.”<sup>51</sup>. La premisa es clara ante la

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 62.

<sup>49</sup> Ibid., p. 62.

<sup>50</sup> Ibid., p. 63.

<sup>51</sup> Ibid., p. 76.

imposibilidad del conocimiento y reconocimiento en la naturaleza de Dios, el dandi se apresura al crimen como protesta a Dios. La rebeldía es encaminada de a poco, con los crímenes, al imperante reino del mal. En mucha más medida con las ideas que transgredan la consciencia del humano. Pero no lo real, eso está dado de antemano, el hombre en rebeldía elije la metafísica de lo peor, que se expresa en la literatura de la que no hemos salido aún. Para los dandis más que la continua progresión del individuo se inauguró la figura del personaje, para que antes de morir pueda resplandecer, creando su propia unidad de la estética, “pero es una estética de la singularidad y de la negación. <<Vivir y morir delante del espejo>> Tal era, según Baudelaire, la divisa del dandi”<sup>52</sup>. El espejo son los otros, habiendo que montar un espectáculo: “El desfile de los procesos, el juego terrible del juez de instrucción y el acusado, la escenificación de los interrogatorios”<sup>53</sup>, por lo cual el dandi en rebeldía no toma partido por los hombres sino por sí mismo.

En oposición a los dandis y Sade la encarnación de la rebeldía en Dostoyevsky da un paso más, “Iván Karamazov toma el partido de los hombres y carga el acento de su inocencia”<sup>54</sup>, no negará, entonces, la existencia de Dios refutará tan sólo la consistencia de la creación moral le concerniera a Él. Rechaza a Dios y al ministerio porque no encuentra la justificación del sufrimiento y de la injusticia. Nada está justificado y menos una sola lagrima de un niño. La configuración de la rebeldía de Dostoyevsky consiste, como en Nietzsche, en un alzamiento a la metafísica moral de la creación. Para entender mejor la postura habría que decir que el rechazo, o nihilismo, de Iván es la perpetuación del hombre, el hacerse cargo de la configuración moral y el límite del crimen encuentra alivio.

La cuestión sería si se puede vivir en esa rebeldía, el extremo de esta postura es la radicalización de su sentido, es decir, *la revolución metafísica*. Dios, el amo del mundo, debe de ser derrocado, y el hombre debe de ocupar su lugar, luego entonces, el hombre se posiciona por encima de la creación. Para Camus, la visión

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 81.

<sup>53</sup> Ibid., p. 84.

<sup>54</sup> Ibid., p. 85.

de Dostoyevsky es la del rechazo a la salvación. El Gran Inquisidor, Aliocha o Iván no hacen más que encontrar su soledad en la rebeldía a la creación.

La complejidad vuelve a su punto más cálido con Nietzsche, al menos la figura que Camus tiene de él: “el mundo anda a la aventura, no tiene finalidad, Dios es, pues, inútil, ya que no quiere nada. Si quisiera algo, y se reconoce aquí la formulación tradicional del problema del mal, tendría que asumir una cantidad de dolor y de ilosismo que reduciría el valor total del devenir”<sup>55</sup>. Nietzsche entonces es el sepulturero de Dios ya que lo encuentra muerto en el alma de su tiempo. Para él el “*Dios ha muerto*” es un hecho probado. El reconocimiento del nihilismo nietzscheano es a su vez el rechazo al freno de este desde la moral instaurada por Sócrates al cristianismo, ambos símbolos de la decadencia.

Curiosamente Nietzsche deja intacta la figura de Jesús de Nazaret, cuya doctrina es el asentimiento del dolor y del mal, no hay que matar incluso para evitar matar. Camus considera que para el pensador alemán es necesario dejar de un lado el despotismo de la iglesia pues esta se torna en una constante traición a la doctrina de Jesucristo, donde, según Nietzsche, no se trata de la fe sino de actos, en eso radica la traición eclesiástica y como consecuencia la muerte de Dios. También se enfrentará a los valores del socialismo por considerarlos un cristianismo degenerado.

Para Nietzsche el principio nihilista de “*todo está permitido*” contiene en su una negación profunda; “El nihilismo no es aquel que cree en nada sino aquel que no cree en lo que es.”<sup>56</sup>, con esto invierte el “*Si nada es verdad, todo está permitido*” de Karamazov por el “*si nada es verdad, nada está permitido*”<sup>57</sup>. Por eso el nihilismo es el movimiento en el que el hombre puede transmutar los valores de la decadencia, transformando el nihilismo pasivo en activo.

La vida por la vida, por tanto, no tiene un valor dado y, por ende, nuestros juicios sobre la misma están siempre destinados a ser erróneos. La voluntad de poder

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 101.

<sup>56</sup> Ibid., p. 105.

<sup>57</sup> Ibid., p. 107.

quiere la expansión y si en ello la vida se torna un estorbo, la muerte será otra forma de expresar esta infinita propensión a afirmarse. Desde la voluntad de poder la vida carece de un valor dado de antemano, ni siquiera permanecer en la vida es un valor obligado, el suicidio también puede ser una forma de afirmación.<sup>58</sup>

Es decir, toda empresa por definir la vida está destinada al fracaso, pero no así la posibilidad de creación. La muerte de Dios en sí misma no quiere decir nada, lo que importa son las consecuencias. Una vez el hombre liberado exige una reformulación, ahora el sentido es la libertad para qué.

“Nietzsche no quiere redención. La alegría del devenir es la alegría de la aniquilación. Solo el individuo se abisma.”<sup>59</sup>. Con esto refirma la noción de cuerpo dentro de su filosofía, algo que Camus no ve dentro de sus implicaciones, pero que es necesario tener en cuenta para entender las consecuencias que suscita la rebeldía metafísica, ya que termina convergiendo en la obra de Camus con lo dicho anteriormente respecto al cuerpo biológico. Tenemos a propósito la interpretación de Deleuze de la filosofía nietzscheana: Las fuerzas activas -nos dice Deleuze- del cuerpo son las que permiten un desarrollo como sí mismo y como voluntad: “1º fuerza activa, poder de activarse o de mandar; 2º fuerza reactiva, poder de obedecer o de ser activado; 3º fuerza reactiva desarrollada, poder de escindir, de dividir, de separar; 4º fuerza activa comprendida en reactiva, poder de ser separado, de volverse contra sí mismo.”<sup>60</sup>. Nietzsche no pretende negar la existencia de fuerzas negativas para el espíritu o cuerpo, sino que busca enfatizar en las diferencias que hay entre las fuerzas de ideal esclavo y los nobles. O dicho en el sentido anterior, la diferencias entre fuerzas reactivas y fuerzas activas.

Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 148.

<sup>59</sup> Ibid., p. 109.

<sup>60</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 92.

de conservación, adaptación y utilidad<sup>61</sup>. Los despreciadores del cuerpo, o los transmudanos como los llama en el Zaratustra:

Al mismo tiempo que de este modo el pensamiento se vuelve negativo, se ve como la vida se desprecia, como cesa de ser activa, como se reduce a sus formas débiles, únicas compatibles con los llamados valores superiores triunfan sobre reacción sobre la vida activa y de la negación del pensamiento afirmativo. Para la filosofía, las consecuencias son garrafales. Porque las dos virtudes del filósofo legislador eran la crítica de todos los valores establecidos, es decir, de los valores superiores a la vida y del principio del que dependen, y la creación de nuevos valores, valores de la vida que reclaman otro principio.<sup>62</sup>

Todo esto es el abandono de sí. Extravío del cuerpo significa abandonarse, negar el sentido terrenal del hombre por el de otra vida es parte de la fuerza reactiva, “el estado de enfermo es toda aquella actitud ante la vida, física o espiritual, que intentando negarla aspira a un “más allá” incorpóreo, inmaterial, no instintivo, no natural.”<sup>63</sup>, de esta forma, tenemos:

Por todas partes vemos el triunfo del <<no>> sobre el <<sí>>, de la reacción sobre la acción. Incluso la vida se vuelve adaptativa y reguladora, se reduce a sus formas secundarias: ya ni siquiera comprendemos lo que significa actuar... a esta victoria común de las fuerzas reactivas de la voluntad de negar Nietzsche la llama <<nihilismo>> triunfo de los esclavos.<sup>64</sup>

Una de las mejores formas en las que triunfa el nihilismo pasivo es cuando él “no” gana al “sí”, la voluntad por la sumisión. Este triunfo se logra a través del cristianismo y con él su moral:

Por este mismo sufrimiento que la acusaba hace un momento: debe sufrir ya que es culpable. Estos dos aspectos del cristianismo forman lo que Nietzsche llama <<la mala conciencia>>, o la interiorización del dolor. Definen el nihilismo propiamente cristiano, es decir, la manera en que el cristianismo niega la vida: por una parte, la máquina de fabricar la culpabilidad, la horrible ecuación dolor-castigo, por otra la máquina de multiplicar el dolor, la justificación por el dolor, la justificación por el dolor, la fábrica inmunda.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Id., *Nietzsche*, p. 26

<sup>63</sup> M. L. Bacarlett, *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, p. 162.

<sup>64</sup> Gilles Deleuze, op. Cit., p. 35.

<sup>65</sup> Id., *Nietzsche y la filosofía*, p. 26.

Nietzsche dedica su libro *La genealogía de moral* a estas consideraciones. La mala conciencia y el sentimiento de culpa es de lo que se vale el cristiano para negar la vida y no solo eso, sino que quiere dominar también la voluntad del noble. Es decir, el espíritu cristiano no solo niega el cuerpo y la vida, sino que quiere apoderarse a través de estos sentimientos de los ideales nobles, dominarlos, pero esta clase de dominación no es voluntad sino decadencia. La moral, en este contexto, es el gran peligro es la oportunidad que tiene todo lo reactivo de incorporarse y hacerse carne y órganos y, con ello, mutilar la fuerza plástica del cuerpo y la posibilidad de convertirse en “otra cosa”.

La fuerza que se enfrenta a toda esta decadencia es un nihilismo activo o la voluntad de poder en tanto que creación:

La voluntad de poder dice Nietzsche no consiste en codiciar, ni siquiera en tomar, sino en crear y en dar. El poder, en cuanto a voluntad de poder, no es lo que la voluntad quiera, sino eso que quiere en la voluntad... por que la voluntad de poder hace que las fuerzas activas se afirmen, y afirman su propia diferencia: en ellas la afirmación es lo primero, la negación no es nunca sino una consecuencia, algo así como un acrecentamiento de goce. Pero lo propio de las fuerzas reactivas, por el contrario, es ante todo oponerse a lo que ellas no son, limitar lo otro: en ellas la negación es lo primero, y por negación llegan a una apariencia de afirmación.<sup>66</sup>

Para Nietzsche las fuerzas activas en tanto que voluntad están expresadas por la voluntad misma y por su despliegue de sí mismo en tanto que fuerza. Para Deleuze, en función de su interpretación del pensador alemán, lo volitivo presenta la finalidad de la filosofía que es liberar al pensamiento del nihilismo pasivo y de sus formas. Esto implica la recuperación del cuerpo como razón sabia y como posibilidad. No como norma sino como goce. La forma en la que se logra es a través de la creación de la transmutación. “<<Nuevo modo de pensar>> significa: un pensamiento afirmativo, un pensamiento que afirma la vida y la voluntad en la vida, un pensamiento que expulsa, finalmente, todo lo negativo.”<sup>67</sup>, de manera que finalmente el “Nihilismo activo”, que más tarde podría dar lugar a un “nihilismo completo”, a la creación de nuevos hombres superiores que deben estar dispuestos,

---

<sup>66</sup> Id., Nietzsche, p. 32.

<sup>67</sup> Id., *Nietzsche y la filosofía*, p. 55.

ante todo, a sucumbir en aras de dar lugar a un nuevo hombre que trasciende todas las formas de nihilismo: el superhombre.<sup>68</sup>. Por esto reconoce la prudencia en volver a la figura presocrática del hombre eligiendo a Dionisos porque él es naturaleza.

Sin embargo, la exaltación del cuerpo y superación de los valores decadentes no libra a Nietzsche de la figura del mal, sino lo contrario la regulariza en el amplio sentido de la palabra. Pues para Camus, la instauración de la lógica del nihilismo en Nietzsche supone una ratificación de la impureza de la decadencia, la liberación del cuerpo, como hemos ejemplificado supone un límite, sin embargo, mal encaminada en esa lógica no hay límites.

Explicaremos lo anterior como lo hace Camus, el mundo sin dios libera al hombre y lo deja a merced de la naturaleza, pero como explicamos este ha de evolucionar, por ende, sobre la naturaleza. El hombre en su solitaria rebeldía tiene el propósito de crear; pero su nihilismo va más allá la voluntad de poder termina por ser la voluntad de todo.

Para nuestro autor en el momento en el que las ideas de Nietzsche, es decir su lógica, pueden ser abstractas corren el riesgo de ser arrodilladas ya no a Dios sino a la historia en tanto que devenir.

#### **1.2.6. Rebelión e historia.**

El autor de *El extranjero* al referirse a la rebeldía histórica pone especial énfasis en el terror nacido con la revolución. El apartado en referencia a la rebeldía histórica bien podría ser el de las consecuencias de la revolución rusa. Sin embargo, la historia misma le da un origen menos violento, en la práctica, aunque no en las ideas.

Albert Camus anuncia el fin de la profecía de la historia, de Sant Just, Marx, Bakunin y los regicidas rusos en los que había un común denominador. Pues bien, la revolución es búsqueda de unidad que para todos ellos fue la regla de ejecución de la libertad y el perfeccionamiento de la historia. “Sade, los románticos. Karamazov, o Nietzsche entraron en el mundo de la muerte únicamente porque

---

<sup>68</sup> M. L. Bacarlett., op. Cit., p. 170.

quisieron la verdadera vida”<sup>69</sup>, instauraron o aceptaron el crimen por el contenido de su rebeldía contrariando el principio que el rebelde no pida la vida sino las razones de la vida.

Para Camus el revolucionario: “Rechaza la consecuencia que la muerte aporta. Si nada dura, nada está justificado, lo que muere está privado de sentido. Luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida, a combatir por la regla y la unidad.”<sup>70</sup>. Solo algunos saben que el contenido de su protesta había un mal mayor: “El odio al creador puede transformarse en odio a la creación o en amor exclusivo y provocador a lo que es. Pero, en ambos casos, desemboca en el crimen y pierde el derecho a llamarse rebeldía. Estos hombres se convirtieron en los que quieren morir y los que hacen morir.”<sup>71</sup>.

Luego entonces, “Matar a Dios y construir una Iglesia es el movimiento constante y contradictorio de la rebeldía.”<sup>72</sup>, empero la premisa de la rebeldía histórica. La rebeldía metafísica suponía la renuncia a la moral para poseer la ética de los constructores. Sin embargo, los revolucionarios: “rechazado a Dios, opta por la historia, por una lógica aparentemente irrechazable”<sup>73</sup>.

Para Camus:

La revolución empieza a partir de la idea. Precisamente es la inserción de la idea en la experiencia histórica, cuando la rebeldía es sólo el movimiento que lleva de la experiencia individual a la idea. Mientras que la historia, incluso colectiva, de un movimiento de rebeldía es siempre la de un compromiso sin salida de hechos, de una protesta oscura que no compromete sistemas ni razones, una revolución es una tentativa para modelar el acto a partir de una idea, para dar forma al mundo en un marco teórico. Por eso, la rebeldía mata a hombres mientras que la revolución destruye a la vez hombres y principios.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Op. Cit., *El hombre rebelde*, pp. 145-146.

<sup>70</sup> Ibid., p. 146.

<sup>71</sup> Ibid., p. 147.

<sup>72</sup> Ibid., p. 149.

<sup>73</sup> Ibid., p. 154.

<sup>74</sup> Ibid., p. 155.

Se podría entender de manera más simple la rebeldía histórica con idea anterior, pues los hombres y las acciones de las que hará Camus mención en el aparatado están ligados a dicha concepción, para él: “Si hubiera una sola vez revolución, en efecto, no habría ya historia. Habría unidad feliz y muerte satisfecha. La mayor parte de las revoluciones toman su forma y su originalidad en un crimen. Todas, o casi todas, han sido homicidas. Pero algunas, por añadidura, han practicado el regicidio y el deicidio.”<sup>75</sup>. La idea será entonces el móvil de la revolución y para entender su funcionamiento Camus vuelve al origen del racionamiento. Pues “matar a hombres conduce tan sólo a matar a más. Para hacer triunfar un principio, lo que hay que abatir es un principio.”<sup>76</sup>

El nacimiento del nuevo estado coincide con el nacimiento de la rebeldía metafísica, la voluntad general es, primeramente, la expresión de la razón universal, que es categórica, nos dirá Camus, es la semblanza de la interpretación de la revolución francesa de Rousseau, es decir, la noción de ciudadano que somete su voluntad al estado a través del contrato social es el comienzo de la abstracción de la historia. El primero en llevar a cabo este ideal fue Saint Just con la ejecución del rey por la noción de ciudadano. Para él la consigna era la instauración de una asamblea que juzgará a los reyes y les condenará. El regicidio de Saint Just en nombre del pueblo se da por la instauración de la razón:

La religión de la razón establece muy naturalmente la republica de las leyes. La voluntad general es expresa en leyes codificadas por sus representantes. < El pueblo hace la revolución, el legislador hace la republica >> Las instituciones <<Inmortales, impasibles y al amparo de la temerocidad de los hombres >> regirán, a su vez, la vida de todos en un acuerdo universal y sin contradicción posible, ya que todos, obedeciendo a las leyes, no obedecen sino a sí mismos. <<Fuera de las leyes-dice Saint Just- todo es estéril y está muerto.<sup>77</sup>

Entonces, para el filósofo burgués de esa época la conformidad con la naturaleza es la virtud y este reconocimiento al estar dado por la razón instauro el régimen del

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 157.

<sup>76</sup> Ibid., p. 158.

<sup>77</sup> Ibid., p. 176.

terror de la revolución. Su nihilismo consiste en: “todo lo de Dios al Cesar”<sup>78</sup>, es decir, la razón dictando a los hombres el dominio de su voluntad establece el enajenamiento de los individuos a la noción de Estado que será regido por los virtuosos. A partir de este momento desde Hegel, pasando por Bakunin, Necháiev, hasta el Partido Socialista revolucionario ruso y con él Stalin y Lenin, es un encuentro de la abstracción de la historia y el Estado con el crimen y terror. Para Camus, con Hegel la atracción comienza al establecer la radicalización del conocimiento racionalizando hasta lo irracional;

toda su obra respira el horror a la disidencia: quiso ser el espíritu de la reconciliación (entre el terror revolucionario francés y la ilustración jacobina). Pero ésta no era sino una de las caras del sistema que, por su método, fue más ambiguo que la literatura filosófica. En la medida que, para él, lo real es racional, justifica todas las empresas del ideólogo sobre lo real.<sup>79</sup>

Es decir, sí lo real es racional, el asesinato es real en tanto que una idea lo haga posible. El esfuerzo de Hegel en destruir la trascendencia deja la realidad del mundo en la justificación de la dialéctica del amo y esclavo. La razón del hombre al reconocerse niega, por eso es el único que tiene la capacidad de suicidarse, el reconocimiento y la diferencia son precisamente esta revelación.

La cuestión seguida de esta idea sería básicamente que la conciencia que se reconoce se convierte en amor y la que niega en esclavo. La dependencia de uno sobre el otro es que uno no puede reconocerse sin el otro, la función dialéctica en tanto que el trabajo. La historia entonces es trabajo y rebeldía. La cuestión va más allá cuando Camus afirma que el verdadero amo es Dios de la naturaleza y el esclavo es el hombre. La cuestión es que la refutación hecha por los suicidas rusos era a su vez la reivindicación de la estructura del amo y el esclavo, porque la única distancia entre el Amo absoluto y el esclavo hombre es el crimen y el asesinato.

La enseñanza de Hegel es la dialéctica de la historia y la abstracción de las ideas. Radicalizando al mundo natural Absoluto y a los hombres esclavos, pero que

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 189.

<sup>79</sup> Ibid., p. 192.

rebeldes, siguiendo la lógica se permitirían sólo a través del crimen la continuación de la dialéctica.

El terrorismo individual, nos dice el autor de *El mito de Sísifo*, registrado en Rusia tiene una preponderancia a realizarse por jóvenes, no sólo de edad de un hombre, sino de una nación como Rusia, hace que no sea extraño que la ideología alemana fuera llevada al máximo del sacrificio y destrucción<sup>80</sup>. Este atributo de juventud no es extraño pues la influencia de ideología alemana llega a Rusia en una época de transición, donde la pobreza cultural y económica eran la realidad anímica del pueblo en general.

Los primeros revolucionarios rusos en 1820 contaban además del idealismo alemán con la influencia del liberalismo francés. Estos primeros actores buscan la liberación del pueblo ruso a través de lo que podríamos llamar una inocencia. Los rasgos más fuertes se dieron en la toma de la asamblea de San Petersburgo. La conciencia llegó a aquellos intelectuales con la lectura de Hegel, en un principio engendrando el conformismo social, pero con el paso de los años este se transformó en el terror histórico. Bielinski es el primer autor de este cambio de paradigma primero negando el pensamiento francés y después declarando su deseo por el ser absoluto.

Le seguirán Nechiev, Bakunin y Herzen, el común denominador en ellos es la lección que les dejó la lectura del absoluto de Hegel y su idea de la naturaleza. En los tres el pensamiento revolucionario no encuentra más que las llamas del crimen para la liberación del mundo, ellos quieren todo o nada. Ellos encarnado al nihilismo histórico pronto se convertirán en la nueva imagen religiosa del mundo, la liberación del hombre se convierte en el absoluto. Para ellos el nihilismo es método de acción y liberación. El hombre: "no tiene leyes por tanto es libre"<sup>81</sup>. Para ellos el crimen es lo que ordena la revolución.

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 211.

<sup>81</sup> Ibid., p. 224.

Su religión cobra sentido en todos los crímenes realizados contra la aristocracia rusa en pos de la liberación del pueblo ruso, aunque en aquellos jóvenes como Kalyayev, quien arrojó la bomba al coche de El Gran Duque Sergiev, no sólo radicaba la doctrina de la revolución expuesta por casi todo el movimiento intelectual ruso del siglo XIX sino se convertían en mártires de esta doctrina. Para ellos el suicidio era parte del reconocimiento, con su muerte afirmaban el nihilismo imperante.

## **2. *La Peste* y la creación literaria/teatral de Camus como sintomatología de una época. Preceptos y adeptos del nihilismo.**

### **2.1. El nihilismo, exilio y absurdo en *La peste* como diagnóstico.**

Daniel De Foe dijo “Tan razonable como representar una prisión de cierto género por otro diferente es representar algo que existe realmente por algo que no existe” es decir, representar la peste que azota una ciudad por el exilio que experimenta un hombre en un estado de sitio por una guerra es representar a su vez una realidad. Esta analogía es la representación común que se tiene de *La peste*, no solo por algunos de sus críticos o biógrafos como Oliver Todd, sino también del imaginario colectivo, fama normal pues el mismo Camus habría dicho en el periódico *Combat* que los nazis entraron a París como las ratas a Orán. Empero nos encontramos con que la analogía de la peste no sólo tiene esa connotación, sino que en el imaginario del que el autor de *El extranjero* dota a su literatura, y no sólo a *La peste* tiene las directrices conceptuales de toda una época, del nihilismo en todos sus sentidos y

no sólo del estado de sitio. En su obra está plasmado el sentimiento del exilio individual y colectivo, con sus reflexiones y conocimientos tanto positivos como negativos. El nihilismo, que nunca deja de tantear con el absurdo y la rebeldía, tiene un origen en el momento mismo de la rebeldía, del reconocimiento del absurdo y, por tanto, como mostraremos a lo largo del capítulo, de la época en la que vivimos.

Antes de comenzar con el análisis de *La peste* daremos un breve esbozo del nihilismo que llega a Camus en manos de La escuela rusa, y Nietzsche principalmente<sup>82</sup> Dentro de la historia de la filosofía, desde Nietzsche, son muchos los pensadores<sup>83</sup>, que han tocado en algún punto de su reflexión el tema del nihilismo, siendo su interpretación muy similar al desarrollo conceptual que observo Nietzsche. “La palabra “nihilismo” es relativamente reciente, hasta donde se sabe el primero que empleo fue William Hamilton, el filósofo escocés, en sus *Lectures on Metaphysics* (1879).”<sup>84</sup>, es decir, que el termino fue empleado por primera vez aproximadamente hace 140 años, sin embargo, como apunta Ramón Xirau en *¿Más allá del Nihilismo?*, éste fue utilizado para hacer referencia a una ausencia en el sentido de la materia. El primer literato en utilizar el concepto fue Iván Turgueniev en su novela *Padres e hijos*, entre los disentimientos por la búsqueda del conocimiento de dos jóvenes aristócratas, a la actitud del personaje principal dirá Turgueniev es a lo que se llama nihilista. No haremos más hincapié en el ello, como dijimos lo que nos interesa es esclarecer la forma en la que llega a Camus, que es la historia como construcción conceptual o teórico – práctica (Nietzsche, y los otros) y por otra su significación (la esencia del problema, propiamente en Camus). Con esto damos por sentado que hay dos horizontes para la comprensión del nihilismo, y que estos a su vez se van subdividiendo en exilio y crimen lógico.

---

<sup>82</sup> Ya en el Capítulo anterior se dejó claro la postura de Camus respecto al nihilismo empero es necesario deslindar el concepto por motivos metodológicos, y por los mismos no se volverá a hacer mención de Nietzsche o Dostoievski en cuanto a su doctrina tan solo por su lugar dentro del concepto.

<sup>83</sup> e.g.: Jean Paul Sartre, Gilles Deleuze, G. Vattimo, Martin Heidegger, Emil Cioran; sólo por ejemplificar algunos autores.

<sup>84</sup> Ramon Xirau, *¿Más allá del Nihilismo?*, pág. 13.

Si por comodidad o simple desidia buscamos en un diccionario, internet o breviario de conceptos, nos dirán que la palabra *Nihilismo* proviene del latín *Nihil* que significa “nada” y que es utilizado principalmente en filosofía como una doctrina que niega la posibilidad del conocimiento y la ausencia de valores supremos y en política como un anarquismo, que busca la destrucción de la sociedad tras la imposibilidad de concebir una autoridad o política. Lo cual, si tiene algo de cierto, nos remontaría a la división entre la influencia de la Escuela Rusa del Siglo XIX, la literatura y filosofía francesa revolucionaria y la postura nietzscheana. Los primeros son divididos por Camus entre los nihilistas regicidas, los dandis, Sant-Just, etc., y Dostoievski; para los regicidas la ausencia de valores supremos es guiado por el devenir de la historia, para los rebeldes metafísicos la muerte de Dios significa la muerte del hombre y la abolición de leyes de conservación de la vida, mientras que para el segundo negar a Dios implica negarle sus atributos en tanto que moralidad.

Dotándole de historia al concepto nos permite entranar en aquello que le ha hecho florecer dentro de la filosofía y mostrar que sus implicaciones van desde el orden epistemológico, moral, político, ontológico y que, si bien la concepción del nihilismo es relativamente nueva, esto no quiere decir que sus implicaciones se alisan en la totalidad dentro del devenir histórico, como muestra Camus en su lectura de la rebelión metafísica.

En la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no-ser, sino en primer lugar un valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la desprecia. La depreciación supone siempre una ficción: se falsea y se desprecia por ficción, se opone algo a la vida a la vida por ficción. La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto el valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de los valores superiores a la vida no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo.<sup>85</sup>

Es decir, la historia del nihilismo en primera instancia no es entendida como la Ser y no-ser, más bien en la búsqueda del sentido de la vida, si es que lo tiene. aunque

---

<sup>85</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Pág. 207.

con ello no decimos que se desligue de la cuestión ontológica, el sentido está en de la búsqueda del sentido el cual se desarrolla dentro del ámbito existencial, de la postura ante, el cómo antes del porqué, esto lo analizamos como el absurdo de la existencia humana y su posterior rebelión.

De lo anterior inferimos que el nihilismo que llega a Camus es dicótomo entre las practicas nihilistas y todos aquellos teóricos y literatos. Por ende, el nihilismo en Camus es liberación de los tapujos morales y ontológicos del cristianismo y la historia, pero también su contraparte crimen y terror. Esta dicotomía a la vez es la división entre los capítulos que mostramos en la presente investigación.

Una vez aclarado el nihilismo que influyó a Camus podemos dar paso a la explicación en torno a *La peste*, donde Camus irá incluyendo a través de sus personajes y la narración en sí este tema, y sobre todo como es que se apodera de todos los sentimientos. Unas veces Camus utilizará su genio literario para mostrar las verdaderas directrices de la peste negra pero siempre le dotara de lo que es para el hombre el enfrentarse a cualquier ideología asesina, mirando al nihilismo como la consecuencia, al menos, de las plagas que azotan al hombre contemporáneo. Por esa razón en la presente redacción se une tanto la narración de *La peste* como nuestra interpretación.

La crónica del venablo de la peste comienza con la muerte del portero del edificio del protagonista Bernard Rieux, aquel viejo había de morir primero por ser responsable de la limpieza de las ratas que traían la peste a la superficie:

Dos horas después, en la ambulancia, el doctor y la mujer se inclinaban sobre el enfermo. De su boca tapizada de fungosidades, se escapaban fragmentos de palabras; “¡Las ratas!”, decía. Verdoso, los labios cerúleos, los párpados caídos, el aliento irregular y débil, todo él como claveteado por los ganglios, hecho un rebujó en el fondo de la camilla, como si quisiera que se cerrase sobre él o si algo lo llamase sin tregua desde el fondo de la tierra, el portero se ahogaba bajo una presión invisible. La mujer lloraba.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Albert Camus, *La peste*, p. 25.

La primera muerte es un símbolo del resto del conteo de decesos, como primer símil tenemos que el nihilismo tiene como rostro común la indiferencia ante la cantidad de muertos en los eventos catastróficos para la humanidad, lo que tiene como consecuencia que la muerte individual sea aún más indiferente; Ya Meursault en *El extranjero* había planteado esta cuestión con la inferencia que le producía su muerte, la del árabe o la de su madre<sup>87</sup>. Aunque en este momento la esperanza de la vida sigue presente ubicada en la virtud biológica de existir y su enfrentamiento a la muerte. Todo este proceso dentro de la narración es el comienzo de la abstracción del aniquilamiento de la vida, ya no se verá a partir de ahora los rostros de los hombres que mueren sino como se suman a la estadística, por eso también simboliza el comienzo de la reflexión:

Nuestros conciudadanos, ahora se daban cuenta, no habían pensado nunca que nuestra ciudad pudiera ser un lugar particularmente indicado para que las ratas saliesen a morir al sol ni para que los porteros padecieran de enfermedades extrañas. (...) Si todo hubiera quedado en eso, las costumbres habrían seguido prevaleciendo. (...) fue a partir de ese momento cuando el miedo, y con él la reflexión, empezaron.<sup>88</sup>

El asunto de que las ratas salieran a morir al sol, pero no a habitaciones donde los hombres duermen en un inicio, al menos, sólo invita a la reflexión de unos cuantos, por ejemplo, “La prensa, tan habladora en el asunto de las ratas, no decía nada. Porque las ratas mueren en la calle y los hombres en sus cuartos y los periódicos sólo se ocupan de la calle.”<sup>89</sup>. Lo que pretende Camus es dar ciertas características a la narración de la actitud real del medio social al comienzo de las guerras o epidemias. Ciertamente la muerte de los soldados en la calle es algo de lo que la prensa se ocupa, pero no así de ellos si muriesen en casa.

Camus ocupa aquí el tiempo necesario para dotar a la plaga de las características del estado de sitio sufrido por los franceses durante la ocupación nazi:

(...) sí, y no se olvide usted que todavía en París hace unos veinte años...

---

<sup>87</sup> Op. cit., *El extranjero*, p.148.

<sup>88</sup> Op. cit., *La peste*, p. 35.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 35.

las plagas, en efecto, son una cosa común, pero es difícil creer en las plagas cuando las ve uno caer sobre su cabeza. Ha habido en el mundo tantas pestes como guerras y, sin embargo, pestes y guerras toman a las gentes siempre desprevenidas. (...) Cuando estalla una guerra las gentes se dicen: “esto no puede durar, es demasiado estúpido”. Y sin duda una guerra es evidentemente demasiado estúpida, pero eso no impide que dure. La estupidez insiste siempre, uno se daría cuenta de ellos si no pensara siempre en sí mismo... nuestros conciudadanos, a ese respecto, eran como todo el mundo; pensaban en ellos mismos; dicho de otro modo, eran humanidad: no creían en las plagas. La plaga no está hecha a la medida del hombre, por lo tanto, el hombre se dice que la plaga es irreal, es un mal sueño que tiene que pasar. Pero no siempre pasa, y de mal sueño en mal sueño son los hombres los que pasan, porque no han tomado precauciones. Nuestros conciudadanos no eran más culpables que otros, se olvidaban de ser modestos, eso es todo, y pensaban que todavía todo era posible para ellos, lo cual daba por supuesto que las plagas eran imposibles. Continuaban haciendo negocios, planeando viajes y teniendo opiniones. ¿Cómo hubieran podido pensar en la peste que suprime el porvenir, los desplazamientos y las discusiones? Se creían libres y nadie será libre mientras haya plagas.<sup>90</sup>

El problema estriba en que no hay reconocimiento de la capacidad de las plagas y de las consecuencias que al hombre atraen. Consigo el hombre, o la humanidad, tiene la abstracción de los hechos dotándole de un sentido pasajero a aquello que no puede concebir. Una vez no encontrándole el sentido lo rechaza considerándolo irreal, “pero ¿qué son cien millones de muertos? Cuando se ha hecho la guerra apenas sabe ya nadie lo que es un muerto. Y además un hombre muerto solamente tiene peso cuando lo ha visto uno muerto; cien millones de cadáveres, sembrados a través de la historia, no son más que humo sembrado en la imaginación.”<sup>91</sup>, es decir, producto de la abstracción la muerte de los hombres son sólo datos estadísticos, para un libro, revista o algún medio digital, abocándonos a nuestros tiempos. Ahora, entre los hombres había; “los que tienen miedo y los que no lo tienen. Pero los más numerosos son los que todavía no han tenido tiempo de tenerlo.”<sup>92</sup>, en este sentido, la muerte no dota de conocimiento vitalicio para el hombre. Sólo se sirve de la experiencia para habituarlo como conocimiento, como casi todos los rebeldes metafísicos o históricos que su conocimiento de la muerte

---

<sup>90</sup> Ibid., pp. 36-37.

<sup>91</sup> Ibid., p. 38.

<sup>92</sup> Ibid., p. 56.

no servía para recuperar la vitalidad sino para propagar el odio al creador y la alabanza a la muerte.

“Hasta entonces, a pesar de la sorpresa y la inquietud que habían causado aquellos acontecimientos singulares, cada uno de nuestros conciudadanos había continuado con sus ocupaciones, como había podido, en su puesto habitual.”<sup>93</sup>, siendo este efecto el síntoma más común de la humanidad. El hombre puede bien acomodarse a los efectos de guerra o un desastre habituándose o bien siguiendo con sus actividades; por eso no es una sorpresa que en México ante la insistencia de asesinatos se esté generando cierta indiferencia a los conteos e imágenes que antes podían desgarrar a cualquiera.

Entonces, la cuestión es no exaltarse con la muerte de un hombre sino abstraerlo para que sea reflexión. “Después de tan continuada alarma pareció que el corazón de todos se hubiere endurecido, y todos pasaban o vivían al lado de aquellos lamentos como si fuesen el lenguaje natural de los hombres.”<sup>94</sup>, de hecho, no podríamos olvidar que desde la historia el hombre se ha habituado al asesinato, por ejemplo, el de Sócrates o Jesús de Nazaret, que guardando distancia han simbolizado a través de la muerte el cumplimiento de su pensamiento. Si nos abocamos sólo al cristianismo, son aquellos que más han abusado el hecho de la muerte, pues han utilizado la muerte de sus fieles para aumentar la fe en el destino divino. Los mártires ya no existen propiamente, pero regresaremos a esta idea más adelante, dejando en claro que su se utilizó estos ejemplos es porque aún no se puede hablar de un conocimiento positivo en la muerte pues dejamos de lado la naturaleza de la narración por la analogía de peste; de esta manera hacemos referencia a la muerte como asesinato, como crimen lógico, como nihilismo. Bien podría decirse que *La peste* es la ejemplificación en el terreno social de las implicaciones de la rebelión mal encaminada de la que hablamos en el capítulo uno.

“De cuando en cuando centelleaban los escopetazos de los equipos especiales, encargados por una ordenanza vigente de matar perros y gatos que

---

<sup>93</sup> Ibid., p. 59.

<sup>94</sup> Ibid. p. 96.

podrían propagar las pulgas.”<sup>95</sup>, con esto, los ciudadanos de Orán que habían ya dado paso a la abstracción solo reconocían pasos o procesos donde la intención no era salvar a los hombres, ni mucho menos curarlos, sino simplemente contener los sucesos. La premisa era que “El sol de la peste extinguía todo calor y hacía huir toda dicha.”<sup>96</sup>. Pero no importaba hasta que dejara de ser un pensamiento abstracto sino en que se volviera carne para los hombres. En algunos tuvo un efecto, digamos, positivo<sup>97</sup>:

Cada uno tuvo que aceptar el vivir el día, solo bajo el cielo. Este abandono general se podía a la larga templar los caracteres, empezó, sin embargo, por volverlos útiles. Algunos, por ejemplo, se sentían sometidos a una nueva esclavitud que les sujetaba a las veleidades del sol y de la lluvia; se hubiera dicho, al verlos, que recibían por primera vez la impresión del tiempo que hacía. Tenían aspecto alegre a la simple vista de la luz dorada, mientras que los días de lluvia extendían un velo espeso sobre sus rostros y pensamientos. A veces, escapaban por cierto tiempo a esta debilidad y a esta esclavitud irrazonada porque no estaban solos frente al mundo y, en cierta medida, al ser que vivía con ellos se anteponía el universo. Pero llegó un momento en que quedaron entregados a los caprichos del cielo, es decir, sufrían y esperaban sin razón.<sup>98</sup>

Este reconocimiento, aquel que insistía Camus en *El mito de Sísifo*, y del cual, de momento si tiene un rasgo positivo, permite al hombre desprovisto de las ilusiones gozar de manera pueril de los días, del sol o el viento, conocerse; en otras palabras, dota al hombre de un alivio temporal que solo a algunos hombres les es posible sentir. Empero, el clima de los apestados avanza como el verano llega a ser otoño en el que, “Hasta los que no la tienen parecen llevarla en el corazón.”<sup>99</sup> es decir, en un primer momento el nihilismo tiene un carácter curativo pues libera al hombre de la ilusión por el mañana, pero el mecanismo del nihilismo rebasa ese sentido y se vuelve contra el hombre. Como dijimos, este capítulo pretende ser la descripción de la realidad, afirmado que Camus ve cierta necesidad del nihilismo, el problema es las consecuencias a las que lleva y en muchas ocasiones su nacimiento con sangre.

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 96.

<sup>96</sup> Ibid., p. 97.

<sup>97</sup> Vid., El reconocimiento, en el que insistiremos en el capítulo tres.

<sup>98</sup> Ibid., p. 66.

<sup>99</sup> Ibid., p. 99.

En tales momentos de soledad, nadie podía esperar la ayuda del vecino; cada uno seguía solo con su preocupación. Si alguien por casualidad intentaba hacer confidencias o decir algo de sus sufrimientos, la respuesta que recibía lo hería casi siempre. Entonces se daba cuenta que él y su interlocutor hablaban de cosas distintas. Uno en efecto hablaba desde el fondo de largas horas pasadas rumiando el sufrimiento, y la imagen que quería comunicar estaba cocida al fuego lento de la espera y de la pasión. El otro, por el contrario, imaginaba una emoción convencional, uno de esos dolores baratos, una de esas melancolías de serie. Benévola u hostil, la respuesta resultaba siempre desafinada: había que renunciar.<sup>100</sup>

Muy pronto los apestados se olvidarán del rasgo curativo del nihilismo pues se confundió ese sentir por un egoísmo, que los corazones ahora exiliados incluso del sentimiento que los acaecía cuando menos reconocer al otro en un estado común, ahora había que renunciar, no precisamente a la vida, con el suicidio, el clima social permite el abandono, por ejemplo los vagamundos, sin necesidad del auto aniquilamiento, el asunto era simplemente el abandono de la preocupación por el otro, por eso solamente los enamorados eran en los que aún mantenían un sentimiento, que ha riesgo de convertirse en eterno, les protegía del abandono total:

(...) en el momento mismo en que todo el mundo comenzaba a aterrorizarse, su pensamiento estaba enteramente dirigido al ser que esperaban. En la desgracia general, el egoísmo del amor los preservaba, y si pensaban en la peste era solamente en la medida en que podía poner a su separación en el peligro de ser eterna. Llevaba, así, al corazón mismo de la epidemia una distracción saludable que podía tomar por sangre fría. Su desesperación les salvaba del pánico, su desdicha tenía algo bueno. No había tiempo para nada.<sup>101</sup>

Lo consecuente a la indiferencia con la muerte y el sentimiento de egoísmo que trae consigo el nihilismo es el exilio, un sentimiento general del cual Camus pretende dar cuenta por todos en manos del cronista:

Puesto que lo experimentó al mismo tiempo que otros muchos de nuestros conciudadanos. Pues era ciertamente un sentimiento de exilio aquel vacío que llevábamos dentro de nosotros, aquella emoción precisa; el des irrazonado de volver hacía atrás o, al contrario, de apresurar la marcha del tiempo, eran dos flechas abrazadoras en la memoria.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Ibid., p. 66.

<sup>101</sup> Ibid., p. 67.

<sup>102</sup> Ibid., pp. 62-63.

La memoria de los apestados entonces no solo es reconocimiento en sentido negativo sino también en un sentido ético, pero volveremos a ello en siguiente capítulo. Por ahora vemos que el exilio personal es un sentimiento común a los hombres en un estado de sitio. La enajenación mental experimentada en estos casos efectivamente se nutre de la memoria monótona de la historia personal en unos sujetos, como aquellos ancianos que recuerdan de lejos sus años mozos, o el colectivo que añora bellas épocas que la historia les enseñó, también futuras como la que prometió el positivismo de Comte o el Edén de los católicos.

Rambert en el momento de su abandono le dice a Rieux y a Torrou que el mecanismo de la peste es recomenzar, como aquel disco absurdo que volvía a escuchar por décima vez en el día; “Está visto que la cosa es recomenzar.”<sup>103</sup>, y más aún que cada uno tuviese que vivir en su propia soledad significaba entonces otro tipo de reconocimiento, el otro, ya no había destinos individuales, sino una historia colectiva que era la peste y sentimientos compartidos por todo el mundo. El más importante era la separación y el exilio, con lo que eso significaba de miedo y rebeldía. “Los actos de violencia de los vivos, los entierros de los muertos y el sufrimiento de los separados.”<sup>104</sup>. Antes habíamos hablado sobre el egoísmo que contenía la peste, empero, el sentimiento que prosiguió con el tiempo fue el de la asimilación de una historia común a todos aquellos que tenían una conciencia, sin embargo, al ser conciencia no era para todos, es verdad que era global los sentimientos, pero para algunos quedo verada.

A resumidas cuentas, insistimos en querer mostrar que el nihilismo del que Camus pretende dar razón tiene un rasgo curativo, la libertad, pero muy pronto este se convierte en miedo y exilio. Una vez más se vuelve conocimiento abstracto de la muerte, por eso su mecanismo es recomenzar, pero deja de serlo en el momento que se vuelve una experiencia colectiva de terror.

“Así, la enfermedad, que aparentemente había forzado a los habitantes a una solidaridad de sitiados, rompía al mismo tiempo las asociaciones tradicionales,

---

<sup>103</sup> Ibid., pp. 137-138.

<sup>104</sup> Ibid., p. 140.

devolviendo a los individuos a su soledad. Esto era desconcertante.”<sup>105</sup>, esta dualidad del nihilismo es a su vez es el conocimiento que pretende darnos Camus de las plagas y el nihilismo. A este punto, el pensador nacido en el norte de África pretende describir los hechos y matices de la concepción nihilista contemporánea. Dándole voz a todos aquellos hombres que han sufrido el azote de la plaga.

En el clímax de la historia Rieux relata la forma en la que los entierros comenzaron a ser monótonos, pues a ello había conducido la peste, “A partir de ese momento se vio que la miseria era más fuerte que el miedo”<sup>106</sup>, la miseria de la muerte ya no sólo era un abstracto para los personajes de *La peste*, sino un sentimiento real y de evidencia. El destierro y separación eran ya más fuertes que la vida:

A este respecto, el cronista sabe perfectamente lo lamentable que es no poder relatar aquí nada que sea realmente espectacular, como por ejemplo algún héroe reconfortante o alguna acción deslumbrante, parecidos a los que se encuentran en las narraciones antiguas, y es que nada es menos espectacular que la peste, y por su duración misma las grandes desgracias son monótonas. En el recuerdo de los que los han vivido, los días terribles de la peste no aparecen como una gran hoguera interminable y cruenta, sino más bien como un interrumpido pisoteo que aplasta todo a su paso.<sup>107</sup>

En este punto la narración se vuelve monótona pues consiste en describir el sentimiento que tenían en común los apestados y a lo que lleva la desesperación: “Nuestros conciudadanos se habían puesto al compás de la peste, se habían adaptado, como se dice, porque no había medio para hacer otra cosa. Todavía tenían la actitud que se tiene ante la desgracia o el sufrimiento., pero ya no era en ellos punzantes. (...) el ámbito de la desesperación es peor que la desesperación misma.”<sup>108</sup>. Quizá con el ánimo de Camus de mostrar como reflejo de aquello que describía en *El mito de Sísifo* como nacimiento vulgar y monótono del sentimiento absurdo.

---

<sup>105</sup> Ibid., p. 143.

<sup>106</sup> Ibid., p. 148.

<sup>107</sup> Ibid., pp. 150-151.

<sup>108</sup> Ibid., p. 152.

Vale la pena hacer énfasis en el sentimiento de los separados que como dijimos gozaban de un sentimiento que les hacía diferentes a los apestados pero la peste en su rostro de tiempo les había extinguido también su sentimiento más fiel: “En el presente, se los veía en las esquinas, en los cafés o en casa de los amigos, plácidos, o distraídos, con miradas tan llenas de tedio que, por culpa de ellos, toda la ciudad parecía una sala de espera.”<sup>109</sup>, es decir, se habían vuelto a su manera un rostro del nihilismo, el del tedio y la espera por reconfortarse, se sumían simplemente fuera del tiempo, y como eso les era imposible al menos dejaban al espacio la experiencia de aquel estupefaciente sentimiento:

Por primera vez los separados hablaban de ausente sin escrúpulos, no tenían inconvenientes en emplear el lenguaje de todos, en considerar su separación enfocándola como a las estadísticas de la epidemia. La peste había quitado a todos la posibilidad de amor e incluso de amistad. Pues el amor exige un poco de porvenir y para nosotros no había ya más instantes.<sup>110</sup>

Justamente la necesidad del tiempo hace a los exiliados volverse indiferentes a la separación, en un principio les unía, pero al prolongarse la separación es él quien tomo en posesión el sentimiento más apremiante. Dicho sentir se constituyó pues como: “cierta melancolía, al caer la tarde, les llegaba la advertencia no siempre confirmada, de que iba a volverles la memoria. Esta hora de la tarde, que para los creyentes es un examen, es dura para el prisionero o el exiliado que no tiene que examinar más que el vacío.”<sup>111</sup>.

El nihilismo entonces suprime todos los valores: “Y esto se veía, sobre todo, en que nadie se preocupaba de la calidad de los trajes ni de los alimentos. Todo se aceptaba en bloque.”<sup>112</sup>. Lo que hizo más vulnerable a los apestados es que en la misma lucha está contenida la propagación del mal “Lo dejaban todo al azar y el azar no tiene miramientos con nadie.”<sup>113</sup>.

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 152.

<sup>110</sup> Ibid., p. 153.

<sup>111</sup> Ibid., p. 153.

<sup>112</sup> Ibid., p. 154.

<sup>113</sup> Ibid., p. 161.

Todos los personajes comenzaron a tener características de tedio y cansancio del que sólo pudieron levantarse cuando la peste alcanzó todas las dimensiones:

Fue necesario que llegase el gran dúo de Orfeo y Eurídice del tercer acto (el momento en que Eurídice vuelve a alejarse de su amante) para que cierta sorpresa recorriese la sala. Y como si el cantante no hubiera estado esperando más que ese movimiento del público o, más exactamente todavía, como si el rumor del patio de las butacas hubiera corroborado en lo que sentía, en ese mismo momento avanzó de un modo grotesco, con los brazos y las piernas separados, en su atavío clásico y se diplomó entre los indicios decorados que siempre habían sido anacrónicos pero que a los ojos de los espectadores no lo fueron hasta aquel momento, y de modo espantoso. (...) la peste en el escenario, bajo el aspecto de un histrión desarticulado, y en la sala los restos inútiles del lujo en forma de abanicos olvidados y encajes desgarrados sobre rojo de las butacas.<sup>114</sup>

El punto culmen de la peste es alcanzar todas las dimensiones humanas desde Dios hasta el arte, aunque en ello contenga su rostro positivo, su mecanismo es la posesión y destrucción de todo. Con la muerte de los apestados Camus retrata la capacidad del sin sentido nihilista de abandono; “aunque la peste, por su imparcialidad eficiente que usaba en su ministerio, hubiera debido afirmar el sentido de igualdad en nuestros conciudadanos, el juego natural de los egoísmos hacía que, por el contrario, se agravase más en el corazón de los hombres el sentimiento de injusticia.”<sup>115</sup>; Tomando posesión de todo: “todos parecían sufrir de la separación de aquello que constituye su vida. Y como no podían siempre pensar en la muerte, no pensaban en nada”<sup>116</sup>, este punto culmen es el verdadero rostro del nihilismo y la completa descripción que Camus da de su época, empero rescatando algo en el hombre: “No había sitio en el corazón de nadie más que para una vieja y tibia esperanza, esa esperanza que impide a los hombres abandonarse a la muerte y que no es más que obstinación a la vida.”<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 167.

<sup>115</sup> Ibid., p. 197.

<sup>116</sup> Ibid., p. 216.

<sup>117</sup> Ibid., p. 216.

Para Orán, es decir, para la narración, la liberación de la ciudad llega igual de inoportuna como se instaló en los corazones de la ciudad:

Apretados unos a otros, se fueron a sus casas, ciegos al resto de las cosas, triunfando en apariencia de la peste, olvidados de todas las miserias y de aquellos otros que, venidos en el mismo tren, no habían encontrado a nadie esperándolos, y se disponían a recibir la confirmación del temor que un gran silencio había hecho renacer en sus corazones. Para estos últimos, que ahora no tenían más que la compañía de su dolor reciente, para todos los que se entregaban al momento al recuerdo de un ser desaparecido, las cosas eran muy de otro modo y el momento de separación alcanzaba su cúspide. Para éstos, madres, esposas, amantes que habían perdido toda dicha con el ser ahora confundido en una fosa anónima o desecho de un montón de ceniza, para éstos continuaba por siempre la peste.<sup>118</sup>

Aquellos liberados de la peste ahora tenían por menos el reconocimiento de aquello que comenzó como abstracción y culminó con la vida de muchos de sus conciudadanos, aquel mal que estableció: “La igualdad que la presencia de la muerte no había realizado de hecho, la alegría de la liberación la establecía, al menos por unas horas.”<sup>119</sup>, para algunos el conocimiento de la plaga consistía con: “jugar a los guías, representar el papel del que ha visto muchas cosas, del contemporáneo de la peste, hablando del peligro sin evocar al miedo.”<sup>120</sup>. Así pues, el hombre conocía una vez más las consecuencias de las ideologías. El conocimiento es haber vivido, ver que el asesinato de un hombre “era tan cotidiano como el de las moscas, aquel salvajismo bien definido, aquel delirio bien calculado, aquella esclavitud que llevaba consigo una horrible libertad respecto a todo lo que era presente, aquel olor de muerte que embrutecía a los que no mataba.”<sup>121</sup>, hasta ahora solo les quedaba la memoria la abstracción también había sido hecha por ellos, el espejo del nihilismo se había roto pero el recuerdo del reflejo se quedaba dentro de sus corazones.

El rostro del nihilismo, aquel que pretendemos llegar con la obra de Albert Camus, es exilio y separación, de la consecuencia de las ideas, repetimos es un conocimiento, que al final de la peste, “entre miseria y privaciones, todos esos

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 244.

<sup>119</sup> Ibid., p. 245.

<sup>120</sup> Ibid., p. 245.

<sup>121</sup> Ibid., pp. 245-246.

hombres habían terminado por adoptar el traje del papel que desde hacía mucho tiempo representaban: el papel de emigrantes, cuya cara primero y ahora sus ropas hablaban de la ausencia y de la patria lejana.<sup>122</sup> Que en otras palabras no es más que el conocimiento de lo que estamos viviendo, de esa carencia de valores, del sin sentido y del sentimiento del exilio colectivo ante el rostro que se nos presente, ya sea como guerra a los franceses coetáneos de Camus o como narcotráfico a los mexicanos del presente.

Un lugar idóneo es el deseo de paz y de el reconocimiento del lugar común a los hombres:

Sí, todos habían sufrido juntos, tanto en la carne como en el alma, de una ociosidad difícil, de un exilio sin remedio y de una sed jamás satisfecha. Estaba en las malezas olorosas de las colinas, en el mar, en los países libres y en el peso vital del amor. Y hacia aquella patria, hacia la felicidad era hacia donde querían volver, apartándose con asco de los demás. (...) Aquellos que ateniéndose a lo que era no había querido más que volver a la morada de su amor, había sido a veces recompensados. Es cierto que algunos de ellos seguían vagando por la ciudad solitaria privados del ser que esperaban.<sup>123</sup>

Lo cierto es que, por lo pronto, la noción que Camus nos da del nihilismo es solo la sintomatología de una época, un lugar que el hombre busco y ahora se vuelve a él para golpearle en el rostro para asesinar a millones de hombres.

En resumen, el rostro del nihilismo en *La peste* es la expresión del sentimiento vital de todos aquellos que han tenido que enfrentarse a las analogías de peste, es la descripción del entorno en la reflexión más cercana al sentir humano, dibujo de las consecuencias del nihilismo. Yendo más lejos está el origen de este mal de ánimo colectivo y personal, como veremos el crimen lógico y el terror histórico contenidas principalmente en *Calígula* el primero y en *Los justos* el segundo, aunque hemos iniciado a la inversa, detallando el estado al que se llega con el crimen y el terror la conclusión será la misma sí el camino descriptivo puede llevarnos a la posibilidad de una ética.

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 246.

<sup>123</sup> Ibid., pp. 247-248.

## **2.2. El crimen lógico en *Calígula*.**

La versión terminada de *Calígula* es publicada en 1944, puesta en escena un año más tarde con la colaboración de Camus, en el Théâtre Hébertot de París el 26 de septiembre de 1945. La obra ha sido representada de manera destacada en 54th Street theatre de Broadway en Nueva York en 1960 o por el Teatro de Bellas artes de Madrid en 1994. Es la primera referencia teatral para tomar en cuenta del periodo del absurdo en Camus pese a la anterior publicación de *El malentendido* (1944) y

*rebelión en Asturias* (1933), habíamos mencionado que la obra había sido redactada con la anterioridad referente a los años de escritura de *El extranjero* y *El mito de Sísifo*, denominado por su autor *Les trois Absurdes*, lo que demuestra también la postura en cuanto a importancia en nuestra investigación.

La voz literaria de Camus en *Calígula* tiene mucho de provisional y con ello de contingente, como aquella visión que tenía en *El mito de Sísifo* de la creación sin mañana y haciendo caso a la imagen del filósofo en tanto a descriptor de su realidad. Él no pretende dar un sistema completo del nihilismo, o que este sea regla universal, pues como hemos insistido en esta investigación, el escenario conceptual de Camus es más bien una descripción de su época. *Calígula* es el lugar donde nuestro autor pone en tela de juicio todo el mundo moral y metafísico establecido.

En el acto primero Calígula, personaje principal, se ve extraviado por la muerte de su hermana y amante Drusila, que le lleva a un reconocimiento: “Los hombres mueren y no son felices.”<sup>124</sup>. Durante el primer acto, Cayo, como también se le llama, se encuentra fuera de la ciudad donde le es buscado pues temen la muerte de su hermana le lleve a la locura. El Primer patricio en un diálogo con Helicón dice: “En cualquier caso, la razón de Estado no puede tolerar un incesto que cobra visos de tragedia. El incesto, pase, pero ha de ser discreto.”<sup>125</sup>, es decir, que el estado podía tolerar que se transgredieran ciertas leyes mientras no se afectara los intereses del estado. La obra bien podría entenderse desde estos dos puntos, por una parte, el reconocimiento de la muerte y por otra la función del poder de Estado, ambos como aquello que hemos analizado como crimen lógico, pues, como veremos, por una parte, el primero es a su vez nacimiento del nihilismo y el segundo su perpetuación.

¿Qué es el mundo ante la voluntad del hombre? En el primer acto Camus refleja la actitud del hombre contemporáneo que no está conforme con este mundo, por eso Calígula a su regreso se muestra ausente y con aires de locura, al ser cuestionado por esa actitud afirma: “Ya. Bueno. El caso es que no estoy loco, y

---

<sup>124</sup> Id., *Calígula*, p. 22.

<sup>125</sup> Ibid., p. 14.

hasta te diré que nunca he estado tan cuerdo. Sencillamente, he sentido un anhelo imposible.”<sup>126</sup>, entonces, experimenta un extravío, siente el absurdo con su existencia, con lo cual ya no puede estar en el mundo sino a partir de una lógica; aquella que le permita dar valor a las cosas y dar valor a los actos humanos, según la medida de cada cual. “Pero hasta ahora no lo sabía. Ahora lo sé. (con la misma naturalidad) No soporto este mundo. No me gusta tan como es. Por lo tanto, necesito la luna, o la felicidad, o la inmortalidad, algo que, por demencial que parezca, no sea de este mundo.”<sup>127</sup>. Calígula es nihilista porque no soporta el mundo tal como es, no soporta el conocimiento que ha adquirido, por eso desea lo imposible. Los valores ahora no tienen un sentido para él, aquí recordamos la enseñanza del hombre absurdo, pero a la inversa, en cuanto a la valoración de la vida. Calígula valora la muerte:

Qué sabrás tú. Precisamente por no llevarlo hasta las últimas consecuencias nunca se logra nada. Pero quizá baste con que sea lógico hasta el final. También ahora sé lo que piensas. ¡Cuánto lío por la muerte de una mujer! No, no tiene nada que ver con ella. Creo recordar, es cierto, que hace unos días murió una mujer a la que yo amaba. Pero ¿qué es el amor? Poca cosa. Esta muerte no supone nada para mí, te lo juro: simplemente me indica una verdad, una verdad que me lleva a desear la luna. Es una verdad sumamente clara y sencilla, y aunque sea un poco tonta, cuesta descubrirla y también sobrellevarla.<sup>128</sup>

El principio lógico no puede bastarse con destruir los valores anteriores tiene que llevarlos a sus últimas consecuencias, sí se reconoce la muerte como el único escalafón posible para el hombre éste tiene que efectuar cuanto su lógica le lleve, o como habías dicho generando un salto en el pensamiento o la conciencia, a esté momento esto último sería un mal menor. Helicón reconoce que el problema es la necesidad del hombre de vivir con los otros: “Tal vez el hígado. O sencillamente el asco que produce veros todos los días. Aguantaríamos mucho mejor a nuestros coetáneos si se ve en cuando pudieran cambiar de jeta. Pero no. El menú no cambia. Cada día los mismos morros de cerdo.”<sup>129</sup>. Para poder entender mejor la

---

<sup>126</sup> Ibid., p. 20.

<sup>127</sup> Ibid., p. 21.

<sup>128</sup> Ibid., p. 21.

<sup>129</sup> Ibid., p. 11.

postura de Calígula es necesario recordar el problema del suicidio personal y su vínculo con la búsqueda de sentido, pues, para el autor de *La peste*, el hombre al reconocer la muerte y quedarse sin patria, sin reino divino, o terrenal, o se suicida o se abraza al nuevo régimen del capital o el nihilismo<sup>130</sup>. Para el hombre moderno quedarse sin patria metafísica significa adorar al Dios capitalista o al nihilismo. Lo que devine en que el exilio que experimenta el hombre contemporáneo, es decir, la representación de Cayo es la de desear lo imposible, para que se manifieste con dinero o con lógica, porque se está exiliado del reino de los cielos.

El ganador del Premio Nobel, yendo a la profundidad de esa lógica, afirma que el poder de la libertad se afirma sólo a través del nihilismo. El nihilismo es mostrado en Calígula como valor de nada, pero también como valor de origen<sup>131</sup>, es decir, el primer rasgo del absurdo es la liberación de los paradigmas eclesiásticos, metafísicos y morales. Sin embargo, el problema son las consecuencias, Calígula desea la luna y los medios no importan.<sup>132</sup>

Para continuar en el texto, Helicón le reprocha a Calígula: “¡Mira, Cayo!, ¡la gente se apaña para vivir sabiendo esa verdad! Observa a tu alrededor. Nadie ha dejado de comer por eso.”<sup>133</sup>, es decir, el hombre vive bien con la vida como es, aunque sea una engañifa, pero Calígula pretende ir más allá afirmándose como maestro, responde a Helicón: “¡Lo cual significa que todo lo que me rodea es una mentira, y yo quiero que la gente vida en la verdad! Y precisamente poseo los medios para obligarles a vivir en la verdad. Porque sé lo que les falta, Helicón. No tienen conocimiento y necesitan un profesor que sepa de lo que habla.”<sup>134</sup>, por lo anterior, Cayo pretende ser quien muestre al hombre su destino, siempre en el sentido de su lógica:

No abogues, porque la causa ya está juzgada. Este mundo carece de importancia y quien reconoce eso conquista la libertad. Y os odio precisamente porque no sois libres. Yo soy el único ser libre de todo el Imperio romano. Alegraos, por fin tenéis

---

<sup>130</sup> Vid. En próximas líneas regresaremos a estas dos ideas.

<sup>131</sup> Vid. *Nietzsche y el nihilismo* de Gilles Deleuze.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 22.

un emperador que os enseñará la libertad. (...) “Id a anunciar a Roma que por fin se le ha devuelto su libertad y que eso inaugura una nueva era.”<sup>135</sup>

Las características de la época en la que vivimos son el reflejo de la enseñanza de Cayo. Para él el hombre llora porque las cosas no son como debieran ser; sí ponemos como ejemplo recurrente a esta investigación no sólo los tiempos que nuestro autor pretende describir con sus personajes nos encontramos con que en México al menos como carácter de defensa existen las protestas, es decir, literalmente las lágrimas porque las cosas no son como deberían ser<sup>136</sup>.

Ante el reflejo del mal y la muerte que Calígula había conocido se proclama maestro y verdugo. En referencia a aquel reflejo le es cuestionado por Cesonia: “¿qué se gana contribuyendo a que haya más?”<sup>137</sup>, a lo que él responde:

(...) ¡ah, Cesonia! Sabía que uno podía estar desesperado, pero ignoraba lo que significa esa palabra. Creía, como todo el mundo, que era una enfermedad del alma. Pero no, lo que sufre es el cuerpo. Me duele la piel, el pecho, los miembros. Tengo la cabeza vacía y el estómago revuelto. Y lo más horrible es este sabor en la boca. Algo que no sabe a sangre, ni a muerte, ni a fiebre, sino todo eso a la vez. Con sólo mover la lengua, lo veo todo negro y la gente me da náuseas. ¡Qué duro y amargo es hacerse hombre!<sup>138</sup>

La lección (de Calígula) es que el hombre sólo tiene su cuerpo para Cayo es un aspecto negativo, contrariando la bienaventuranza de Nietzsche<sup>139</sup>. Cesonia en su momento dice: “Nunca he tenido más dios que mi cuerpo, y a ese dios me gustaría rezarle hoy para recobrar a Cayo.”<sup>140</sup>, con esto pretende recuperar la noción de cuerpo, pero no sólo como altar sino como éste recobra el sentido nihilista de la vida para los pensamientos de crimen, es decir, el cuerpo es conciencia de la muerte por su finitud natural pero alimentando la idea de aquello que está destinado a morir qué más da hacerle morir antes o después.

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 34.

<sup>136</sup> Vid. Con esto no damos por sentado un carácter negativo de las protestas sociales, tan sólo mostramos un reflejo real de la lógica de Calígula.

<sup>137</sup> Ibid., p. 36.

<sup>138</sup> Ibid., p. 36.

<sup>139</sup> Vid. Como lo expusimos en el Capítulo anterior.

<sup>140</sup> Ibid., p. 26.

Para poder tener una versión clara del sentido de esta obra es necesario ver de manera separada los aspectos a los que conduce la enseñanza que acabamos de exponer, aquello que Calígula se empeña en heredar a los hombres, con ello abriendo paso a porqué no se puede formular una ética. Para entender cómo opera la lógica nihilista y la función del poder/Estado.

La primera es el crimen lógico o lógica nihilista, mostrando hasta donde un hombre puede llegar por la desesperación: “Sino puedo cambiar el orden de este mundo, lo mismo me da dormir que estar despierto.”<sup>141</sup> Nos dice Cayo; él y el nihilista quieren ser más que los dioses porque poseen una verdad; en su desesperación, nuestro protagonista, encuentra al menos el alivio de los hombres, no pretende a los dioses porque no teme morir, los juicios de valor de los dioses carecen de sentido, elige a los hombres porque comparten su tragedia, en la tragedia pueden ser más, al menos, que la idea del Dios cristiano<sup>142</sup>. “Tú también crees que estoy loco, ¿no? Y, sin embargo, ¿qué es un dios para que yo desee igualarme a él? Lo que ansío hoy con todas mis fuerzas está más allá de los dioses. Voy a hacerme cargo de un reino en el que imperará lo imposible.”<sup>143</sup>.

Calígula reafirma el grito nihilista: “Quiero mezclar cielo y tierra, confundir fealdad y belleza, hacer brotar la risa del sufrimiento.”<sup>144</sup>, es decir, destruir de una vez por todas el reino de los dioses, Cesonia le insiste, como disyuntiva en su silogismo, que “Existe lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo, lo justo y lo injusto. Te juro que nada de eso cambiará.”<sup>145</sup>, pero Calígula sabe que justamente en la existencia de estos valores esta su renuncia, su sufrimiento y su agonía, “pues yo deseo cambiarlo. Quiero concederle a este siglo la igualdad. Y cuando todo esté nivelado, cuando lo imposible reine por fin este mundo, cuando tenga la luna en mis manos, entonces tal vez yo mismo me transforme, y el mundo conmigo; entonces

---

<sup>141</sup> Ibid., pp. 36-37.

<sup>142</sup> Vid. No podemos olvidar que para Camus la imagen divina es la del Dios cristiano y no la de los dioses griegos pues los últimos tienen características más humanas.

<sup>143</sup> Ibid., p. 37.

<sup>144</sup> Ibid., p. 37.

<sup>145</sup> Ibid., p. 38.

por fin los hombres no morirán y serán felices.”<sup>146</sup>. La cuestión reside en la inversión de los valores, la transformación de la universalidad de los dioses a la particular muerte de los hombres y de su sufrimiento. Hasta ahora la rebeldía del protagonista tiene ambos caracteres de lo pasivo y lo activo pero invertidos; el aspecto positivo es la liberación del hombre y la búsqueda de inversión de los valores, lo que justamente da pie a lo negativo, donde cae el sentido puro de su rebeldía, pues su lógica está enfocada a la muerte y no a la vida.

El deseo de lo imposible pretende ser una lógica que no pueda ser rebasada pues es consecuencia del drama humano (el tener que morir), entonces, el anhelo siempre va más allá, el nihilista termina cayendo en la creencia de hacer posible lo imposible(a través del crimen). Ya ni el amor pueden ser puede salvar al hombre, la instauración de la nueva lógica del crimen se posiciona sobre todo y poco a poco tomando la conciencia en la instauración del poder de la lógica:

La razón la tiene el otro: ¡el Tesoro público! Acabas de oírlo, ¿no? Es la base de todo. ¡ah! ¡Ahora sí que voy a vivir! Vivir, Cesonia, vivir, es lo contrario de morir. Te lo digo yo, y voy a invitarte a una fiesta inconmensurable, a un proceso general, a un espectáculo hermosísimo. Necesito gente, espectadores, víctimas y culpables. Que entren los culpables. Todo el mundo lo es. Quiero que hagan entrar a los condenados a muerte.<sup>147</sup>

Es verdad que con ese todo se reafirma al hombre, pero siempre y cuando se esté condenado, y todos lo estamos mientras poseamos el contrario de la muerte, obviamente, la vida. Aquí Calígula pretende ser el apologista de un nuevo contrato social a la manera de Rousseau, pero con las técnicas y las reglas de Saint Just. Y es que la lógica del nihilismo aún puede ir más lejos:

Entonces hay dos tipos de felicidad y yo he elegido la de los asesinos. Porque soy feliz. Hubo una época en que creía haber alcanzado el límite del dolor. ¡Pues no! Todavía se puede llegar más lejos. En los confines de esa zona impera una felicidad estéril y magnífica. ... Me río, Cesonia, cuando pienso que, durante años, Roma entera evitó pronunciar el nombre de Drusila. Porque durante años Roma se equivocó. No me basta el amor, eso lo comprendí entonces, y sigo comprendiéndolo ahora cada vez que te miro. Amar a una persona es aceptar envejecer con ella. Yo

---

<sup>146</sup> Ibid., pp. 38-39.

<sup>147</sup> Ibid., p. 38.

no soy capaz de semejante amor. Drusila vieja era mucho peor que Drusila muerta. La gente cree que un hombre sufre porque su ser amado muere de súbito. Pero su auténtico sufrimiento es menos fútil: sufre porque se da cuenta de que tampoco la pena dura. Hasta el dolor carece de sentido. Ya ves, yo no tenía disculpa, ni la sombra de un amor, ni la amargura de la melancolía. No tengo justificación alguna. Pero ahora soy todavía más libre de recuerdo y la ilusión. ¡Sé que nada dura! ¡Saber eso! Sólo dos o tres en la historia hemos vivido de verdad esa experiencia, hemos llevado a cabo esa dicha demente. Cesonia, has sido testigo hasta el fin de una curiosa tragedia. (...)sin ella, habría sido un hambre satisfecho. Gracias a ella, he conquistado la divina clarividencia del solitario. Vivo, mato, ejerzo el poder delirante del destructor; comparado con ese poder, el creador parece pantomima. Eso es ser feliz. Eso es la felicidad. Esa insoportable liberación, ese universal desprecio, la sangre, el odio a mi alrededor, ese aislamiento sin par del hombre que abarca toda su vida con la mirada, la alegría desmesurada del asesino impune, esa implacable lógica que tritura vidas humanas. Que te tritura, Cesonia, para alcanzar por fin la soledad eterna que anhelo<sup>148</sup>

La indiferencia es un mal de ánimo igual al del asesino, de ello se nutre lo sutil y pasajero del sufrimiento. La muerte de Dios deja sin límites a lo humano en dicha experiencia el crimen es lo único que da igualdad a los hombres, es un principio de justicia, libera a los hombres de las ilusiones que en pasado le atormentaban. El dolor y la muerte es para Calígula lo único que devuelve dignidad al hombre, o al menos, el morir. La lógica consiste en la liberación al hombre de las futilidades de este mundo y las del reino de los cielos. La culpabilidad es la vida misma:

¡Calígula! Tú también eres culpable. Así que, en el fondo, un poco más, un poco menos. Pero ¿quién se atrevería a condenarme en este mundo sin juez, en el que nadie es inocente? Ya ves, Helicón no ha venido, la luna no será mía. Pero ¡qué amargo es estar en posesión de la verdad y tener que llegar a la consumación! Porque me da miedo la consumación. ¡Ojalá estuviera yo en su lugar! Tengo miedo. ¡Qué asco, después de haber despreciado a los demás, sentir en el alma la misma cobardía! Pero tanto da. El miedo tampoco dura. Me sumergiré en ese gran vacío en el que el corazón halla la paz.<sup>149</sup>

La vida no dura, es un sueño, y la muerte es la liberación y paz. Esa es la enseñanza de Cayo, incluso las desgracias no duran y llega la muerte para liberar. La muerte de Dios supone la muerte del hombre, "Nada hay, ni en este mundo ni en otro, hecho a mi medida. Y eso que sé, y tú también lo sabes, que bastaría con que lo imposible

---

<sup>148</sup> Ibid., pp. 148-149.

<sup>149</sup> Ibid., p. 150.

existiera. ¡Lo imposible! En los límites del mundo lo he buscado, en los confines de mí mismo. He tendido las manos, tiendo las manos y te encuentro a ti, siempre a ti, siempre frente a mí, y me inspiras un inmenso odio”<sup>150</sup>. Al final el mal de ánimo se queda en la boca de todos, el deseo de lo imposible es la reivindicación de la indiferencia del mundo. Ni dios ni el mundo oyen al hombre, por eso su destino es morir sólo, como se mencionó en el capítulo uno, en el hombre hay un deseo de unidad, ahora la cuestión es como este deseo se sigue trastornando por el nihilismo pese al aspecto positivo que es la libertad del hombre.

Como tercer punto, justamente partiendo de la libertad, vemos la influencia del poder en la lógica del sinsentido, ya que la cuestión del poder tiene su propia historia dentro de la lógica del crimen en *Calígula*. En la escena dos, El viejo patricio dice que los jóvenes son solidarios, que no habría que preocuparse por Cayo pues era un problema de su edad, Helicón le responde, “Solidarios o no, envejecerá igualmente.”<sup>151</sup> La preocupación de estos hombres es la función de Cayo y su figura política: “Un emperador artista es un disparate. Ya sé que hemos tenido uno o dos. Ovejas negras las hay en todas partes. Pero aquéllos tuvieron el buen gusto de limitarse a ser funcionarios.”<sup>152</sup>. La importancia estriba en que se reconozca la importancia del dinero como móvil de funcionamiento de la sociedad.

Ya Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, había anunciado el nacimiento del Estado como nuevo ídolo<sup>153</sup>. Lo que observa Camus de peculiar no es las implicaciones de este nuevo Dios y a lo que alcanzara en su nombre el liberalismo y neoliberalismo,<sup>154</sup> desde mitad del siglo pasado a nuestros días<sup>155</sup>, pero lo que si observa son algunas de las características que el nihilismo posiciona como un problema de poder.

---

<sup>150</sup> Ibid., pp. 150-151.

<sup>151</sup> Ibid. p. 17.

<sup>152</sup> Ibid., p. 16.

<sup>153</sup> F. Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, pp. 51-54.

<sup>154</sup> Vid. A este propósito se puede ver *Ensayos de herejía* de Luis Andrés Bredlow o *Manifiesto contra el despilfarro* de La comuna antinacionalista Zamorana.

<sup>155</sup> Vid. No se puede dejar de mencionar la Revolución industrial inglesa, como primer móvil del capitalismo, pero es importante guardar distancia por motivaciones prácticas a la investigación.

Yendo a ello,

Una vez admitido que el Tesoro tiene importancia, la vida humana deja de tenerla. La cosa es clara y meridiana. Cuantos opinan como tú debes admitir este razonamiento y hacerse a la idea de que, puesto que ellos el dinero lo es todo, su vida no vale nada. Por lo que a mí respecta, he decidido ser lógico y, como tengo poder, veréis lo que va a costaros esa lógica. Acabaré con contradictores y contradicciones.<sup>156</sup>

Es decir, el Estado moderno capitalista como nuevo Dios tiene un origen risorio en la muerte del Dios cristiano. Se forma una lógica bivalente, es decir, donde el universal rige el funcionamiento de los particulares. Con ello, siendo el dinero móvil social del mundo (lo universal) presupone el servicio del particular (el individuo) a su nombre, el funcionamiento de esa lógica invierte los valores vitales por económicos. Esta lógica tiene el poder y ella “brinda una oportunidad imposible. A partir de hoy y en lo sucesivo, mi libertad dejará de tener límites.”<sup>157</sup>. Nada más curioso que ver como el nihilismo transforma incluso los valores que parecían pasivos, de esta forma, el límite metafísico ontológico de Dios es sustituido por el límite comercial económico, que dentro de la premisa neoliberal brinda la oportunidad de lo imposible. El dinero en abstracto se vuelve entonces material.

Cambiando de línea, la adecuación del nihilismo en el poder aún tiene mucho que mostrar, Cayo instaurará un régimen lógicamente adecuado para fortalecer las finanzas del Estado, les quita sus posesiones a los burgueses y se las regala al pueblo. En el aspecto moral la lógica nihilista se afirma también: <<Mátalo lentamente para que sienta como muere>><sup>158</sup>, y “<<Lo que más me admira es mi insensibilidad>> reconozcamos al menos que ese hombre ejerce una indudable influencia. Obliga a pensar. Obliga a todo el mundo a pensar. La inseguridad hace pensar. Y por eso le odia tanta gente.”<sup>159</sup>. Esto es clave para entender la función del poder, una vez persuadidos de su fuerza, es decir de su lógica, el hombre vuelve a ser o indiferente o se atreve a pensar. En este sentido el nihilismo se vuelve virtud:

---

<sup>156</sup> Op. cit., *Calígula*, p. 31.

<sup>157</sup> Ibid., pp. 32-33.

<sup>158</sup> Ibid., p. 132.

<sup>159</sup> Ibid., pp. 121-122.

Yo nací esclavo. Así que la musiquilla de la virtud, hombre honrado, la bailé primero al son del látigo. Cayo no me soltó discursos. Me emancipó y me llevó a su palacio. Eso me ha permitido contemplaros a vosotros, los virtuosos. Y he visto que tenéis un aspecto repulsivo y un olor triste, el olor incluso de los que no han sufrido ni se han arriesgado nunca. He visto distintos ropajes, pero corazones raídos, rostros avaros, manos huidizas. ¿Jueces vosotros? Vosotros, que alardeáis de virtud, vosotros que soñáis con la seguridad como muchachas que sueñan con el amor, que sin embargo moriréis aterrorizados sin enteraros siquiera de que os habéis pasado la vida mintiendo, ¿Vosotros os atrevéis a juzgar a quien ha sufrido lo indecible y sangra cada día por mil nuevas heridas?<sup>160</sup>

Dentro de lo que venimos exponiendo, una vez que el hombre es juez y verdugo elige la virtud de los apestados, es decir, el crimen, el suicidio y la indiferencia. El punto clave para entender la función del nihilismo en la lógica del poder/ Estado es el supuesto juicio acometido contra Mereya. Calígula se da cuenta de que él está bebiendo algo y supone que es un contraveneno lo que indica que piensa que quieren asesinarle: “Eso constituye dos crímenes, lo cual te pone en una disyuntiva de la que no escaparás: o yo no quería matarte y sospechas injustamente de mí, que soy tu emperador; o sí quería matarte, y tú, insecto, te opones a mis proyectos.”<sup>161</sup>. La lógica utilizada por Cayo es brillante pues genera un tapujo lógico: “Y, el tercer crimen, me tomas por un imbécil. Escúchame bien. De esos tres crímenes, sólo uno te honra, el segundo, porque el hecho de que me atribuyas una decisión y te enfrentes a ella implica rebeldía en ti. Eres un conductor de hombres, un revolucionario.”<sup>162</sup>; al final no bebía un contra veneno y se trataba de un remedio contra el asma “no importa viene a ser lo mismo. Tarde o temprano”<sup>163</sup>, dice Cayo, reafirmando la lógica del nihilismo.

Hasta el momento la argumentación que hemos ofrecido sobre la rebeldía es suficiente para entender que los hombres que se rebelan a este estado lo hacen con móviles dispares pero seguidos por la misma lógica del dinero. “Patricius, ha confiscado tus bienes: Escipión, ha matado a tu padre; Octavio, ha raptado a tu mujer y ahora la obliga a trabajar en un lupanar; Lépidio, ha matado a tu hijo. Entre

---

<sup>160</sup> Ibid., p. 126.

<sup>161</sup> Ibid., p. 72.

<sup>162</sup> Ibid., p. 70.

<sup>163</sup> Ibid., p. 72.

el riesgo que pueda correr y esta insoportable vida donde impera el miedo y la impotencia, no me lo pensaré dos veces.”<sup>164</sup>.

Sí les resulta imposible vivir con el crimen y el asesinato es por que interviene con las cuestiones del Estado, para ellos la rebeldía es reguladora, a Quereas le resulta imposible vivir sin el sentido de vida, “ver desaparecer nuestra razón de existir, no se puede vivir sin una razón.”<sup>165</sup>. La cuestión es los intereses de estos hombres, mantener el Estado regulador para tenerse a salvo, sin miedo. La venganza es una razón y el móvil para rebelarse a la instrucción de Calígula:

Calígula transforma su filosofía en cadáveres y, para nuestra desdicha, es una filosofía que no admite peros. Cuando razonar es imposible, no hay más remedio que atacar. (...) La tiranía puede combatirse, pero contra la maldad hay que valerse de la astucia. Lo que hay que hacer es seguirle el juego, esperar a que esa lógica se convierta en demencia. Ahora bien, una vez más, y os hablo con toda honestidad, debéis comprender que sólo estaré con vosotros un tiempo. Después no secundaré ninguno de vuestros intereses; mí único deseo es recobrar la paz en un mundo que vuelva a ser coherente. No me mueve la ambición, sino un temor comprensible, el temor que me inspira ese lirismo inhumano ante el cual mi vida no significa nada.<sup>166</sup>

Quereas y los patricios no pretenden rebelarse al régimen instaurado por Calígula sino a la vaguedad de vivir sin un sentido y de que el único sentido al que puedan alcanzar justifique su muerte. Ellos se levantan contra el: “no hace falta haber hecho algo para morir”.<sup>167</sup>, para volver a el estado donde puedan tener por lo menos certezas de que el poder no les aplaste.

Calígula pretende afirmar su poder instaurando la plaga “He dicho que mañana habrá hambruna. Todo el mundo conoce la hambruna, es una plaga. Mañana habrá plaga...y detendré la plaga cuando se me antoje. (Explicándoselo a los demás.) al fin y al cabo, no tengo tantas maneras de demostrar que soy libre. Siempre se es libre a expensas de otro.”<sup>168</sup>, instaurando leyes más allá del hombre, es decir, leyes metafísicas, pero también lo hace con las leyes de la sociedad, es

---

<sup>164</sup> Ibid. p. 44.

<sup>165</sup> Ibid., p. 48.

<sup>166</sup> Ibid., pp. 48-49.

<sup>167</sup> Ibid., p. 55.

<sup>168</sup> Ibid., p. 64.

decir, con la jurisprudencia, instaurando la lógica del poder con un tratado. “<<La ejecución alivia y libera. Es universal, fortalecedora y justa tanto en sus aplicaciones como en sus intenciones. Se muere porque se es culpable, se es culpable porque se es súbdito de Calígula. Luego todo el mundo es culpable. De lo que se infiere que todo el mundo acabara muriendo. Es cuestión de tiempo y paciencia.>>”<sup>169</sup>

Como dijimos con anterioridad, Calígula elije a los hombres: “Por lo menos la vida humana me inspira más respeto que un ideal de conquista. Pero también es cierto que no la respeto más que a mi propia vida. Y si me resulta fácil matar, es porque no me resulta difícil morir. No, cuanto más lo pienso, más convencido estoy de que no soy un tirano.”<sup>170</sup>. En esta elección pretende la reafirmación de que compartimos un destino trágico, que con el nihilismo se destruyen todos los valores pero a su vez reafirma la indiferencia respecto a la vida humana radica en la indiferencia de la suya. Va más lejos aún para implementar su lógica del poder, “Si supieras contar, sabrías que la menor guerra en la que se embarcara un tirano razonable os costaría mil veces más cara que los caprichos de mi fantasía.”<sup>171</sup>

Esta lógica es razonable en el sentido estadístico de la vida humana, sin embargo, la cuestión que es que Calígula pretende dar al poder nihilista el sentido sobre aquello que no lo posee. “me he erigido el rostro estúpido e incomprensible de los dioses. ¡eso es el arte dramático! El error en que caen todos esos hombres es que no acaban de creer en el teatro. Si no, sabrían que cualquier hombre puede permitirse representar las tragedias celestes y convertirse en dios. Basta con endurecerse el corazón.”<sup>172</sup>. La lógica de Cayo es darle sentido aquello que no lo posee, “el único dios que he adorado en este mundo: un dios miserable y cobarde como el corazón humano.”<sup>173</sup>, es razonable pensar que con esta lógica se llegue el momento de que legiones de dioses humanos erijan este razonamiento y lo lleven al más alto grado de muerte, nada más cercano a nuestra época. “El poder hasta el

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 65.

<sup>170</sup> Ibid., p. 95.

<sup>171</sup>

<sup>172</sup> Ibid., p. 96.

<sup>173</sup> Ibid., p. 97.

final, el abandono hasta el final.”<sup>174</sup> La lógica del crimen y del asesinato encuentran reposo en el nihilismo de Calígula, su muerte sólo es un símbolo que le incluye en la historia:

Tengo ganas de vivir y de ser feliz. Creo que ninguno de estas dos cosas es posible si se lleva el absurdo hasta sus últimas consecuencias. Soy como todo el mundo. Para sentirme liberado de ello, a veces deseo la muerte de quien amo, codicio mujeres que me están vedadas por leyes de la familia o la amistad. Para ser lógico, debería matar o poseer. Pero considero me que esas ideas vagas carecen de importancia. Si todo el mundo las llevara a cabo, no podríamos vivir ni ser dichosos. Una vez más, eso es lo que me importa.<sup>175</sup>

En términos generales podemos decir que el lado negativo que pretende mostrar Camus con *Calígula* es el desarrollo de la rebeldía metafísica en combinación con el terror histórico. Todo aquello que expusimos en los términos de nuestro autor en el capítulo uno va tomando forma a lo largo de su creación literaria. Esta obra narra el momento en que un hombre se encuentra con el absurdo, el paso a la rebeldía, pero como ya había anunciado Camus, que mal encaminada conduce a una estructura silogística que justifica el crimen y el asesinato.

### **2.3. Del exilio al crimen en *El Malentendido*.**

Calígula lleva consigo la carga absurda del nihilismo busca llevar al máximo la lógica de este, el poder de la libertad sin límites y sacar de su exilio el lugar donde la conciencia de la muerte viva en el conocimiento desgarrador de la vida. Martha y su madre, en *El malentendido*, se conformarán con menos. En esta obra el exilio individual también es el móvil del crimen, y el nihilismo su origen; pero ellas se conformarán con el asesinato personal y premeditado.

La obra, a diferencia de las dos primeras que escribió Camus (*El extranjero* y *Calígula*), es la primera que no se centra en un solo personaje. Se podría hablar

---

<sup>174</sup> Ibid., p. 105.

<sup>175</sup> Ibid., pp. 108-109.

de cuatro personajes principales, las víctimas Jan y María y las victimarias Martha y su madre, además del criado del cual su papel es no hacer nada. Con lo anterior, el propósito de esta descripción argumental es mostrar la vertiente del exilio experimentada en los cuatro personajes, con sus implicaciones y matices personales.

Como observa Inmaculada Curcurella en su texto *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus, le Malentendu* se inspira seguramente en un suceso real del que Camus supo por medio de algún periódico<sup>176</sup>, también en *El extranjero* se lee:

(...) un hecho policial cuyo comienzo faltaba, pero había debido ocurrir en Checoslovaquia. Un hombre había partido de un pueblo checo para hacer fortuna. Al cabo de veinticinco años había regresado rico, con su mujer y un hijo. La madre y la hermana dirigían un motel en el pueblo natal. Para sorprenderlas, había dejado a la mujer y al hijo en otro establecimiento y había ido a la casa de la madre, que no lo había reconocido cuando entro, por broma, se le ocurrió tomar una habitación. Había mostrado el dinero. Durante la noche, la madre y la hermana lo había asesinado a martillazos para robarle y habían arrojado el cuerpo al río.<sup>177</sup>

Solo que en la obra teatral compuesta por Camus tres años más tarde que *El extranjero*, de donde se extrae esta historia, el asesinato no es por medio de martillazos y el hombre no tiene un hijo, quizá por apropiarse un sentido menos violento a la muerte y evitar la nostalgia por un huérfano. También Curcurella da cuenta de esta obra que:

Existen dos manuscritos de la obra teatral *Le Malentendu*, de 1941 y 1943 respectivamente, y fue representada por primera vez en Junio de 1944. En la "Presentación" del manuscrito de 1943 el autor dice de ella: "*Le Malentendu es sin duda una obra sombría. Fue escrita en 1943, en medio de un país cercado y ocupado, lejos de todo lo que amaba. Posee los colores del exilio. Pero no creo que sea una obra desesperante.*"<sup>178</sup>

Todo esto en referencia a la percepción que había tenido *Calígula* y *El extranjero* como obras pesimistas, recordemos que Camus busca con sus personajes la escenificación de los sentimientos humanos, recrear con sus textos la realidad, en

---

<sup>176</sup> Inmaculada Curcurella, *La superación de nihilismo en la obra de Albert Camus*, pp. 225-226.

<sup>177</sup> Albert Camus, *El extranjero*, pp. 106-107.

<sup>178</sup> Op. Cit., *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus*. P.225.

el sentido aristotélico, capaces de general los dos sentimientos estimables de una buena tragedia, es decir, terror y compasión, en ese sentido, observa Cuercuella que Camus, “considera a la tragedia como el género estético que mejor representa la tensión existencial humana. Lo trágico es la forma estética del absurdo. Remite a los límites lógico y dialógico del existir humano.”<sup>179</sup>, es decir, la tensión entre la literatura de Camus y la dimensión humana coexiste a priori por la estructura absurda realista que las engendra.

Por eso buscamos la apropiación del sentido más “*real*” de interpretación de sus obras. En primera instancia, la figura más importante de *El malentendido* es Martha, con su protagonismo efímero, su contraparte es Jan, su hermano, de tal manera, La madre y María vendrían a ser lo complementario a ambas posturas.

Ya en el texto, Martha, una mujer joven de veintitantos años, vive con su madre y ambas de encargan de un motel de paso en una ciudad del este de Europa. Viven con la idea de que les espera un mejor futuro fuera de las llanuras de lugar donde residen, buscan un lugar con mar, donde la arena de la playa les queme los pies. Para lograrlo están dispuestas a asesinar:

¡Ah, madre! Cuando hayamos reunido mucho dinero y podamos dejar estas tierras sin horizonte, cuando abandonemos tras de nosotros esta posada y esta ciudad lluviosa y olvidemos este sombrío país, el día que al fin ante el amor con que tanto he soñado, ese día me verá sonreír. Pero hace falta mucho dinero para vivir libres ante el mar. Por eso no hay que tener miedo de las palabras. Por eso hay que ocuparse del que va a venir. Pues si es lo bastante rico, mi libertad quizá comience con él.<sup>180</sup>

La historia comienza con la llegada de un joven extranjero que se va a hospedar en el motel, el desenlace la muerte de aquel, como conclusión el enfrentamiento entre los motivos de la joven y su madre y la verdadera identidad del hombre. El móvil del acto, como los que nos cuentan han llevado a cabo, es asesinarlo para quedarse con su dinero. “No me gustan las alusiones. El crimen es el crimen, hay que saber lo que se quiere. Y me parece que usted lo sabía, hace un rato, ya que pensaba en ello mientras contestaba al viajero.”<sup>181</sup>; saben que el crimen

---

<sup>179</sup> Ibid., p. 339.

<sup>180</sup> Albert Camus, *El malentendido*, p. 16.

<sup>181</sup> Ibid., p. 17.

es para ellas la salvación y comienzan a relatar la estructura lógica de sus actos, diciendo que en todo caso los hombres a los que ellas matan sufren menos, ya que la vida puede ser más cruel, en otras palabras, a través de su propio exilio, de no hallarse en la patria deseada, dan pauta a una verborrea de argumentos que van de la experiencia de su exilio “Sí, porque estoy harta de llevar siempre mi alma y tengo prisa por encontrar ese país donde el sol mata las cuestiones. Mi morada está aquí.”<sup>182</sup>, como dijimos en líneas anteriores que el sufrimiento de sus víctimas era menor al peso de la existencia, hasta llegar a la ejecución de sus clientes.

De esta forma, también Martha le negará a aquel hombre, que trata de intimar en la conciencia de las mujeres, la mínima convivencia más allá de la relación peregrina de prestador de servicio y cliente, le dice: “Ya que antes de hoy no había nada en común entre nosotros, se necesitarían razones muy importantes para que, de golpe, nos encontrásemos íntimos. y usted me permitirá que aún no divise nada que pueda parecerse a una de esas razones.”<sup>183</sup>. La razón de su razonamiento es que los verdugos no pueden intimar con los condenados, aunque por supuesto no le dirá eso, en vez de eso prosigue en su razonamiento:

No; no es por el dinero, sino por olvidar este país y por una casa frente al mar. Si usted está cansada de su vida, yo estoy harta, hasta morir, de este horizonte cerrado, y siento que no podría vivir en él ni un mes más. Las dos estamos fatigadas de esta posada y usted, que es vieja, quiere únicamente cerrar los ojos y olvidar. Pero yo, que aún siento en el corazón algo de deseos de los veinte años, quiero tratar de arrancármelos para siempre, incluso si para ello hay que penetrar más en la vida de que queremos desertar. Y usted debe ayudarme, usted que me trajo al mundo en un país de nubes y no en tierra con sol.<sup>184</sup>

Para ella la experiencia del absurdo es su carne siendo devorada por el sentimiento de extravió. Rechaza incluso quien le puede tender la mano porque no encuentra razones que justifiquen que ella está mal por querer darle a su vida un nuevo horizonte. Los valores que pretendía suprimir Calígula son llevados por Martha a las consecuencias básicas del razonamiento nihilista. No se trata de la experiencia del exilio sino las consecuencias de este estado. En otras palabras, ella recobra el

---

<sup>182</sup> Ibid., p. 20.

<sup>183</sup> Ibid., p. 40.

<sup>184</sup> Ibid., p. 49.

sentido de su experiencia para justificar la muerte de los otros en pos de su propia liberación. La premisa es el abandono de los valores establecidos, no habiendo límites, la conclusión es actuar según la conveniencia propia. Su madre le pide esperar para llevar a cabo el asesinato, pero Martha responde: “¿esperaremos a mañana? Sabe muy bien que nunca ha procedido así, que no se puede dejar pasar el tiempo de ver mundo y que hay que obrar mientras le tenemos a mano”<sup>185</sup>, para ella no hay mañana. Aquella mujer, que solo sonreía en la soledad, afirma al ser cuestionada por el asesinato del aquel hombre cuando es enfrentada por la mujer del occiso:

No quiero oír hablar más de él, porque lo detesto. Ya no es nada para usted. Ha entrado en la casa amarga donde se ha desterrado para siempre. ¡Imbécil! Ha tenido lo que quería, ha encontrado a la que buscaba. Estamos todos dentro del orden. Tiene que comprender que ni para él ni para nosotras, ni en vida ni en la muerte, no hay patria ni paz. No puede llamar patria a una tierra espesa, privada de luz, donde uno está alimentando animales ciegos.<sup>186</sup>

La lógica del crimen es instaurada, la muerte solo da sentido a ese orden, no puede haber arrepentimiento porque ella ha actuado conforme a su razonamiento. Sin duda, el tono afirmativo de Martha es un reflejo de la estructura nihilista expuesta en capítulo uno, referente a Sade y los dandis. Este personaje anuncia el silencio de Dios respecto a los asuntos de los hombres, dicho con otras palabras, esta mujer actúa conforme a la realidad que le hiere, el exilio, nacido de un mundo trazado por la idea de Dios, una vez reconocida su inferencia respecto a los asuntos humanos la única patria posible es el crimen. Por eso insiste Camus en su *Hombre rebelde* sobre el peligro del nihilismo pues éste conduce por caminos de odio, si se tiene como premisa el silencio de Dios, el sufrimiento y el odio, y la conclusión al razonamiento es la indiferencia respecto a lo humano. Ya no se trata de que el fin justifique los medios, sino que, justamente, al no haber un fin los medios dejan de tener sentido.<sup>187</sup>

La inferencia es la característica con la que Martha se queda, dando esbozos de odio, manteniendo la firmeza que este es el rasgo inherente a la vida, sin Dios, pronto este razonamiento alcanza su máxima expresión, el exilio, privada del reino de los cielos y el terrenal, dando lo mismo la muerte que la vida;

---

<sup>185</sup> Ibid., p. 50.

<sup>186</sup> Ibid., p. 97.

<sup>187</sup> Vid. Capítulo 1, Apartado *La rebeldía metafísica*,

Esta locura ha recibido su salario. Pronto recibirá usted el suyo. Hemos sido robadas, ya se lo digo. ¿para qué esta gran llamada del ser, este aviso de las almas? ¿Por qué gritar hacia el mar o hacia el amor? Es irrisorio. Su marido conoce ahora la respuesta, esa casa espantosa, donde estaremos al fin apretados unos contra otros. Usted la conocerá también, y, si entonces le es posible, se acordará con gozo de este día, donde, sin embargo, creyó haber entrado en el más desgarrador de los destierros, comprenda de una vez que su dolor no igualará jamás a la justicia que se hace al hombre. Y, para acabar, un consejo. Pues ya que he matado a su marido, le debo un consejo. Ruegue a su Dios que la vuelva semejante a la piedra, esta dicha que Él toma para sí es la única que existe. Haga como él: vuélvase sorda a todos los gritos, hágase piedra mientras haya tiempo. Pero si se siente demasiado cobarde para entrar en esta ciega paz, venga entonces a reunirse con nosotros en nuestra casa común. ¡Adiós, hermana! Vea qué fácil es todo. Elija entre la estúpida felicidad de los guijarros y la cama viscosa donde la aguardamos.<sup>188</sup>

Quizá el plano real de la existencia se conforme con un razonamiento menor a de Martha para llevar a cabo un asesinato. Se escuchaba que, en algunas partes del Estado de Michoacán, Mexico, jóvenes privados del sol de Dios recibían un pago menor a dos mil pesos por asesinar adversarios de los carteles que los contrataban, en primera se aprovechaban de la edad, pues hacía que los condenados no sospecharan de ellos, y, por otra parte, la supuesta necesidad de supervivencia y la facilidad con la que creen acceder al dinero. Los mismos sucesos, pero no sólo enfocados al asesinato sino a la vida en general de un traficante, transcurren en Tijuana diariamente<sup>189</sup>. Deducimos de la actitud de Martha las características de los nihilistas contemporáneos, a saber, unos rasgos comunes, de los nacidos en el exilio, con medios y fines tergiversados por la lógica criminal.

Continuando con *La madre*, aunque cercana al sentimiento de la hija, es decir, la oscilación entre la indiferencia y el crimen, ella experimenta el exilio y la ausencia de Dios de manera distinta; ella no busca el mismo reposo en tierras con mar como su hija, afirma aspirar a encontrar paz, “sólo a la paz, un poco de abandono. Es tonto decirlo, Marta, pero hay noches en que sentiría cerca de la religión. Al final de la vida bien puede una abandonarse.”<sup>190</sup>, es decir, la carencia de ser, que es la connotación negativa del absurdo, nos dice Camus, se puede

---

<sup>188</sup> Ibid., pp. 97-98.

<sup>189</sup> Vid. *Los niños del narco* de Heriberto Yépez.

<sup>190</sup> Ibid., pp. 14-15.

representar a través de sustratos lógicos que pretender dar a la vida un consuelo fútil a la existencia, en otras palabras, la experiencia del absurdo tiene una connotación negativa cuando se implanta en el ser cualificaciones ontológicas de abandono, religiosos o en forma general extrahumanos.

Una mujer exiliada puede experimentar un hastío por la vida a tal grado de tener un cansancio ontológico, que se ve reflejado incluso en sus actos, en el primer acto dice, respecto a ese sentir: “en efecto. Y me gustaría, por lo menos, que ése fuere el último. Matar es terriblemente fatigoso. Y, aunque me importe poco morir ante el mar o el mismo centro de nuestros llanos, querría que, en seguida, nos fuésemos las dos.”<sup>191</sup>. La madre siente la fatalidad como un asunto de principios, como dijimos los medios y los fines dejan de tener importancia, empero puede ser suficiente para fundamentar un razonamiento nihilista:

A veces, efectivamente, me alegra la idea de que los nuestros no han sufrido nunca. Casi no es un crimen; es más bien una intervención, un golpe de pulgar sobre vidas desconocidas. Y es cierto que aparentemente la vida es más cruel que nosotras. Quizá por eso me cuesta sentirme culpable. Apenas si puedo sentirme culpable.<sup>192</sup>

Se afirma que el nihilismo es externamiento de los individuos, literalmente como salir de una prisión o un confinamiento. Como rasgo positivo hemos insistido da libertad, pero en contra parte desborda lo humano y justifica el crimen, suicidio y asesinato, que vienen a ser lo mismo en Martha y la madre. Sabe que el asesinato le permitirá ayudar a su hija a que encuentre el lugar de reposo de su extravió “Pero no tendré la impresión de marchar hacia mi hogar. A cierta edad no hay casa donde sea posible el reposo, y es ya mucho si una ha podido hacerse esta irrisoria mansión de ladrillos, amueblada de recuerdos, donde puede a veces lograrse dormir. Pero, naturalmente, sería mucho que encontrase a la vez sueño y olvido.”<sup>193</sup>, ha encontrado el lugar idóneo para perpetuar su hastío por la vida, entre la libertad que le ha dado el nihilismo elije por encima de la dignidad humana al asesinato premeditado, ha entendido que el hombre para ser asesinado tiene que ser una

---

<sup>191</sup> Ibid., p. 18.

<sup>192</sup> Ibid., p. 19.

<sup>193</sup> Ibid., p. 20.

idea, una vez que se habla de una vida en abstracto se le puede matar, durante todo el primer acto se da este proceso de atracción de la vida, por un lado justificando sus razones para matar y por otro el razonamiento mismo del acto.

Incluso cuando el hijo le increpa por su pasado, y lo que recuerda de él, dice: “Hace años y años de eso. Tantos que ya no sé cuál fue el primero y he olvidado lo que yo era entonces. Era es mi hija. Me ha seguido a lo largo de todo este tiempo y, sin duda, por eso sé que es mi hija. Sin eso quizá la hubiera olvidado también. Las viejas se olvidan incluso de amar a sus hijos. El corazón se gasta, señor.”<sup>194</sup>, siente que los hábitos son la memoria del mundo y no puede reconocer más allá de lo que la experiencia de los últimos años le ha llevado. Guarda en su corazón el momento más inestable de los apestados, aquel donde ya no es posible recordar más que el extravío:

Qué idea tan curiosa la de haberle hablado de mis manos. Si él las hubiese mirado, quizá hubiera captado lo que rehúsa comprender en las frases de Martha. Pero ¿por qué tendrá ese hombre tanta obstinación en morir y yo tan poca en matar otra vez? Me gustaría que se fuera para que yo pudiera acostarme y dormir otra vez esta noche. ¡Demasiado vieja! Soy demasiado vieja para volver a cerrar mis manos alrededor de sus tobillos y para sentir el balanceo de ese cuerpo a lo largo de todo camino que conduce al río. Demasiado vieja para ese último esfuerzo que le arrojará al agua y que me dejará bailando los brazos, la respiración cortada y los músculos agarrotados, sin fuerza para sacarme la cara del agua que se levantará con el peso del durmiente(...) La víctima es perfecta. Debo concederle el sueño que deseaba para mí.<sup>195</sup>

El sentimiento del exilio y el nihilismo tiene como punto de expresión los actos, como se va de la experiencia un sentimiento a la ejecución de sentencias razonadas, entre ello, Camus, pretende mostrar que no se deja de ser humano, incluso los apestados tienen una calidad de ser. Ella también da cuerpo al crimen premeditado “Antes no procedíamos ni con cólera ni compasión en nuestro trabajo; teníamos la indiferencia precisa. Hoy estoy cansada y tú estás irritada.”<sup>196</sup>, en sus acciones refleja el nihilismo puro, a diferencia del viejo asmático de *La peste*, el reconocimiento de la

---

<sup>194</sup> Ibid., p. 44.

<sup>195</sup> Ibid., pp. 47.

<sup>196</sup> Ibid., p. 49.

muerte no le hace experimentar un apego a la vida, pues ha conocido el exilio personal. Ella ha conocido a la par del nihilismo a la indiferencia. Por eso le da lo mismo matar para huir, que esperar una noche más y descansar. Al final el destino es el mismo.

Para terminar el apartado expondremos lo que llamamos el vínculo entre la realidad de los apestados, de cómo aún en estado de sitio las dimensiones humanas engendran sentimientos positivos, pero que aún no permiten la formulación de una ética.

Jan es un joven que llega del lugar anhelado por Martha y su madre, con una gran fortuna y esposa. Llega para hacerse cargo de su madre a la que había tenido que dejar de muy pequeño para ir al extranjero, donde fogueo aquella fortuna y conoció a su esposa.

Tengo la confianza en la fuerza de las cosas. Además, no tengo prisa. He venido aquí para traer mi fortuna, y, si puedo, la felicidad. Al saber la muerte de mi padre, me he dado cuenta de que tenía responsabilidades para con ellas dos y, habiéndolo entendido así, hago lo que es preciso. Pero imagino no es tan fácil como se dice volver a casa de uno y que se necesita algún tiempo para hacer de un extraño un hijo.<sup>197</sup>

Él decide no revelar su identidad con su madre o hermana para conocer antes las necesidades de cada una y así poder ayudarlas de mejor manera. Para llevar a cabo su plan se presenta en el hotel; “tengo una palabra que cumplir y esto es muy importante.”<sup>198</sup>, le dice a su esposa, que le increpa por no revelar su identidad: “Sólo que no se puede ser feliz en el destierro ni el olvido. No se puede ser siempre un extranjero. Un hombre necesita la felicidad, es cierto, pero debe encontrar también su definición. Y yo no imagino que volver a encontrar mi patria, hacer feliz a todos aquellos que amo, me ayudará a ello. No voy más allá.”<sup>199</sup>, este personaje presenta un rasgo muy importante para nuestra investigación, el compromiso como fundamento de expresión del ser. Ya Sartre había hecho de este concepto la

---

<sup>197</sup> Ibid., p. 22.

<sup>198</sup> Ibid., p. 27.

<sup>199</sup> Ibid., p. 29.

posibilidad de perpetuación del ser que, al comprometerse, da sentido a su esencia.<sup>200</sup>

Empero en *El malentendido*, la definición de exilio no es la ausencia del lugar de residencia por un mandato político o bajo pena de muerte, se nutre de ello, pero es más bien una experiencia personal o colectiva, a la que se llega por un propio sentir o por la de la circunstancia. Jan se siente exiliado porque la patria a la que él aclama es su hermana y su madre, su compromiso, sabe que de no ser así seguirá sintiendo que no vive en lugar donde a él le corresponde. “Para permanecer en un lugar hay que tener razones, amistades, afecto de algunos seres. Si no, no hay motivo para quedarse allí mejor que en otra parte. Y, como es difícil saber si uno será bien recibido, es natural que aún no sepa lo que haré.”<sup>201</sup>. En otras palabras, él no quiere decir su identidad por su extravió, de esta manera experimenta una incertidumbre por cómo actuar.

El problema de lo anterior es lo que compromete Jan con sus actos, al no querer presentarse como el hijo prefiere increpar en la conciencia de las mujeres para saber cuáles son sus necesidades, lo que no quiere su mujer es experimentar el olvido de quien ella ama, pretende hacer del corazón un lugar donde el hombre pueda habitar. Jan le responde: “No es la dicha lo que hemos venido a buscar. Eso ya lo tenemos. La felicidad no es todo y cada hombre tiene su deber. El mío es encontrar de nuevo a mi madre y a mi patria.”<sup>202</sup>, lo que no reconoce es que el sentimiento que él experimenta por el encuentro con su madre es el mismo que su mujer experimenta por separarse de él.

“Es la primera noche que pasamos separados. He querido siempre todo lo que hay en ti, incluso lo que no comprendía, y en el fondo me doy cuenta de que no te quería diferente. No soy una esposa amiga de contrariar. Pero tengo miedo de

---

<sup>200</sup> Vid. En *Muertos sin sepultura* el compromiso de los personajes les da calidad ontológica, en el sentido de la apropiación de su esencia a través de la elección. Decidiendo delatar a su jefe o no comprometen su esencia.

<sup>201</sup> Ibid., p. 23.

<sup>202</sup> Ibid., p. 29.

esa cama desierta de la que me rechazas y tengo miedo de que me abandones.”<sup>203</sup> María reclama su lugar en el amor que siente por Jan, “Pero está tu amor y están tus sueños o tus deberes; es lo mismo. Tú te me escapabas a menudo. Es como si descansaras de mí en esos momentos. Pero yo, yo no pudo descansar de ti y esta noche, esta noche no podré soportarla”<sup>204</sup>. Con esto, queremos mostrar como las dimensiones humanas toman su lugar en el estado de sitio, las emociones son un rasgo de fundamentación en la obra de Albert Camus, en eso estriba el papel de María, aunque ella no experimenta a su vez un sentimiento de exilio por el rechazo de Jan y la insistencia en hacer las cosas de manera encubierta, lo que sí, es la figura siempre presente de los sentimientos humanos en contra posición al nihilismo. “La separación siempre es algo para quienes se quieren como hay que quererse.”<sup>205</sup>, le dice.

Una vez que logra persuadir a su mujer que le dejó sólo para poder llevar acabo su compromiso experimenta también la sensación de extravío, reconoce en la noche el lugar de soledad que le agobia recordando a su esposa: “Tiene razón María; esta hora es difícil. ¿Qué hará ella, qué pasará en el cuarto de su hotel, con el corazón apretado, lo ojos secos, acurrucada en el hueco de la una silla? Las noches de allí son promesas de felicidad. Aquí, al contrario... Hay que saber lo que se quiere.”<sup>206</sup> Sin embargo, guiado por la esperanza de felicidad es conducido por su madre y hermana a un rio donde morirá de la misma manera que otros hombres que tuvieron la suerte de llegar a ese motel, precisamente en este hecho constituye la futilidad de su compromiso, los medios fueron tan importantes que al conducirse por los incorrectos es llevado por el camino de la inferencia y la muerte, en ello radica una idea fundamental que desarrollaremos en el próximo capítulo, a saber, la vida humana como necesidad de formulación, sin ella, actos buenos o malos no importan. Justamente por esta última idea el rechazo de Camus a los ideales revolucionarios.

---

<sup>203</sup> Ibid., p. 27.

<sup>204</sup> Ibid., p. 27.

<sup>205</sup> Ibid., p. 28.

<sup>206</sup> Ibid., p. 53.

#### **2.4. Los justos del terror histórico.**

*Los justos* constituye como *El malentendido* una continuación de las implicaciones desarrolladas en el apartado de *Calígula*. Pero a diferencia de *El malentendido* y sus implicaciones del exilio y crimen premeditado en *Los justos* no es personal sino colectivo, empero reafirmamos que el nacimiento miserable de este estado siempre es personal o subjetivo. Con ello otra versión del poder del nihilismo, pero a la inversa, de los hombres que quieren el poder en reclamo a los que lo poseen, al final ambos desarrollados por un razonamiento descriptivo de una época en crisis.

En 1905 aconteció el asesinato del Gran Duque Sergio Aleksándrovich Románov, por un grupo revolucionario. El responsable fue Iván Kalyayev, revolucionario ruso, miembro del Partido Socialista Revolucionario. El asesinato del

Gran Duque estaba programado para el 15 de febrero de 1905, pero Kalyayev no arrojó la bomba pues en el coche iba también la Gran Duquesa y sus sobrinos. Dos días después antes de llegar a su residencia Kalyayev arrojó la bomba que asesinó al Gran Duque y a su cochero, él fue arrestado en el lugar, condenado y ejecutado dos meses más tarde. Esta historia es la base de la tercera obra teatral de Camus.

*Los justos* (1946) fue representada por primera vez en el Théâtre Héberot en París el 16 de diciembre de 1949. Obra a cinco actos, como dijimos basada en los acontecimientos y personajes reales de 1905. Recibió una crítica positiva de los expertos de su época y el vulgo. Además de abrir paso al periodo conceptual de la rebeldía, se publica dos años antes de *La peste*.

Por una parte, tenemos a Stepan que representa la versión fuerte o radical del grupo, él había permanecido tres años en prisión y tras su liberación estuvo por un tiempo exiliado, a su vuelta es incluido en el grupo liderado por Annekov, cuya misión es el asesinato del Gran Duque, para él; “la libertad es una cárcel mientras haya un solo hombre esclavizado en la tierra. Yo era libre y no dejaba de pensar en Rusia y sus esclavos.”<sup>207</sup>, afirmamos que esta declaración contiene el primer eslabón de todo movimiento revolucionario, en primera la pérdida de la subjetividad para un propósito mayor, dicho anhelo nace en oposición siempre al poder, en este caso de aquellos que utilizan el poder para esclavizar.

Por otra parte, está Kalyayev, un joven revolucionario de familia campesina que ha abandonado sus estudios para formar parte del movimiento revolucionario, mismo que representa la versión soñadora, que podríamos llamar también más humana. Su misión es arrojar la primera bomba que asesine al Gran Duque. Los personajes secundarios son Annekov, Dora, Voinov, La gran duquesa y el juez de instrucción.

Para Annekov la misión del grupo de combate del partido revolucionario ruso es la aceleración de la liberación del pueblo ruso; “la corte Imperial sabrá también que estamos decididos a ejercer el terror hasta que la tierra sea restituida al pueblo.

---

<sup>207</sup> Id., *Los justos*, p.4.

sí, Stepan, todo está preparado se acerca el momento.”<sup>208</sup>, que por ende el único medio posible es el asesinato y el terror. La idea principal del nihilismo es justamente esta, la liberación y que no importan los medio para obtener la cometida, sea a su vez la configuración del crimen lógico. Por ejemplo, Voinov forma parte de la causa por una comprensión vital de la justicia: “no bastaba denunciar la injusticia era menester dar la vida para combatirla. Ahora soy feliz.”<sup>209</sup>. Ellos forman la parte radical de la revolución. “La mayor parte de las revoluciones toman su forma y su originalidad en un crimen. Todas, o casi todas, han sido homicidas. Pero algunas, por añadidura, han practicado el regicidio y el deicidio.”<sup>210</sup>, en este sentido, sin importar el nacimiento de su reclamo todos los personajes tienen como característica el asesinato o el suicidio, a este punto nada más lejano al suicidio como acto filosófico, pues la búsqueda por el sentido ya ha sido superada de antemano, todos ellos creen ya tener uno y este justifica su accionar.

Kalyayev y Dora, también en el primer acto, por otra parte, discuten por el propósito de su vida en la revolución y las consecuencias del delito: “¿por qué? ¿porque siempre la mirada tan triste, Dora? Hay que ser alegre, Hay que ser orgullosa. ¡la belleza existe, la alegría existe! en los lugares tranquilos dónde te anhelaba mi corazón.”<sup>211</sup>, se trata de saber si la vida es una expresión por la que hay que luchar, sí la revolución es el encuentro de la verdadera unidad, entonces el propósito es recuperar justamente esa justificación, pero sin olvidar la alegría por vivir.

Cuando Annekov increpa en terror que deviene en sus actos, en el suicidio y el terror, Kalyayev reafirma su amor a la vida, y que entro la revolución porque le gusta la vida, una curiosa afirmación para el encargado de arrojar la primera bomba, que aun está en un estado primigenio de la revolución, como dijimos el anhelo de unidad feliz y dichosa.

---

<sup>208</sup> Ibid., p. 5.

<sup>209</sup> Ibid., p.8.

<sup>210</sup> Op. Cit., *El hombre rebelde*, p. 157.

<sup>211</sup> Op. Cit., *Los justos*, p. 9.

Entre tanto la narración continua entre distintas discusiones por la naturaleza de sus actos; en su momento al hacer referencia a la justicia, el primero en reprochar es Stepan diciendo no amar la vida sino a la justicia, pues ella está por encima de la vida. Seguramente Camus pensó a este personaje con la racionalidad radical de todos aquellos revolucionarios de mediados de siglo XIX. El punto común en todos ellos es precisamente los valores de la historia, llámese justicia u orden, por encima de la vida. El nihilismo de Stepan a lo largo de la obra rondará en este sentido. Para Kalyayev el amor es la respuesta “cada uno sirve a la justicia como puede. Hay que aceptar que seamos diferentes. Tenemos que querernos, sí podemos.”<sup>212</sup>, a esa diferencia de posturas es lo que llamamos la versión radical y la soñadora, empero a lo llegaremos es a la formulación nuevamente de la lógica criminal y lo abominable de la revolución.

Todos preceptos anteriores van encaminados poco a poco a su propósito. Aquel ideal de conquista del poder significa naturalmente la pérdida de la identidad en pos de la revolución misma, Dora le dice al soñador que cometerá el delito en compañía de sus amigos y en hombre del pueblo ruso, “*esa será la justificación*”, su tristeza radica en el hecho de no sentirse entendido por los demás, es consciente de la misión y de las razones para el asesinato, pero no puede evitar sentir cierta melancolía por el cariño de sus amigos y que estos no entiendan su visión revolucionaria. La humanidad de Kalyayev le recuerda la fraternidad del amor y su necesidad del amor de los hombres:

(...) creo como ellos en la causa... como ellos, quiero sacrificarme, Yo también puedo ser hábil, taciturno, disimulando, eficaz. Sólo que la vida sigue pareciéndome maravillosa. amo la belleza y la felicidad. por eso es por lo que odio el despotismo. ¿Cómo explicarles esto? ¡la revolución, claro! pero la Revolución por la vida, para dar una posibilidad a la vida. ¿comprendes? matamos para construir un mundo en el que nadie maté nunca más, aceptamos el ser criminales para que la tierra se cobra por fin de inocentes.<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> Ibid., p. 10

<sup>213</sup> Ibid., p. 13.

Simplemente, el autor de *La peste* no quiso olvidar el lado natural de su visión del hombre pese a las contrariedades de principios<sup>214</sup>, empero, donde la lógica dicta una única posibilidad de liberación, la única manera de estar a su altura sería, precisamente, morir. “está bien así, Yanek. matar y morir. Pero en mi opinión, hay una felicidad todavía mayor”, calurosamente expone Dora, agregando: “nos vemos obligados a matar, ¿sacrificamos deliberadamente una vida, una sola?”. Que la vida del que arroje la bomba se entregue dos veces es la conclusión, por una parte, la vida del que asesina y de inmediato su sacrificio vital, de literalmente morir en el momento o de ser condenado por el acto.

A un problema más se enfrentará Yanek Kalyayev, la humanidad del gran Duque, como le increpa Dora, será un hombre al fin de cuentas, con un rostro, el cual será visto al momento del atentado, esa humanidad de aquel hombre más allá de la causa. Pero Yanek ha dado un paso más a la abstracción de la muerte, “no es a él a quién voy a matar. Mató al despotismo.”<sup>215</sup>, sin embargo, llegado el momento él decide no arrojar la bomba pues el Gran Duque iba con sus sobrinos. No estaba dispuesto a matar a niños y sin embargo está dispuesto a hacerlo si recibe la orden, pero ninguno de sus amigos está dispuesto a ver morir niños, unos por intereses revolucionarios y otros por intereses o más bien desintereses, como la mala reputación que podría tener una revolución que asesine niños, otros por razones que están dentro del corazón y que no se pueden disimular. La figura del sufrimiento de los llamados inocentes es algo que Camus nunca disimulará dentro de sus discursos, desde la crítica que hace a la guerra en el periódico *Combat* hasta sus pronunciamientos sobre guerra de liberación de Argelia. Aunque el panorama es que esos hombres estén dispuestos a matar por la revolución siempre nuestro autor se muestra inflexible a este respecto, por eso a la humanidad de Kalyayev le da ese sentido: “Por eso te quiero tanto. tu corazón no ha muerto.”<sup>216</sup>, le dice Dora.

---

<sup>214</sup> Vid., Precisamente esta idea es la que nos permite dar paso a una ética, si bien la descripción de la dimensión humana apestada esta entraña en si la fórmula de convivencia y acción.

<sup>215</sup> Ibid., p. 15.

<sup>216</sup> Ibid., p. 18.

El único dispuesto a asesinar a los niños es Stepan: “No tengo bastante corazón para esas tonterías. el día que nos decidamos a olvidar a los niños, seremos los amos del mundo y la revolución triunfará.”<sup>217</sup>, su lógica es que, por no querer asesinar a dos niños, miles de los niños rusos seguirán muriendo de hambre efecto mil veces peor que el de morir por una bomba, “¿no sois hombres? ¿vivís sólo en el momento presente? entonces elegir la caridad y curar tan sólo el mal de cada día no elijas la revolución que quiere curar todos los males los presentes y los porvenires.”<sup>218</sup>. El nihilismo para Stepan cobra un sentido peculiar, su exilio consiste en el deber de entregar su vida, la muerte del despotismo el lugar y el propósito el futuro:

Sí creyeras totalmente, completamente, en ella, si estuvierais seguros de que con nuestros sacrificios y nuestras victorias llegaremos a construir una Rusia liberada del despotismo, una tierra de libertad que acabara por cubrir el mundo entero, si dudarán de que El hombre, liberado de sus Amos y de sus prejuicios alzar al cielo la cara de los verdaderos dioses, ¿qué pasaría qué pasaría la muerte de dos niños? admitiréis que asisten todos los derechos. todos ¿me oís? Y si está muerte os detiene es porque no trae seguridad de estar en vuestro derecho no crees en la revolución.<sup>219</sup>

Con esta afirmación Stepan cree entregar su vida por el ideal de justicia, pero no hace más que progresar en el camino del nihilismo contribuyendo a la muerte de más personas. Para él la rebeldía de los hombres es la reivindicación de su orgullo. Lo que los hace hombres. Mientras Yanek pretende ser la voz de la revolución contra el despotismo, pero respetando límites, “hasta en la destrucción hay un orden, hay límites.”<sup>220</sup>, para él no se puede pretender ser un justiciero a la vez que un asesino. Kalyayev también va contra la lógica nihilista de Stepan, sin afirmarla, pero tampoco negándola del todo:

Otros... ¡SI! Pero yo amo a los que viven hoy en la misma tierra que yo, y es a ellos a quienes saludo. por ellos luchó y consiento en morir. y por una ciudad lejana, de la que no estoy seguro, no iré a golpear el rostro de mis hermanos. no iré a aumentar la injusticia viviente por una justicia muerta. hermanos, quiero hablaros francamente

---

<sup>217</sup> Ibid., p. 23.

<sup>218</sup> Ibid., p. 24.

<sup>219</sup> Ibid., p. 24.

<sup>220</sup> Ibid., p. 24.

y decirnos por lo menos esto que podría decir el más simple de nuestros campesinos: matar niños es contrario al honor. y Si alguna vez, en vida mía, la revolución llegar a separarse del honor, yo me apartaría de ella.<sup>221</sup>

La cuestión es que para Kalyayev el honor por la vida es algo que ninguna revolución debe olvidar, que no se deben de olvidar los principios de lucha, que los hombres de hoy son los que importan. Para Stepan es un lujo que sólo pueden darse los que tienen carruajes, que elije morir hoy para que el crimen no exista mañana. Pero Yanek insiste: “es la última riqueza del pobre. Tú lo sabes, y también sabes que hay honor en la revolución. Por él aceptamos morir. Ese es el honor que te alzó un día bajo el látigo.”<sup>222</sup>, a este propósito, dirá Camus, que es un nihilismo como el que pensaba Nietzsche pues calumnia la vida por la del más allá, aunque este sea histórico y no los despreciadores del cuerpo cristianos.<sup>223</sup>

En el tercer acto, Voinov decide abandonar al grupo pues encuentra en su experiencia en el atentado fallido la responsabilidad de llevar en sus manos la vida de otros, entiende que no podrá arrojar la bomba. De esta experiencia Yanek recobrará las fuerzas para ocupar su lugar, sabe que no será sencillo matar a un hombre, “pero no soy tan grande y ahora sé que no hay felicidad en el odio. Tanto mal, tanto mal, en mí y en los demás. el crimen, la cobardía, tengo, tengo que matarlo ¡pero llegaré hasta el fin! ¡más lejos que el odio! más lejos que el odio está el amor.”<sup>224</sup>, aquel que lo sacrifica todo sin ánimos de reciprocidad.

Lo amamos, es cierto, lo queremos con un vasto amor sin apoyo, con un amor desdichado. vivimos lejos de él, encerrados en nuestras habitaciones, perdidos en nuestros pensamientos. y el pueblo ¿nos quiere? ¿sabe que le queremos? el pueblo calla. ¡¿qué silencio qué silencio...! (...) tal vez. el amor absoluto, la alegría pura y solitaria es la que me quema. Sí, en ciertos momentos, sin embargo, me preguntó si el amor es otra cosa, si puede dejar de ser un monólogo, y si no hay respuesta a veces. Me lo imagino ¿sabes? el sol brilla, las cabezas se curvan dulcemente, el corazón abandona su orgullo, los brazos se abren. ¡Ay! Yanek, si una

---

<sup>221</sup> Ibid., p. 25.

<sup>222</sup> Ibid., p. 26.

<sup>223</sup> Op. Cit., *El hombre rebelde*, p. 205.

<sup>224</sup> Op. Cit., *Los justos*, p. 33.

podiera olvidar, aunque sólo fuera por una hora, la miseria otros de este mundo y dejarse llevar, una sola hora de egoísmo, ¿te lo imaginas?<sup>225</sup>

El deseo de que las cosas fueran de distinta manera es la expresión misma del abandono que experimentan los regicidas revolucionarios. La presencia de este mal de ánimo en búsqueda de la ternura humana. Vuelve el silencio tan presente en la obra de Camus para encontrar el origen del mal de ánimo de nuestra época, aquel momento de desolación donde el hombre tiene reposo, pero no calma. El exilio de los revolucionarios es peor que el de Calígula, al menos él cree no tener miedo a la muerte. Dora y Yanek saben que el temor que experimentan sólo puede encontrar alivio en la presencia de lo imposible. Al menos ahora podemos definir su situación, los revolucionarios como Stepan tienen una lógica de los fines, quieren que el rostro de la historia se haga absoluto en el mundo, esto es lo que nuestro autor muestra como rebeldía histórica.

La versión soñadora se conformará con menos, en amar a la justicia con ternura, en amar al pueblo, en el amor al otro, aunque sea un injusto. “no somos de este mundo, somos justos. hay un calor que no es para nosotros”, dice Dora, con lo que afirma Kalyayev, “sí, esa es nuestra parte, el amor es imposible. Pero mataré al Gran Duque, y habrá entonces una paz tanto para ti como para mí. Hasta la vista. yo... Rusia será hermosa”<sup>226</sup>. Su razonamiento es básicamente que como hombres es lo que les queda hacer por los otros. Como hemos insistido, la renuncia a la vida es valor del nihilismo, para tomar el poder le queda el crimen y el asesinato. Para los que no creen en Dios, o tiene la desesperación o tienen la justicia, aunque esta sea asesinar a los otros, con bombas o con la pena de muerte. “La misión es destruir este mundo de arriba abajo ...después... nos amaremos” pronuncia Stepan, “más bien los otros se amarán. Da lo mismo”<sup>227</sup>. Finalmente se consuma el acto. Una vez acometido el crimen no hay marcha atrás para el nihilismo.

---

<sup>225</sup> Ibid., p. 34.

<sup>226</sup> Ibid., p. 36.

<sup>227</sup> Ibid., p. 37.

En el acto cuarto, Yanek tiene que enfrentarse a las tres ideologías a las que su acto ha llevado. Desde el nihilismo del pueblo cristiano, a la lógica del Estado y a la redención que pretende la religión.

Ya en la prisión Yanek se ve interrumpido por un hombre encargado de la limpieza de la cárcel, llamado Foka, quien le increpa “solo tenías que quedarte tranquilo y todo se hubiera ido bien, la Tierra se ha hecho para los barines.”, recriminándole el acto que había realizado. Él responde que no lo ha hecho por él sino por todos, para él incluso, ya que hay demasiada miseria y crímenes. “si la tierra fuera libre, tú no estarías aquí.”<sup>228</sup>, le dice. La lógica es que el lugar de los crímenes y la miseria ha sido ocasionado por la desigualdad entre los hombres. Una vez liberados de la desigualdad Foka no estaría en la cárcel.

El razonamiento es que la revolución está hecha en nombre de todos los hombres, para que todos gocen de la libertad. Pero Foka le responde “sí y no, en fin, libre o no, nunca es bueno beber un trago de más.” Yanek continua con su razonamiento: “nunca es bueno. sólo se bebe porque se está humillado. Llegará un día en el que ya no sea útil beber, en que nadie sienta vergüenza: ni el barín, ni el pobre diablo. todos seremos hermanos y la justicia hará transparentes nuestros corazones.”. Para ser más exactos, lo que hace Kalyayev es continuar con el planteamiento del nihilismo, una vez que fue llevado al máximo de sus consecuencias, es decir, la muerte, vuelve a los razonamientos lógicos, todo esto lo hemos abordado como crimen lógico en función del terror histórico, para instaurar un mundo donde esa lógica sea la única permisible. Para Foka ese razonamiento sólo puede entenderse con el reino de los cielos. “entonces, una vida se paga con otra, ellos creían en la equivalencia de sus vidas”<sup>229</sup>.

Al momento llega Skuratov, director de del departamento de policía. Él le dice que sólo ha ido para darle la gracia, en el sentido judicial, es decir, salvarle la vida, con la misma lógica que él asesino al Gran Duque: “La vida nos pide, querido amigo. Se recibe. ¿Nunca concedió usted gracia a nadie? Piénselo bien. (...) sin embargo,

---

<sup>228</sup> Ibid., p. 40.

<sup>229</sup> Op. Cit., *El hombre rebelde*, p. 245.

causó usted estragos, ¿verdad? Dejemos de lado al gran duque y la política. Por lo menos, hubo la muerte de un hombre. ¡y qué muerte!”<sup>230</sup>. El lado inverso de la revolución es que al entregar la vida de un hombre en nombre de una idea se asesina a la vez a todos los hombres. Por eso Kalyayev insiste, “arrojé la bomba contra la tiranía de ustedes, no contra un hombre”<sup>231</sup> ejecutando una sentencia. Lo que olvidaba Yanek e insiste con ello Skuratov es que sin duda lo había hecho en ese sentido pero había sido un hombre el que había recibido la bomba.

Skuratov continua con un razonamiento en apariencia estimable, la importancia de ello es que contiene la diferencia entre la muerte por una idea y la muerte como acto sentencia personal:

Nadie le reprocha la sentencia. ¿qué es una sentencia? Es una palabra que puede discutirse noches enteras. Lo que se le reprocha. no, a usted no le gustaría esa palabra... es, digamos, un trabajo de aficionado, un poco desordenado, cuyas consecuencias eso sí, son indiscutibles. Todo el mundo ha podido verlas. Pregúnteselo a La Gran Duquesa. había sangre, ¿Comprende?, mucha sangre. (...) Bien, yo quería simplemente que, si usted se obstina en hablar de la sentencia, en mantener que fue el partido, y sólo él quien juzgó y ejecutó, que el gran duque fue muerto no por una bomba, sino por una idea, entonces usted no necesita la gracia. Suponga, sin embargo, que volvamos a la evidencia, suponga que fue usted el que hizo saltar la cabeza del gran duque; entonces, todo cambia, ¿verdad? En ese caso usted necesitará la gracia. Quiero ayudarle. Por simpatía, créame. Qué quiere usted, a mí no me interesan las ideas, me interesan las personas.<sup>232</sup>

Para Skuratov la cuestión es simple, si acepta la gracia reconoce que la muerte de El Gran Duque fue por la revolución, sí no, no necesita la gracia pues debe pagar con su vida el acto acometido. La importancia es hasta donde pueden llegar los límites de una idea:

¿EL odio? Otra idea. Lo que no es una idea es el crimen. Y sus consecuencias, naturalmente. Quiero decir, el arrepentimiento y el castigo. ahí estamos en la realidad. Por eso me hice policía. Para estar en el centro de las cosas. Pero a usted no le gustan las confidencias. Todo lo que quería decirle es esto: no debería usted

---

<sup>230</sup> Op. Cit., *Los justos*, p. 41.

<sup>231</sup> Ibid., pp. 44-46.

<sup>232</sup> Ibid., p 45.

fingir que ha olvidado la cabeza del gran duque. Si la tuviera en cuenta, la idea no le serviría de nada.<sup>233</sup>

Es decir, el crimen no es una idea, es un acto, ya no se trata de lo que pueda hacer el hombre con una abstracción sino de las consecuencias de esa idea; y aunque al final la lógica que pretende instaurar Skuratov sea una idea inversa a la dignidad de la vida humana que pretende dar Camus a lo largo de su obra, es al menos, una crítica a las ideas abstractas. El razonamiento es, cuando menos, que Kalyayev debe desear la vida para poder reparar lo que ha hecho, una idea puede matar un Gran Duque, pero difícilmente llega a matar niños. Eso es lo que le pretende mostrar, entonces se plantea una cuestión: “si la idea no llega a matar niños, ¿merece que se mate a un gran duque?”<sup>234</sup>. La pregunta es por el sentido de la vida humana, Camus pretende introducir en la redacción la idea sobre el valor de una sola existencia, a saber, cómo un razonamiento se puede poner por encima de una sola vida, pues para nuestro autor en esto radica la dignidad humana, la calidad del ser se manifiesta en la coexistencia de todos. Como veremos en el próximo capítulo esta idea es fundamental en la formulación de una ética, por ahora pareciera convertirse solo en disyuntiva de la lógica de Yanek.

La gran duquesa, al entrar a la celda le dice “Muchas cosas mueren con un hombre. Los asesinos no lo saben. Si lo supieran, ¿cómo podrían matar? Todos los hombres adoptan el mismo tono para hablar de la justicia. Él decía: eso es justo”<sup>235</sup>, a partir de ahora el propósito de Yanek es mantenerse en su lógica: “Él encarnaba la suprema injusticia, la que hace gemir al pueblo ruso desde hace siglos. Por ello, sólo recibía privilegios. Aunque yo me equivocara, la prisión y la muerte son mi pago.”<sup>236</sup>

Entonces la Gran Duquesa pretende hacer ver a Kalyayev las consecuencias de su pensamiento “conoces a los sobrinos del gran duque, ¿los conoces? mi sobrina tiene mal corazón. Se niega a dar ella misma limosna a los pobres. Tiene

---

<sup>233</sup> Ibid., p. 45.

<sup>234</sup> Ibid., pp. 44-46.

<sup>235</sup> Ibid., p. 48.

<sup>236</sup> Ibid., p. 48.

miedo de tocarlos. ¿no es ella injusta? Es injusta. Él por lo menos, quería a los campesinos. Bebía con ellos. Y tú lo mataste. Ciertamente, tú también eres injusto. La tierra esta desierta.”<sup>237</sup>. Para poner en su justo nivel a las cosas, Camus pone en su lugar al nihilismo y a sus razonamientos, desde los lugares en los que se le ataca, por lo menos en *Los justos*, es la idea de lo humano. El enfrentamiento entre las ideas abstractas pone a Dios y a la revolución en la misma balanza. El hombre tiene en sus manos la elección, por eso los rebeldes metafísicos les da igual matar a la creación en nombre del silencio del creador. La unidad de la revolución sólo puede encontrar reposo en la muerte.

Sólo siento por usted compasión, y acaba de conmover mi alma. Ahora me comprenderá, porque no le ocultaré nada. Ya no espero la cita con Dios. Pero al morir seré puntual a la cita que tengo con los que amo, con mis hermanos que piensan en mí en este momento. Rezar sería traicionarlos. (...) voy a ser feliz. Tengo que sostener una larga lucha y la sostendré. Pero cuando se pronuncie el veredicto y la ejecución esté lista. Al pie del caldoso me apartaré de usted y de este mundo horrible y me dejaré llevar al amor que colma...el amor por la criatura. ¡Morir con ella! los que hoy se aman, deben morir juntos si quieren reunirse. La injusticia separa, la vergüenza, el dolor, el daño que se hace a los demás, el crimen separa. Vivir es una tortura puesto que vivir separa. Si Dios junta, no es en este mundo. Mis citas en este mundo.<sup>238</sup>

El nihilismo de Yanek, como el de Calígula elige a los hombres, aunque en su justicia puedan ser asesinados. La renuncia definitiva es al valor de la vida. La Gran Duquesa le dice “Pediré gracia para usted, a los hombres y a Dios.”<sup>239</sup>, pero es algo que a Kalyayev no le interesa, incluso en su versión real. Camus relata en *El hombre rebelde* los recuerdos de Kalyayev en diferencia a sus camaradas como un hombre creyente en Dios, pero no en la Iglesia, ni en su salvación. Su rebeldía es a la vez su condena, lamentar no tener más que una vida para entregarla como desafío a la tiranía, su libertad está al alcance de su condena.

En el quinto acto, los camaradas de Kalyayev discuten en saber si ha traicionado o no a la causa. Sí muere no los traiciona. La lógica sigue siendo la

---

<sup>237</sup> Ibid., p. 48.

<sup>238</sup> Ibid., p. 50.

<sup>239</sup> Ibid., p. 51.

misma “la muerte será mi suprema protesta contra un mundo de lágrimas y de sangre”<sup>240</sup>, la muerte del presente será la felicidad de las futuras generaciones. Sólo Dora introduce a la historia un reproche por lo sucedido pensando en la soledad que debería estar experimentado Yanek en el momento de su muerte, de poca certeza que tiene la revolución por el futuro, y que en realidad nadie les garantizaba su éxito.

Dora quiere el amor para los hombres “amar sí, pero ser amada.”, reconoce el estado en el que viven “pero la cochina injusticia se nos pega como el engrudo.”<sup>241</sup>. Al final guía por el mismo reconocimiento que en su momento hizo a Kalyayev para arrojar la bomba se rinde ante la lógica nihilista. Solo pregunta por cómo había muerto; “el padre Florenski fue a presentarle el crucifijo. Él se negó a besarlo. Y declaró ‘ya le dije que he terminado con la vida y estoy en regla con la muerte’.”<sup>242</sup>. Entonces, ella se mortifica por si se veía feliz, “estoy segura parecía feliz porque sería demasiado injusto que habiéndose negado a ser feliz en la vida para prepararse mejor al sacrificio no hubiera recibido la felicidad al mismo tiempo que la muerte era feliz y marchó con calma a la horca.”<sup>243</sup>. La justificación del nihilismo al fin encuentra la carne de la cual nutrirse, los hombres mueren por esta justificación, y Calígula, Martha, Stepan o Kalyayev instauran el mundo el nihilismo dando su vida o muerte para llevarlo a cabo.

---

<sup>240</sup> Ibid., p. 60.

<sup>241</sup> Ibid., p. 61.

<sup>242</sup> Ibid., p. 61.

<sup>243</sup> Ibid., p. 62.

## **Capítulo 3. Los parámetros éticos en *La Peste* de Albert Camus.**

### **3.1. Ontología del deber. Bernard Rieux, el hombre y el médico.**

Dentro de la concepción ética de Camus notamos tres rasgos fundamentales de la teoría ética en general, en primera instancia la etológica que presupone el valor genealógico de su pensamiento, como se mostro en el origen del nihilismo, como es de suyo el absurdo y la rebeldía. En segunda instancia tenemos la inversión de la deontología que va del deber ser a la ontología de la voluntad de poder, y en tercera tenemos la ética de la valoración. Ya hemos tocado el primer punto en el capítulo anterior e iremos a los siguientes en este capítulo, dejando en claro que la deontología de Camus tiene un carácter provisional y vitalista, que las valoraciones de acción presuponen una moral atea, racional y conciliadora, de esta manera los valores y conceptualizaciones toman valor en las acciones, formando un a posteriori ético.

En primera instancia analizamos la figura del Doctor Bernard Rieux, un hombre descrito como aquel que “Parece tener treinta y cinco años. Talla mediana. Espaldas anchas. Rostro casi rectangular. Los ojos oscuros y rectos, la mandíbula saliente. La nariz ancha es correcta. El pelo negro, cortado muy corto. La boca arqueada, con los labios llenos y casi siempre cerrados.”<sup>244</sup>. Protagonista trágico y coronista dentro de la historia<sup>245</sup>.

La participación de Bernard Rieux en la crónica, más allá de su protagonismo efímero y literario de la narración, comienza con la despedida de su esposa. Aquella acudiría a un sanatorio fuera de la ciudad para recuperarse de una enfermedad del corazón. “El doctor miró aquel rostro vuelto hacia él a la luz de la lámpara de cabecera. Para Rieux, esa cara, a pesar de sus treinta años y del sello de la enfermedad, era siempre de la juventud; a causa, posiblemente, de la sonrisa que disipaba todo el tiempo.”<sup>246</sup>. Aun sin conocer su destino dispone a la enfermedad un rasgo curativo y que le permita el recomenzar: “– Cuando vuelvas todo saldrá mejor.

---

<sup>244</sup> *op. cit.*, *La peste*, pág. 31.

<sup>245</sup> Vid. A este propósito dirá Rois, en su texto *Camus*, que en realidad dentro de la historia Rieux no es más que un personaje pues le sería imposible poder saber de todos los acontecimientos y estadísticas que se generan dentro de la narración y por tanto el protagonista de la obra, quien nos habla, no es más que Camus, sin embargo, la esencia del personaje nos permite analizar su postura de manera subjetiva.

<sup>246</sup> *Ibid.* p. 13.

Tenemos que recomenzar. – Sí- dijo ella, con los ojos brillantes-, recomenzaremos. – Vete, todo saldrá bien”.<sup>247</sup>, de esta experiencia recatamos el aspecto curativo de la enfermedad en Nietzsche<sup>248</sup>.

A partir de la despedida de la esposa, la descripción que se puede dar a la figura del doctor ronda en su compromiso como doctor, como hombre y como amigo: “Simplemente, cuando se es médico, se tiene formada una idea de lo que es el dolor y la imaginación no falta. Mirando por la ventana su ciudad que no había cambiado, apenas si el dolor sentía nacer en él ese ligero descorazonamiento ante el porvenir que se llama inquietud.”<sup>249</sup>. Justamente la figura de médico es la que lo hará emparentar con el párroco, con sus amigos o colegas. Y es que precisamente esta condición sería lo que le permite estar cerca de las historias y sus protagonistas. “Durante todo el día el doctor siguió sintiendo aquella especie de vértigo que lo acometía cada vez que pensaba en la peste.”<sup>250</sup>. No sólo por su función como médico sino como característica de acción dentro de la obra, en manera de pensar un mal sabor de boca, como metáfora a el nacimiento de la reflexión, habría dicho Camus, el pensamiento es comenzar a estar minado, dicha afirmación define bien la psicología de este personaje.

El rasgo humanitario del personaje es oscilación entre el compromiso como médico y la solidaridad como hombre; siendo estos dos rasgos el primer vínculo entre la peste y la concepción ética, el primero manifestándose como compromiso profesional:

Pues sabía que aun, durante un periodo cuyo término no podía entrever, su misión no era curar, sino únicamente diagnosticar. Descubrir, ver, descubrir, registrar, y después desahuciar, ésta era su tarea. Había mujeres que le tomaban la mano gritando:” ¡Doctor, dele usted la vida!”. Pero él no estaba ahí para dar la vida sino para ordenar el aislamiento. “No tiene usted corazón”, le habían dicho un día; sin embargo, tenía un corazón. Le servía para soportar las veinte horas diarias que pasaba viendo morir a hombre que estaban hechos para vivir. Le servía para

---

<sup>247</sup> Ibid. p. 15.

<sup>248</sup> Vid. Capítulo 1, apartado 1.2.4. pp.

<sup>249</sup> Ibid., p. 37.

<sup>250</sup> Ibid., p. 52.

recomenzar todos los días; pero eso sí, sólo tenía lo suficiente para eso. ¿Cómo pretender que le alcanzase para dar vida?<sup>251</sup>

En *El mito de Sísifo* tenemos la descripción del hombre absurdo<sup>252</sup>, el sentimiento obstinado del hombre que ha descubierto el absurdo de su condición, no se trata de continuar la perfección de la búsqueda por el sentido sino de asumir nuestro lugar dentro del mundo que ha callado. Así, Rieux no pretende ser la cura a la enfermedad sino reconocer su lugar dentro de la peste. La analítica de la cuestión absurda, según Camus, no puede acumular una propiedad más allá de lo humano y tampoco de sus capacidades y decisiones, por eso figura como compromiso en Rieux, porque “indica el hecho de toda clarificación que el hombre puede alcanzar sobre las determinaciones de la propia existencia es un compromiso (es decir, una decisión o elección) acerca de dicha determinación”<sup>253</sup>, en ese sentido, el médico no hace más que perpetuar su ser en determinación de una elección ante la disyuntiva existencial, primero, al erigirse como médico, y segundo, la de tomar acción en los acontecimientos destructivos.

En el pensamiento de Camus, al menos de lo que damos cuenta en sus dos principales ensayos, *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, no estriba en dar cuenta de lo que es el mundo sino siendo el mundo lo que es, cómo conducirnos en él.<sup>254</sup> De lo que no debe confundirse, cuando hace referencia al mundo en un sentido epistemológico y metafísico, al que no tenemos alcance, siendo la dimensión humana en el amplio sentido lo tenemos. Este símil es el comienzo del reconocimiento del yo y el otro, y es que, si bien el absurdo es soledad, en la peste esta soledad es colectiva, es decir, la soledad de un hombre es la de todos, es así como el absurdo da paso a la rebeldía, donde ya no se trata del existo sino del existimos:

Está bien cierto que los hombres no se puedan pasar sin los hombres, era bien cierto que tan desesperado estaba él como aquellos desgraciados y que él también merecía aquel estremecimiento de piedad que cuando se apartaba de ellos dejaba

---

<sup>251</sup> Ibid., p. 160.

<sup>252</sup> e.g. Capítulo 1.

<sup>253</sup> Abbagnano, *Diccionario filosófico*, p. 196.

<sup>254</sup> e.g. Capítulo 1.

crecer en sí mismo. pero el efecto más más peligroso del agotamiento que ganaba, poco a poco, a todos los que mantenían esta lucha contra la plaga, no era esta indiferencia ante los acontecimientos exteriores o a los testimonios de los otros, sino al abandono al que se entregaban.<sup>255</sup>

Es decir, el acompañamiento en el dolor no pretende ser una compasión en el sentido nietzscheano como función negativa o debilidad de los cristianos, aquello que funciona como padecer y disminuye la vitalidad<sup>256</sup>, sino una inversión de sentido de este concepto, con ello, la compasión entra al hombre como primer símil de lo humano. Los sentimientos entre que son dimensión humana de significación ontológica y deontológica generan los matices de respuesta ante los acontecimientos destructivos, tanto en la psique general como en el seguimiento personal. De esta forma, la desesperación como lucha individual o el exilio colectivo potencializan la toma de acción, de esta manera el universo de significación de los sentimientos es una dualidad entre el ser y el hacer.

También se tiene la búsqueda de unidad como innato al hombre, que para Rieux, es completamente contraria a la lucha de Kalyayev, y no sólo la figura literaria de Camus sino también la figura histórica, para el doctor es oposición a la eliminación de la vida en cualquiera de los sentidos, lucha por la conservación de la vida, por ello decimos que la compasión tiene una connotación distinta a la de Nietzsche en el *Anticristo*, y, sin embargo, nada más parecido a la versión de la voluntad de poder, o voluntad por la vida, y por otra parte el deseo de unidad de Kalyayev donde la búsqueda de unidad engendra terror.

La voluntad medica de Rieux complementa a la de hombre, siempre unidas, donde el compromiso que adquiere al elegir ser médico compromete la responsabilidad de ser hombre; “No puede uno al mismo curar y saber. Así que curemos lo más a prisa posible, es lo que urge.”<sup>257</sup>. Y aunque Torrou dijera que “eso no terminaría nunca y que seguiría habiendo víctimas porque ésa era la norma.”<sup>258</sup> La respuesta del doctor es la reafirmación de la humanidad; “es posible, pero, sabe

---

<sup>255</sup> Op. Cit., *La peste*, pp. 160-161.

<sup>256</sup> Nietzsche, *El anticristo*, pp. 39-41.

<sup>257</sup> Albert Camus, op. Cit., p. 214.

<sup>258</sup> Ibid.

usted, yo me siento más solidario con las víctimas que con los santos. No tengo adición al heroísmo ni a la santidad. Lo que me interesa es ser hombre.”<sup>259</sup>, quizá por eso Camus no se considere filósofo o activista político y es que antes de los dotes heroicos el hombre necesita de actos que comprometan su existencia, prefiere así estar del lado de los que padecen la historia y no de los que la absolutizan con sus actos. El argelino elije ser solidario con los sufren.

Compromiso, solidaridad y caridad, en general, son las valoraciones éticas del doctor Bernard Rieux. Sin olvidar su humanidad, ya que en ello esta su enseñanza. Como ejemplo la relación con su madre: él “Sentía que su madre lo quería y pensaba en él en ese momento. Pero sabía también que querer a alguien no es gran cosa, o más bien, que el amor no es nunca lo suficiente fuerte para encontrar su propia expresión.” Así, su madre y él “se querían siempre en silencio.”<sup>260</sup> Con ello reivindicando la condición absurda de las expresiones humanas, pero a su vez dotándole de valor de significación.

Llegada la liberación de la ciudad los sentimientos de Rieux oscilaban entre la meditación y la comprensión: “descansar y dejar tiempo para la memoria(...)Pero si eso era ganar la partida, qué duro debía ser vivir únicamente con lo que se sabe y con lo que se recuerda, privado de lo que se espera. “<sup>261</sup>, es decir, en el conocimiento de la historia del hombre y sus sentimientos siempre están dotados de la trágica expresión del recuerdo del terror y como enfrentarse a él. “Torrou había perdido la partida, como él decía, pero él, Rieux, ¿Qué había ganado? Él había ganado únicamente el haber conocido la peste y acordarse de ella, haber conocido la amistad y acordarse de ella, conocer la ternura y tener que acordarse de ella algún día.”<sup>262</sup>. Aquello que era nostalgia de un huérfano, de Dios y la historia, pero también un testigo y participé de la contención del mal.

Memoria en tanto que meditación, en *La peste*, es el entendimiento de aquello que se alza contra los sistemas e ideologías, la reivindicación de la

---

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Ibid., p. 240.

<sup>261</sup> Ibid.

<sup>262</sup> Ibid., p. 240.

condición absurda. Sólo a través de este conocimiento es como podemos librarnos de los tapujos de la abstracción. Por eso Camus emprende en *El hombre rebelde* una oposición a la doctrina Marxista y a la Revolución Rusa, no en su sentido teórico sino a los lugares a los que le llevaron Lenin, Stalin, los deicidas y regicidas. Por tanto, memoria es reconocimiento del nihilismo, de lo volitivo en las interacciones humanas, de cómo puede argumentarse con actos una ética.

Después de enterarse de la muerte de su mujer, Rieux, “dijo a su madre que no llorase, que él ya se lo esperaba, pero que, sin embargo, era difícil de soportar. Al decir eso sabía, simplemente, que en su sufrimiento no había sorpresa. Desde hacía meses y desde hacía dos días era el mismo dolor el que continuaba.<sup>263</sup> Entonces, la muerte puede a fin ser conocimiento. La mujer del doctor no muere por la epidemia, deceso natural por enfermedad del corazón, por ende, el sentimiento de muerte es conciliador pues ninguna lógica ha intervenido en la defunción.

Rieux:

Estaba, pues, bien situado para relatar lo que había visto u oído, pero ha querido hacerlo con la discreción necesaria... Habiendo sido una vez llevado a declarar en un crimen, guardó una cierta reserva, como conviene a un testigo de buena voluntad. Pero al mismo tiempo, según la ley del corazón honrado, tomó deliberadamente el partido de la víctima y procuró reunir a los hombres, sus conciudadanos, en torno a las únicas certidumbres que pueden tener en común y que son el amor, el sufrimiento y el exilio.<sup>264</sup>

Entonces, el hombre que había cometido un crimen tenía que tener un rostro, aunque el rostro no significara nada, pues podía ser cualquier hombre. Camus pretende que sea precisamente el conocimiento de los hombres el que haga no olvidar a los nuevos hombres los rostros de todos aquellos que han perdido la vida, no para hacer mártires sino por el reconocimiento de la vida humana y con ello de su dignidad.

Para ser un testigo fiel tenía que relatar los hechos, los documentos y los humores. Pero lo que él, personalmente, tenía que decir, su espera y todas sus pruebas, eso tenía que callarlo. (...) Cuando se sentía tentado de mezclar directamente sus

---

<sup>263</sup> Ibid., p. 241.

<sup>264</sup> Ibid., p. 249.

confidencias a las mil voces de los apestados, se detenía ante la idea de que no había un solo de sus sentimientos que no fuera al mismo tiempo el de los otros, y que en un mundo en que el dolor es tan frecuentemente solitario esto es una ventaja. Decididamente tenía que hablar por todos.<sup>265</sup>

Así, al hablar por todos, darles rostros, se da rostro de la propia subjetividad, y ello aunaremos a lo largo del capítulo, pues en ello, de los apestados, los otros y nosotros, es como se puede sostener una ética para nuestro autor. Que para haber un todos se necesita un nosotros, un ellos, un él, un yo. En este sentido la muerte de Torrou es el instinto puro de la ética de Rieux, el paso que une el compromiso y la solidaridad a la memoria y el reconocimiento.

Después de una visita a uno de los enfermos habituales del doctor Rieux, el viejo asmático, él y Torrou decidieron ir al mar, aquel mar siempre presente en la vida literaria de Camus, a darse un baño, aun estuviese prohibido, adivinando en su experiencia una “expresión grave y tranquila de su amigo aquella misma felicidad que no olvidaba nada, ni siquiera el asesinato. (...) tenían el mismo ánimo y el mismo recuerdo dulce de esa noche. Rieux sabía que, como él, Torrou pensaba que la enfermedad los había olvidado, que esto había sido magnífico y que había que recomenzar.”<sup>266</sup>, con ello la participación de las dos figuras más activas en el combate a la peste, encontrando la tranquilidad en las expresiones y experiencias humanas, en este caso la amistad, sin tener que olvidar la situación persistente.

Justo cuando la peste había cesado y se había ordenado la liberación de la ciudad, Torrou contrae la peste, después de una intensa lucha en la que promete luchar por sus deseos de vivir, muere, tan sólo un par de días después, en él:

Rieux no tenía delante más que una cara inerte en la que la sonrisa había desaparecido. Esta forma humana que le había sido tan próxima, acribillada ahora por el venablo, abrazado por el mal sobrehumano, doblegada por todos los vientos iracundos del cielo, se sumergía a sus ojos en las ondas de la peste y él no podía hacer nada para evitar su naufragio. Tenía que quedarse en la orilla con los brazos

---

<sup>265</sup> Ibid., p. 249.

<sup>266</sup> Ibid., p. 214.

cruzados y el corazón oprimido, sin armas y sin recursos, una vez más frente al fracaso.<sup>267</sup>

Esto se puede interpretar como el reconocimiento en que hemos hecho hincapié. Porque la muerte de aquel ser, que luchó con todas sus fuerzas, ahora daba paso al lugar donde no hay más incertidumbre, este lugar donde lo humano ya no tiene sentido.

Pero aquel silencio que envolvía a su amigo era tan compacto, estaba tan estrechamente acorde con el silencio de las calles de la ciudad liberada de la peste, que Rieux sentía que esta vez se trataba de la derrota definitiva, la que pone fin a las guerras y hace de la paz un sufrimiento incalculable.<sup>268</sup>

En este punto el nihilismo es fin de la lucha, pero en él no hay una victoria. Al responder al porqué de la lucha “El doctor no sabía si al fin Tarrou había encontrado la paz, pero en ese momento, por lo menos, creía saber que para él ya no había paz posible, como no hay armisticio para la madre amputada de su hijo, ni para el hombre que entierra a su amigo.<sup>269</sup>, al final de este fondo ético la vida sigue siendo la respuesta, ella dota la totalidad de acción y posibilidad. En ese sentido, la respuesta ontológica de Rieux es la acción, él conjunta la expresión del ser, en tanto que posibilidad y el poder en tanto que acción.

---

<sup>267</sup> Ibid., p. 238.

<sup>268</sup> Ibid., p. 239.

<sup>269</sup> Ibid.

### 3.2 La ética del absurdo de Jean Torrou.

Jean Torrou, es representante del ideal de filósofo, además de poseer los rasgos más fuertes de la fraternidad (como compasión), el compromiso y la solidaridad, que terminológicamente fueron expuestos en párrafos anteriores. El primer encuentro de Bernard Rieux y Jean Torrou se da cuando al inicio de la narración “A las cinco, al salir a hacer nuevas visitas, el doctor se cruzó en la escalera con un hombre más bien joven de silueta pesada, de rostro recio y demacrado, atravesado por espesas cejas.”<sup>270</sup>, aquella figura será representada, en su valor literario, por su participación activa en las descripción de los acontecimientos como si fuera otra óptica de los mismos, con la premisa de “convertirse en un historiador de las cosas que no tenían historia.”<sup>271</sup>.

El primer momento categórico de este personaje es su rasgo distintivo de filósofo:

‘pregunta: ¿qué hacer para no perder el tiempo? Respuesta: sentirlo todo con lentitud. Medios: Pasarse los días en la antesala de un dentista en una silla inconfortable; vivir el domingo en el balcón, por la tarde; oír conferencias en una lengua que no se conoce, escoger los itinerarios del tren más largos y menos cómodos y viajar de pie, naturalmente; hacer cola en las taquillas d los espectáculos, sin perder su puesto, etc., etc....’<sup>272</sup>,

A la pregunta por qué la referencia a la figura filosófica de Jean Torrou, respondemos, primero a que la categoría de tiempo es una adecuación al sentido de muerte en la obra de Camus, es decir, a saber, que el tiempo no solo denota la cantidad de conciencia del absurdo que posee el hombre, sino que también le devuelve la conciencia de su finitud, como lo expusimos en el apartado anterior, reconocimiento. Este es conciencia del tiempo y por ello de cantidad de vida. Esta adecuación del sentido de la existencia es un primer examen del personaje por definir su propio lugar en tanto que ser. Pero no solo nos referimos a esta afirmación para denotar su figura filosófica y es que a lo largo de la narración se va convirtiendo

---

<sup>270</sup> Ibid., p. 17.

<sup>271</sup> Ibid., p. 26.

<sup>272</sup> Ibid., p. 28.

en un expositor de ideas sobre la vida, la existencia y la convivencia. En cuanto al tiempo habíamos dicho que la conciencia de espacio y tiempo son figuración ontológica del ser, no como ser metafísico o epistemológico, sino como ser ahí en un lugar y momento.

Las respuestas pueden ser a veces simples o de exhaustivo rigor metódico, pero siempre correspondientes a una claridad en el pensamiento y en reflexión. Y es precisamente esta reflexión la que nos permite enlazar su figura como filósofo y la de hombre, tan importante en toda la literatura del autor de *Calígula*. En un principio, Torrou responde al sentido de interés existencial propio: “-Lo único que me interesa- le dije- es encontrar la paz interior.<sup>273</sup>, y, sin embargo, líneas más tarde esta idea la transformará en una pregunta esencial para la obra de Albert Camus ¿Cuál es el origen del crimen contemporáneo y como hacerle frente? Y es que la cuestión que pretende resolver Torrou no es la finitud del hombre sino el asesinato.

En sus crónicas, nuestro autor, más que en *El hombre rebelde*, expone una idea acerca de la salvación de los cuerpos como primer garante de la coexistencia humana, colgando al hombre la responsabilidad de su existencia corpórea a la par de la coexistencia del otro<sup>274</sup>. Jean Torrou es ejemplar de dicha idea. En el momento central de la epidemia Torrou y Rieux dialogan en torno a la postura del primero en la vida, el primero recuerda de su juventud el momento en el cual su padre lo lleva a presenciar un juicio en contra de hombre que había asesinado. Este juicio es de Merseault, protagonista de *El extranjero*.<sup>275</sup> Así podemos entrelazar dos ideas importantes para la obra de Camus, el crimen de Merseault es juzgado por aspectos anteriores al delito y no por el móvil de los disparos al árabe, con lo que se deja ver el absurdo de las leyes, el segundo es como lo juzga Torrou aquello no se trataba de la figura del móvil o del asesinato en sí, si no de la condena que pedían los juristas para aquel hombre. El responsable del juicio era el padre de Torrou. La

---

<sup>273</sup> Ibid., p. 29.

<sup>274</sup> Id., *Crónicas (1944-1953)*, Salvar los cuerpos, pp. 103-105.

<sup>275</sup> Crif., *El Extranjero*, pp. 131-140

experiencia de la pena de muerte, en la ley de los tiempos de Camus<sup>276</sup>, y a la que se opondrá durante toda su vida, para el personaje ficticio es una experiencia de origen, su motivación para la reflexión, un deceso como el nacimiento lógico de Calígula, pero las implicaciones van a la inversa en *La peste*:

(...)El sueño de los hombres es más sagrado que la vida para los apestados. No se debe impedir que duerman las buenas gentes. Sería de mal gusto: el buen gusto consiste en no insistir, todo el mundo lo sabe. Pero yo no he vuelto a dormir bien desde entonces. El mal gusto se me ha quedado en la boca y no he dejado de insistir, es decir, de pensar en ello.<sup>277</sup>

En otras palabras, un hombre que se abre al mundo en algún momento de su vida puede experimentar el absurdo, la rebeldía o el nihilismo, tal y como lo explicamos con el ejemplo de Rieux, y con ello desentrañarse de la habitualidad y el confort que esta pretendido para el hombre, al afirmar así que la conciencia del mundo, ese despertar hermenéutico como le llama Gadamer, se da conforme a las experiencias que vamos teniendo y descubriendo a lo largo de nuestras acciones y vivencias. Como en algunas circunstancias y como en la misma historia son sólo algunos los que son capaces de ver en ese despertar de conciencia.

Al fin comprendí, por lo menos, que había sido yo también un apestado durante todos esos años en que con mi vida había creído luchar contra la peste. Comprendía que había contribuido a la muerte de miles de hombres, que incluso la había provocado, aceptando como buenos principios y los actos que faltamente la originaban. Los otros no parecían molestos por ello, o al menos, no lo comentaban tan espontáneamente. Yo tenía un nudo en la garganta. Estaba con ellos, y, sin embargo, estaba solo. Cuando se me ocurría maniatar mis escrúpulos me decían que había que pensar bien las cosas que estaban en juego y me daban razones a veces impresionantes para hacerme tragar lo que yo no era capaz de digerir.<sup>278</sup>

En el sentido que Albert Camus coloca a su narración, que la conciencia exige el reconocimiento del nihilismo y del absurdo, con ellos de sus implicaciones, de su móvil, dotando el sentido de la asimilación del mundo tal como es, como lo

---

<sup>276</sup> Vid. A la que con el inglés Arthur Coestler emprende una lucha teórica para su abolición de la legislación tanto inglesa como francesa. Contendida en *La pena de muerte* de Albert Camus y Arthur Koestler.

<sup>277</sup> Id., *La peste*, p. 205.

<sup>278</sup> Ibid., p. 205.

expusimos en el capítulo anterior. La conciencia del absurdo y de la rebeldía exige el reconocimiento miserable de la época nihilista.

Si bien, este reconocimiento, en la figura de Jean Torrou, es lo que Camus explica como el objetivo de su obra *El hombre rebelde*, se trata de descubrir aquello que vivimos, el porqué de la situación actual. “El objetivo de este ensayo consiste, una vez más, en aceptar la realidad del momento, que es el crimen lógico, y en examinar precisamente sus justificaciones: se trata de un esfuerzo para entender mi tiempo.”<sup>279</sup>; De ahí que Jean Torrou sea un escritor y pretenda documentar los acontecimientos de la peste.

Para continuar, Torrou se declara a sí mismo apestado, con ello miembro de la colectividad, su tragedia está en el reconocimiento de su decadencia:

Yo les decía que los grandes apestados, los que se ponen las togas rojas, tiene también excelentes y que si admitía las razones de fuerza mayor y las necesidades invocadas por los apestados menores; no podía rechazar las de los grandes. (...) Creo que la historia me ha dado la razón y que hoy día están a ver quién es el que más mata. Están poseídos por el furor del crimen y no pueden hacer otra cosa.<sup>280</sup>

Cuando en un juicio no se trata de deliberar si el acusado es culpable o inocente de la imputación, sino que, si tiene que morir, es decir, si una persona debe pagar con su vida un crimen. Para Camus, al menos, no se trata de un tapujo legal, sino de una cuestión de principios ontológicos y éticos. Se trata de llevar hasta sus últimas consecuencias la lógica del asesinato. Para tener en cuenta que al hombre que es juzgado no deja de ser un hombre, pero no como lo hicimos en el capítulo anterior repasando la función de razonamientos metafísicos o históricos y sus consecuencias sino rescatando la vitalidad de ser:

Sin embargo, no conservo de ese día más que una sola imagen: la del culpable. Yo creo que era culpable, realmente, poco importa de qué. Pero aquel hombrecillo de pelo rojo y ralo, de unos treinta años parecía tan decidido a reconocerlo todo, tan sinceramente alterado por lo que había hecho y por lo que iban a hacerle.<sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> Op. Cit. *El hombre rebelde*, p. 14.

<sup>280</sup> Op. cit., *La peste*, p. 205.

<sup>281</sup> Ibid., p. 205.

En los periódicos o en noticieros nos enteramos de las sentencias a muerte, en Estados Unidos por tapujos legales y en México por sentencia criminal, pero poco sabemos de los sentimientos de los condenados, insistimos, no se trata de saber si el culpable es inocente o no, sino en las consecuencias de mediar el asesinato. Esta meditación se muestra en Torrou como un sentimiento: “Sentía solamente que querían matar a aquel ser viviente y un instinto, formidable como una ola, me llevaba a ponerme a su lado, con una especie de ceguera obstinada.”<sup>282</sup>, como dijimos la referencia al juicio de Meursault no es con otro propósito más que mostrar que, aunque la vida tenga un carácter de absurdo lo es entre tanto haya vida, una vez que se agota la vida, con ella la enfermedad, la peste y también el absurdo. Por ello, la insistencia en la salvación de los cuerpos.

El reconocimiento que Torrou expone: “A partir de ese día empecé a interesarme con horror en la justicia, por las sentencias de muerte, por las ejecuciones, y comprendía con una especie de vértigo, que mi padre debía debido asistir a muchas de esos asesinatos.”<sup>283</sup>, aquello que funda una regla de vida, parte de la negativa por aceptar el mundo tal cómo opera. Aquí invertimos la lógica nihilista en pos de la estructura racional que de salvedad a la existencia. Con la obstinación y riesgo de convertirse en abstracción también, pero es una exigencia. Con esto no decimos que haya que negar la realidad del mundo, que es absurda, sino la regla es negar los valores que hacen operar a la realidad humana en torno al miedo y terror: “No quería ser un apestado, eso es todo. Llegué a tener la convicción de que la sociedad en que vivía reposaba sobre la pena de muerte y que, combatiéndola, combatía el crimen.”<sup>284</sup>, sentencia Torrou.

En palabras de Camus, dejarse matar o consentir la muerte del otro es la regla de la rebeldía, de aquello a lo que ha llevado la rebeldía mal encaminada. Ya no se trata del suicidio, no se trata de si Hamlet decide o no matarse, la cuestión es si con su acto acepta matar o ser asesinado. La regla de acción si bien no va a

---

<sup>282</sup> Ibid., p. 206.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Ibid., p. 207.

inversa exige otro tipo de planteamiento. Se trata de responder, y con ello responderse, de los enigmas de su tiempo:

Al fin comprendí, por lo menos, que había sido yo también un apestado durante todos esos años en que con mi vida había creído luchar contra la peste. Comprendía que había contribuido a la muerte de miles de hombres, que incluso la había provocado, aceptando como buenos los principios y los actos que faltamente la originaban. Los otros no parecían molestos por ello, o, al menos, no lo comentaban nunca espontáneamente. Yo tenía un nudo en la garganta. Estaba con ellos y, sin embargo, estaba solo.<sup>285</sup>

La dignidad pretendida por Torrou bien puede entenderse en *Cartas a un amigo alemán*, parafraseando a Camus, a manera sucinta, el amor de unos a su patria es más fuerte que el amor por los hombres esa es una idea que hay que rechazar. Pues el amor a la patria, es decir, a sus leyes, donde la pena de muerte justifica la muerte de un hombre, luego entonces puede justificar la muerte de más hombres y se puede matar a millones de judíos en nombre de una patria, una ley.<sup>286</sup>

En todo caso, mi asunto no era un razonamiento; era el búho rojo, aquella cochina aventura donde aquellas cochinas bocas apestadas anunciaban a un hombre entre cadenas que tenía que morir y ordenaban todas las cosas para que muriese después de noches y noches de agonía, durante los cuales esperaba con los ojos abiertos ser asesinado, era un agujero en el pecho. Y yo me decía, mientras tanto, por mi parte yo me negaré siempre a dar una sola razón, una sola, lo oye usted, a esta repugnante carnicería(...)con el tiempo me he dado cuenta de que incluso los que eran mejores que otros no podían abstenerse de matar o dejar matar, porque está dentro de la lógica en que viven, y me he dado cuenta que en este mundo no podemos hacer un movimiento sin exponernos a matar. Sigo teniendo vergüenza, he llegado al convencimiento de que todos vivimos en la peste y he pedido la paz.<sup>287</sup>

La lógica del crimen, expuesta en *El hombre rebelde*, se radicaliza por los regímenes fascistas del siglo XX, el rechazo a esta ley presupone ante todo dos cosas; Primero, que el hombre que ame a su patria y por esa idea justifique matar a millones de hombres y mujeres por su ideal, es decir, su estructura lógica presupone una aceptación de la muerte propia en pos de esa ideología. Segundo, un hombre exiliado de la conciencia de su tiempo al no tomar una postura a su vez

---

<sup>285</sup> Ibid., p. 208.

<sup>286</sup> Id., *Cartas a un amigo alemán*.

<sup>287</sup> Op. Cit., *La peste*, p. 209.

se condena a sí mismo a ser asesinado o bien convertirse en asesino dejando que al otro se le mate. Tómese como ejemplo el cura alemán que bendecía el arma de los soldados antes de fusilar enemigos, la crítica que hace Camus es a esa figura eclesiástica que en apariencia debiera actuar de otra manera más comprometida al evangelio de Jesús de Nazaret. Nuevamente no a Dios sino a los que actúan en su nombre.

La conciencia para Torrou es el rechazo al nihilismo, en vez de un reconocimiento como en los demás personajes de *La peste*. Camus pretende que este personaje sea con esta declaración “Por eso me he decidido a rechazar todo lo que, de cerca o de lejos, por buenas o malas razones, haga morir o justifique que se haga morir.”<sup>288</sup>, en este sentido, que una idea cualquiera que sea permita la no propagación del nihilismo. “Y sé que hay que vigilarse a sí mismo sin cesar para no ser arrastrado en un minuto de distracción a respirar junto a la cara del otro y pegarle la infección. Lo demás, la salud, la integridad, la pureza, si usted quiere, son resultados de la voluntad, de una voluntad que no debe detenerse nunca...”<sup>289</sup>, vigilándose a sí mismo puede cuando menos asegurarse de no contribuir a la muerte de los otros, nada más contraria a la indiferencia, la conciencia o vigilarse a sí mismo van de la mano en la construcción de una fórmula ética en el pensamiento de Camus<sup>290</sup>. que dotada de lo provisional lo es en tanto a los problemas a los que se enfrenta;

Desde ese tiempo sé que yo no sirvo para el mundo y que a partir del momento que renuncié a matar, me condené a mí mismo a un exilio definitivo. Los otros serán los que harán historia. Sé también que no puedo juzgar a esos otros. Hay una condición que me falta para ser un razonable asesino. (...) sé únicamente que hay en este mundo plagas y víctimas y que hay que negarse tanto como le sea a uno posible a estar con las plagas.<sup>291</sup>.

Torrou se sabe exiliado de este mundo porque asumir el rechazo a la lógica de una patria, contra su ley, contra una idea o ideología, significa de suyo el rechazo a una

---

<sup>288</sup> Ibid., p. 210.

<sup>289</sup> Ibid.

<sup>290</sup>

<sup>291</sup> Ibid., p. 211.

realidad estructurada. La lógica en este sentido es precisamente sentido, realidad y estructura del pensamiento social y cultural. La lógica de Torrou es que siendo el mundo lo que es y sabiendo lo que es, no queda otra más que mantenerse o rechazarlo de una vez por todas. Ya Camus en *El mito de Sísifo* había hecho referencia a el filósofo estimable como aquel que predica con el ejemplo.<sup>292</sup>

Para Torrou la fórmula es clara: “Entonces he tomado el partido de hablar y obrar claramente, para ponerme en buen camino. Así que afirmo que hay plagas y víctimas, y nada más. Si diciendo esto me convierto también yo en plaga será contra mi voluntad.”<sup>293</sup>, la clarividencia de un pensamiento que mira a su alrededor, que su exilio también es conciencia, más no evidencia como para Calígula.

La función medica de la filosofía consiste en curar la conciencia para entrañar nuevas formas, o mejores, de conocimiento humano y con ello de formas de adecuación a las estructuras de la sociedad. Pero el amigo de Rieux se conforma con ser aquel delator de la peste, “Basta decir que soy como todo el mundo. Pero hay gentes que no lo saben o que se encuentran bien en ese estado y hay gentes que lo saben y quieren salir de él. Siempre he querido salir.”<sup>294</sup>. Precisamente con esta idea nuestro autor inicia su mitología del hombre contemporáneo con un examen de conciencia: “Claro que tiene que haber una tercera categoría: la de los verdaderos médicos, pero de está no se encuentran muchos porque debe de ser muy difícil. Por eso decido ponerme del lado de las víctimas, para evitar estragos. Entre ellas, por lo menos, puedo ir viendo cómo se llega a la tercera categoría, es decir, la paz.”<sup>295</sup>.

La simpatía que siente el personaje por las víctimas le hace ser cuando menos un hombre más, nada más valiente en la peste que saberse en el riesgo de morir con los otros y aun así luchar; no se puede olvidar que fue precisamente Torrou el que da inicio a los grupos sanitarios, no sólo es el organizador de dichos grupos, sino que participa activamente en ellos, siendo el incitador a la acción de

---

<sup>292</sup> Op. Cit., *El mito de Sísifo*, p.17.

<sup>293</sup> Op. cit., *La peste*, pp. 210-211.

<sup>294</sup> Ibid., p. 204.

<sup>295</sup> Ibid., p. 211.

otros personajes como Cottard. Sí, el camino a la paz es la simpatía es porque en el riesgo de morir no hay egoísmo ni heroísmo, no pretende ser más que los apestados ni que sus actos estén por encima de los de los otros. En la búsqueda de esa tercera categoría, la paz, Torrou agota todos sus esfuerzos, de lado de las víctimas al menos puede estar cerca de encontrar la paz. “Señala también el color castaño de los ojos de la madre de Rieux, afirmando caprichosamente que, una mirada donde se lee tanta bondad será siempre más fuerte que la peste”<sup>296</sup>, es decir, el calor humano, con él puede conformarse para seguir luchando.

Con la liberación de la ciudad Jean Torrou contrae la peste, y con ello la afirmación de su amor por la vida: “No tengo ganas de morir, así que lucharé. Pero si el juego está perdido, quiero tener un buen final.”<sup>297</sup>, le dice a su amigo, que responde: “Para llegar a ser un santo hay que vivir. Luche usted.”<sup>298</sup>, pero pese a los esfuerzos de Rieux, y los cuidados de su madre, Torrou muere.

Al final la muerte de Torrou posee aquel mismo silencio con el que él se enfrentó a la muerte, “Torrou luchaba, inmóvil. Ni una sola vez, en toda la noche, se entregó a la agitación al combatir los asaltos del mal: solamente empleaba para luchar su reciedumbre y su silencio.”<sup>299</sup>. Y, sin embargo, posee el símbolo de la agitación por la vida y ese enfrentamiento con Dios, los nihilistas y la peste; “La sonrisa que Torrou intentó esbozar no pudo pasar de las mandíbulas apretadas ni de los labios pegados por una espuma blancuzca. Pero bajo su frente obstinada los ojos brillaron todavía el resplandor de valor”<sup>300</sup>, ese valor por la vida y aquello por lo que hombre lucha, Torrou fue aquel que:

Quien había vivido sin esperanza y con “la conciencia estéril que es una vida sin ilusiones. No puede haber paz sin esperanza y Torrou, que había negado al hombre el derecho a condenar, que sabía, sin embargo, que nadie pasarse sin condenar, y

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 237.

que incluso las víctimas son a veces verdugos. Torrou había vivido en el desgarramiento y la contradicción y no había conocido la esperanza.<sup>301</sup>

Jean Torrou no sólo es el filósofo sino un hombre, al menos, la representación ideal de Camus y de la vida, aquel que con su existencia mostro; “Un calor de vida y una imagen de muerte: esto era el conocimiento.<sup>302</sup> Al final de su lucha “(...) Torrou parecía haber alcanzado esa paz difícil de que hablaba, pero sólo la había encontrado en la muerte, cuando ya no podía servirle de nada.”<sup>303</sup>, el conocimiento de Torrou entonces sólo puede servirle a los vivos, por eso es una lucha contra la muerte. Salvación de los cuerpos, o lucha a favor de la vida, como conocimiento es saber que no se puede luchar contra la muerte en abstracto sino contra la muerte en la práctica, la muerte en abstracto es necesidad en el hombre, sin embargo, en la práctica es producto de la decadencia del nihilismo, otros como Rambert y Rieux lucharon contra la abstracción de la vida, Torrou lo hace contra la muerte en la práctica. Para los hombres de esta época consiste en salvar al mundo de la destrucción y la muerte antes de poder crear<sup>304</sup>. De esta manera, este personaje es el antagónico por excelencia de Calígula y su poder lógico criminal, su experiencia de la muerte le hace tomar actos para defensa de la vida, nada más contrario al crimen lógico.

---

<sup>301</sup> *ibid.*, p. 241

<sup>302</sup> *ibid.*, p. 241

<sup>303</sup> *ibid.*, p.248.

<sup>304</sup> *Vid.*, Albert Camus al pronunciar su discurso de aceptación del premio Nobel.

### 3.3. Amor, compromiso y exilio de Rymond Rambert.

Hasta ahora hemos descrito las características éticas particulares en los personajes de *La peste*, su motivación y las consecuencias de sus actos, con ellos como elemento esencial hemos esbozado la complejidad ética en nuestro autor. Pero no son los únicos personajes ni lugares donde se manifiesta su ética. El personaje que ahora describiremos bien podría ser ocupado por la manifestación valorativa del amor, y es que la intención de nuestro autor fue precisamente esa, darle a Rymond Rambert el nombre del amor, no como una definición sino como una valoración de una de las dimensiones humanas más complejas y diversas; sí hablamos de una contraparte de Calígula en Torrou, bien podría entenderse a Rambert como el contrario de Kalyayev y Dora.

El amor ha ocupado un lugar propio dentro de la filosofía, un lugar más bien teórico, por una parte, fundamento que sin lugar a duda nutre nuestra reflexión y seguramente la de Camus y un lugar práctico, que no tiene, pues no necesita, una orientación teórica. Las primeras fundamentaciones para el primer aspecto las encontramos en el *Banquete* de Platón, ahí se hace una diferencia entre el erotismo y el amor, Ortega y Gasset dedica especial atención al tema, pero lo enfoca a un aspecto de cristalización, Bataille dedica *El erotismo* a dar su entendimiento sobre estas consideraciones, por mencionar uno de los más recientes, en consecuencia, sería difícil mencionar a todos los autores y más aún analizar sus posturas. Así pues, nuestra intención es mostrar la vertiente trágica del amor, diferente en todos los sentidos anteriores la llámanos a su vez la real, dado por la conciencia de nuestro tiempo y simbolizada en *La peste* por Rymond Rambert, la figura de la separación, como si todos en este mundo supiéramos lo que es amar.

Rymond Rambert “hombre pequeño, de hombros macizos, de expresión decidida y ojos claros e inteligentes.”<sup>305</sup>; Un periodista de Paris que llega a Orán para realizar un estudio sobre la situación de los árabes en Argelia. Su misión se ve complicada cuando se ve envuelto en el exilio colectivo de una ciudad a la que no

---

<sup>305</sup> Ibid., p. 16

pertenecía y, por ende, sitiado por azar, lo lleva desde el primer momento a buscar los medios para salir cuanto antes de la ciudad. Desde el comienzo este personaje muestra su diligencia a emparentar con los lugareños; Rieux le describe por su manera de hablar; “como un hombre cansado del mundo en el que vivía, y sin embargo inclinado hacia sus semejantes y decidido, por su parte, a rechazar la injusticia y las concesiones.”<sup>306</sup> .

El exilio que experimenta Rymond es lo que llamamos en el capítulo anterior el extravió consciente de sí mismo. “(...) En medio de la sala desierta Rambert parecía una sombra perdida y Rieux pensó que aquélla era la hora de su abandono. Pero era también el momento en que todos los prisioneros de la ciudad sentían también el suyo y era preciso hacer algo por apresurar la liberación.”<sup>307</sup>. Descrito como abandono el exilio que experimenta Rambert, por un lado, el de estar sitiado en un lugar al que siente no pertenecer y por otro a la ausencia de su mujer, misma que había dejado en Paris, hacen del personaje el representante común de todos aquellos exiliados por el abandono o por la ausencia.

Y el día que Rambert le contó que le gustaba despertarse a las cuatro de la mañana y ponerse a pensar en su ciudad, el doctor tradujo con facilidad, según su propia experiencia, que lo que le gustaba imaginar era la mujer que había dejado ahí. En general, hasta las cuatro de la mañana no se hace nada y se duerme en que la noche haya sido de traición. Sí, se duerme a esa hora y eso tranquiliza, puesto que el gran deseo de un corazón inquieto es el de poseer interminablemente al ser que ama o hundir a este ser, cuando llega el momento de la ausencia, en un sueño sin orillas que sólo pueda terminar el día del encuentro.<sup>308</sup>

Aquella hora en la que solo se puede experimentar ese profundo abandono y extrañeza del mundo, descrito de otra manera, Rambert es el símbolo idóneo de la esperanza en otro, para este personaje la ausencia de su amada es la expresión de su propia soledad y abandono. Busco todos los medios posibles para huir de ese terrible lugar, de manera oficial acudió a todas las instancias que podían otorgarle la salida de la ciudad, incluso visito al doctor Rieux para que le extendiera un

---

<sup>306</sup> Ibid., p. 16

<sup>307</sup> Ibid., p. 94

<sup>308</sup> Ibid., p. 95

certificado que no estaba contagiado por el mal, sin embargo, todas las puertas le fueron cerradas, la del doctor por una garantía que nadie podría otorgarle de estar libre del virus o de que no pudiera contraerlo justo antes de salir.

En su búsqueda llegó a emparentar amistad con Cottard que le dio la comunicación suficiente para arreglárselas en salir de manera de ilegal de la ciudad, pero que solo le hacía sentir un nuevo abandono:

Fue en ese momento, en la obscuridad atravesada de ambulancias fugitivas, cuando se dio cuenta de que quería contarle al doctor Rieux cómo durante todo ese tiempo había en cierto modo olvidado a su mujer para entregarse enteramente a buscar una brecha en el muro que lo separaba de ella. Pero fue también en ese momento, al comprobar que todas las vías estaban cerradas, cuando volvió a encontrarla en el centro de su deseo y con una explosión de dolor tan súbita que echó a correr hacia su hotel, huyendo de aquel terrible ardor que llevaba dentro, devorándole las sienas.<sup>309</sup>

Ese abandono que le hacía reconocer que en el fondo aquel dardo que le obstaculizaba para ser feliz, aquella figura que le aguardaba en París no era más que su propio rostro y temor por perder a ese ser amado. Rambert terminaría por suprimir estas incesantes ganas por huir entrando en aquel plano recurrente a sus compañeros de desgracia. Pues no era el único en sufrir aquel abandono por no estar con la persona amada, y sin embargo, pese a su negativa por sentirse extranjero termina emparentándose a todos aquellos separados con el paso del tiempo.

Pero, se dirá, esos separados, ¿qué aspecto tenían? Pues bien, no tenían ningún aspecto particular. O, si se quiere, tenían el mismo aspecto que los demás un aspecto enteramente general. (...) clasificaban fichas o ponían discos, sin diferenciarse en nada los unos de los otros. La peste había suprimido las tablas de valores. Y esto se veía, sobre todo, en que nadie se preocupaba de la calidad de los trajes ni de los alimentos. Todo se aceptaba en bloque. (...) Los separados ya no tenían aquel curioso privilegio que al principio los preservaba. Habían perdido el egoísmo del amor y el beneficio que conforta. Ahora, al menos, la situación estaba clara: la plaga alcanzaba a todo el mundo. Todos nosotros en medio de las detonaciones que estallaban a las puertas de la ciudad, entre los choques que acompañaban nuestra vida o nuestra muerte, en medio de los incendios y de las fichas, del terror y de las formalidades, emplazados a una muerte ignominiosa pero

---

<sup>309</sup> Ibid., p.133

registrada, entre los humos espantosos y los timbres impasibles de las ambulancias, nos alimentábamos con el mismo pan de exilio, esperando sin saberlo la misma reunión y la misma paz conmovedora. Nuestro amor estaba siempre ahí, sin duda, pero sencillamente no era utilizable, era pesado de llevar, inerte en el fondo de nosotros mismos, estéril como el crimen o la condenación. No era más que una paciencia sin porvenir y una esperanza obstinada.<sup>310</sup>

Todos ellos, los separados, habían gozado del privilegio de tener algo más que le ayudase a sentir la necesidad de estar fuera de la ciudad y acudir al encuentro con sus seres amados, todos ellos, sin embargo, al igual que Rambert, habían sido presas del mismo engaño que sufrían los que no esperaban a nadie, de aquellos que habían perdido a alguien, o que en el mejor de los casos podían tenerlos a su lado. El absurdo y el nihilismo tienen reservado el mismo destino para los amantes y para los separados, esa búsqueda interminable por el encuentro, y aun así la peste les había devorado también a ellos esa inquietud por el amado.

A ese egoísmo desprovisto de toda racionalidad Rambert representa. Rieux en su momento fue cuestionado por la necesidad del periodista de escapar bajo cualquier método y respondió que eso era cosa de Rymond, que había escogido la felicidad y que él no tenía argumento para oponerle. Se sentía incapaz de juzgar lo que estaba bien y lo que estaba mal en ese asunto. Pues dentro de su abandono Rieux recordó a su mujer, en él la esperanza de los amantes reafirmando: “es posible porque yo también tengo ganas de hacer algo por la felicidad.”<sup>311</sup>.

Hasta este momento la experiencia del amor tiene esos dos contrastes, por una parte, la extrañeza que experimenta el amado ante la ausencia de aquel que añora, aunque se pueda terminar acostumbrado a esa ausencia. Y el amor como egoísmo, aquella figura poética que tantos siglos se han encargado de sustentar. Es decir, la dimensión amorosa en las plagas.

Mientras se daba la oportunidad de que Rambert pudiese escapar de la ciudad decidió participar como voluntario en las salas de confinamiento organizadas por Torrou. Llegando el momento Rambert sintió que si se iba tendría vergüenza de

---

<sup>310</sup> Ibid., pp. 154-155

<sup>311</sup> Ibid., p.169

irse y que “eso le molestaría para gozar del amor de su mujer. Pero Rieux se enderezó y dijo con voz firme que eso era estúpido y que no era en modo alguno vergonzoso elegir la felicidad.<sup>312</sup> A lo que Torrou contrarresto, “si Rambert se decidía a compartir la desgracia de los hombres, ya no le quedaría tiempo para la felicidad. Era necesario que tomase una decisión.”<sup>313</sup>; es decir, que al final Rambert también elije quedarse por la empatía a los hombres que ya no reconocía como otros si no como iguales, pero debía saber que esta elección le alejaría definitivamente de ello que le había mantenido con esperanza y a la vez abandono. “Yo había creído siempre que era extraño a esta ciudad y que no tenía nada que ver con ustedes. Pero ahora después de haber visto lo que he visto, sé que soy de aquí, quiera o no. Este asunto nos toca a todos.”<sup>314</sup>, da paso del amor por su mujer a la estima empática por los otros, a partir de ese momento no sería un extranjero más, le sería fraternal el mundo de los apestados, es decir, la dimensión humana.

La figura del amor toca en este punto el lado más contradictorio de aquello que reconocemos como amor, era normal sentir aquel abandono por no estar con el ser amado, querer agotar todos los medios para cumplir con aquel deseo y también lo era el entregarse al abandono, pues, “Nada en este mundo merece que se aparte uno de los que ama.” Y sin embargo Rambert y Rieux eligen a los hombres, quizá por amor, sentimiento nacido por bondad.

Hasta ahora hemos mostrado al amor alejado de su interpretación cotidiana, por la figura de la separación, está a su vez dijimos origina un exilio y con ello un abandono. En los tiempos modernos ha de mantenerse esta separación como el momento de elección de un hombre. Al elegir a los hombres, el hombre se condena a la separación, una vez terminada, con la apertura de las puertas el sentimiento que se experimento es el siguiente:

Los apasionados pudieron entregarse a una sola idea fija. Sólo una cosa había cambiado para ellos: el tiempo, que durante meses de exilio hubieran querido empujar para que se apresurase, que se encarnizaban verdaderamente en

---

<sup>312</sup> Ibid., p. 174

<sup>313</sup> Ibid., p. 174

<sup>314</sup> Ibid., p. 174

precipitar; ahora, que se encontraban ya cerca de nuestra ciudad deseaban que fuese más lento, querían tenerlo suspendido, cuando el ya el tren empezaba a frenar antes de la parada. El sentimiento, al mismo tiempo vago y agudo en ellos, de todos esos meses de vida perdidos para su amor, les hacía exigir confusamente una especie de compensación que consistiese en ver correr el tiempo de dicha dos veces más lento que el de la espera.<sup>315</sup>

Para este momento, y para cualquiera en que los amantes son separados el tiempo es la clave de entendimiento, donde se posa el sentimiento más profundo que oculta el sin sentido, es decir, la permanencia con el ser amado, “Pues este amor o esta ternura que los meses de peste habían reducido a abstracción, Rambert temblaba de confrontarlos con el ser de carne y hueso que los había sustentado.”<sup>316</sup>. Para Camus el sentimiento del amor, como Jan y María en *El malentendido* o el amor fraternal de Dora en *Los justos*, es la dimensión humana donde reposa lo no abstracto y la ternura de los actos sinceros:

Había querido volver a ser aquel que al principio de la epidemia intentaba correr de un solo impulso fuera de la ciudad, láncese al encuentro de la que amaba. Pero sabía que esto ya no era posible. Había cambiado; la peste había puesto en él una distracción que procuraba negar con todas sus fuerzas y que, sin embargo, prevalecía en él como una angustia sorda. En cierto sentido, tenía la impresión de que la peste había terminado demasiado brutalmente y le faltaba presencia de ánimo ante este hecho. La felicidad llegaba a toda marcha, el acontecimiento iba más aprisa que el deseo. Rambert sabía que todo iba a serle devuelto de golpe y que la alegría es una quemadura que no se saborea.<sup>317</sup>

Empero la supervivencia de los apestados no puede ser hacia atrás y lo aprendido tampoco se puede quedar allá, el compromiso por los hombres y la derrota del egoísmo pasional no pueden ser olvidados, aunque el amante se empeñe en querer regresar el tiempo. Una vez que el amor conoce el tiempo, es decir la separación no tiene ya manera de volver, “Su sentimiento de exilio, en cuanto vieron el humo del tren, se extinguió bruscamente bajo la avalancha de una alegría confusa y cegadora.”<sup>318</sup>. La felicidad desprovista por el anhelo de reconciliación, bajo la luz del

---

<sup>315</sup> Ibid., p. 242

<sup>316</sup> Ibid., p. 243

<sup>317</sup> Ibid. p. 243.

<sup>318</sup> Ibid.

nihilismo, aparece como el único estado deseado para quien ha conocido la verdadera desesperación.

Al momento de la separación Rambert no supo si su lagrima era causada por: “su felicidad presente o por el dolor tanto tiempo reprimido, y seguro, al menos, de que ellas le impedirían comprobar si aquella cara escondida en su hombro era con la que tanto había soñado o acaso la de una extraña.”<sup>319</sup>, entonces, el amor es deseo de curación, el lugar donde el hombre se erige, pero también elige, o por al fin estar estrechando en sus brazos al ser que tanto había anhelado.

“Más que las orquestas en las plazas eran ellos los que anunciaban, en medio del tumulto, con el triunfo y la injusticia de la felicidad, que la peste había terminado y que el terror había cumplido su plazo.”<sup>320</sup>. En conclusión, el amor en los tiempos apesados es cura, exilio y triunfo, porque es de suyo la conclusión al aprendizaje. Porque el sentimiento más hermoso si es presa del nihilismo exige la renuncia y el cumplimiento del compromiso con los hombres, o al menos debiera ser la pretensión. La separación hace a los hombres iguales ante la muerte, y solo el amor les puede salvar, una vez muerto Jan a María no le queda el amor, sino los hombres y la enseñanza de Martha, con la muerte de Kalyayev a Dora no le quedan más que sus hermanos y con ello una elección. Podemos decir que al término de la plaga Rambert tiene un final feliz con su amada, sin embargo, sabemos que no es así pues ha mirado a la peste de frente. El amor no es un valor para los apesados, pero les otorga uno, el valor de elegir, el compromiso o el egoísmo depende de ellos.

---

<sup>319</sup> Ibid., pp. 243-244

<sup>320</sup> Ibid., p. 245

### 3.4. La ética de los apestados Cottard y Paneloux.

Bien podría haberse acomodado esta investigación en dar por sentado una continuación de la ética en el personaje de Bernard Rieux, el reconocimiento y memoria en torno a la solidaridad y la compasión, sin embargo, notamos en la peculiaridad tanto de Paneloux como de Cottard elementos suficientes para describir un conocimiento de la ética camusiana, bajo la misma premisa de los hombres sin mañana metafísico, a el cumplimiento de que ética se debía fundamentan en la cantidad de hechos buenos y no en la calidad de uno sólo.

Partimos de la idea fundamental del capítulo dos, que, aunque permea toda nuestra investigación en torno a la estructura de la ética en Camus se radicaliza en la visualización de Paneloux y Cottard, a saber, en ver al mundo tan cual es sin tapujos religiosos, metafísicos o en algunos casos filosóficos.

Rieux al doblar la esquina de la calle de Grand y Cottard, recuperado la metáfora de que el absurdo lo puede encontrar el hombre al doblar la esquina, contenido en *El mito de Sísifo*; “pensaba que era justo que, al menos de cuando en cuando, la dicha llegara a recompensar a los que les basta el hombre y su pobre y terrible amor.”<sup>321</sup>, haciendo referencia al pensamiento que tenía acerca de Grand<sup>322</sup> y que curiosamente también representaba a Cottard.

En el capítulo anterior explicamos brevemente de Cottard que su condición de apestado es la representación de un mal cotidiano al hombre. En él soledad y exilio traducido en desesperación. Un hombre que por familia sólo tenía a una hermana que a pesar del lejano tiempo en que la había visto, él pensaba en ella, y aún en la lejanía el sentimiento para ella era: “la verdad es que la quiero mucho.”<sup>323</sup>

Cottard al inicio de la obra tuvo una tentativa de suicidio, pero Grand impidió que la llevase a cabo, pidiendo ayuda a Rieux para que le revisara en el sentido médico posible, mismo que al darle de alta le informó que era un asunto judicial y

---

<sup>321</sup>Ibid., p. 248

<sup>322</sup> Vid., Mismo que se revisara en el siguiente apartado: *Joseph Grand, el héroe*.

<sup>323</sup> Ibid., p. 51.

que ante la posibilidad que se repitiese tendría que dar cuenta a las autoridades. La psicología del personaje es una constante negativa a recibir ayudas exteriores: “Cottard refunfuñó que iba bien y que iría mejor si pudiera estar seguro de que nadie se ocupara de él. Rieux le hizo comprender que nadie podía estar siempre solo.”<sup>324</sup>. Pero la negativa de Cottard hacía más bien énfasis a la participación de las autoridades en la figura judicial. Una vez entrevistado por detectives de instrucción refiere a su tentativa de suicidio: “No se puede hacer nada a un enfermo, a un hombre que se ha ahorcado. “contrariedades íntimas, era lo justo.”<sup>325</sup>. es decir, los atributos que le dan a este personaje son los del exilio individual, y un tanto de anarquismo. Cuando se le pregunta si repetiría ese acto “dijo entre lágrimas que no lo repetiría, que sólo había sido sólo un momento de locura y que lo único que quería era que lo dejaran en paz.”<sup>326</sup>. como dijimos en el primer capítulo, sólo un momento podría bastar para que un hombre eligiese por sí mismo la muerte, haciendo notar su valoración nihilista.

El principal rasgo donde se puede rastrear el símil ético de Cottard es el reconocimiento, hemos hablado ya de Calígula, Dora, Kalyayev, y otros personajes literarios donde Camus plasma la relación entre el exilio y el nihilismo, ese divorcio entre el hombre y el mundo que se encamina más bien a la nada y no al absurdo. Cottard después de la peste quiere un temblor. Al referir a esta anécdota entre Rieux y Cottard en la que al transitar en uno de los barrios de Orán y detenerse en un alto Rieux engancha su mirada a un niño que detuvo su juego:

El motor roncaba ya. Rieux tenía la mano en el acelerador. Pero miró otra vez que no había dejado de observarlo con aire grave y tranquilo. Y de pronto, sin transición, el niño se sonrió abiertamente. - ¿qué es lo que nos haría falta? - preguntó el doctor al niño. Cottard se agarró de pronto de la portezuela y gritó con una voz llena de lágrimas y de furor: -Un terremoto. ¡Pero uno de veras!<sup>327</sup>.

En presencia del nihilismo la mayoría de las personas prefieren justamente eso, sólo a través del caos pueden exteriorizar su sentir. En Cottard hay un

---

<sup>324</sup> Ibid., p. 53.

<sup>325</sup> Ibid., p. 34.

<sup>326</sup> Ibid., p. 22.

<sup>327</sup> Ibid., p. 54

reconocimiento, pero este se da a la inversa de lo que hemos descrito de Torrou, Rambert y principalmente de Rieux, hay un reconocimiento de lo que la peste es, de esa representación que hemos dado del nihilismo en el capítulo dos:

Él valora en su justo precio las contradicciones de los habitantes de Orán, que, aunque sienten profundamente la necesidad de calor que los una., no se abandonan a ella por la desconfianza que aleja a los unos de los otros. Todo el mundo sabe bien que no se debe tener confianza en su vecino, que es capaz de darle la peste sin que lo note y de aprovecharse de su abandono para inficionarlo. Cuando uno se ha pasado los días como Cottard, viendo posibles delatores en todos aquellos cuya compañía sin embargo buscaba, se puede comprender ese sentimiento. Se esta uy bien entre gentes que viven la idea de la peste ... en medida de lo posible él está a gusto en medio del terror. Pero precisamente porque él ha sentido todo esto antes que ellos, yo creo que no puede experimentar enteramente con ellos toda la crueldad de esta incertidumbre. En suma, al mismo tiempo que nosotros, los que todavía no hemos muerto a causa de la peste, él sabe que su libertad y su vida están a dos pasos de ser destruidas. Pero, puesto que él ha vivido en el terror, encuentra normal que los otros lo conozcan a su turno. Más exactamente, el terror le parece así menos pesado de llevar que si estuviese solo. En esto es en lo que está equivocado y porque es más difícil que comprender que otros. Pero, después de todo, es por eso por lo que merece más que otro que intente comprenderlo.<sup>328</sup>

La soledad en general es un rasgo positivo en la obra de Camus, pero lo es en el sentido de la representación certera de una dimensión humana; de su personaje saca las últimas consecuencias, de un hombre abandonado por su propia intimidad al que la peste le da una nueva oportunidad de buscar calor humano, que buscándolo lo rechaza porque sabe que puede ser el que cause su encarcelamiento por un crimen del pasado.

Ve en la peste una oportunidad de ser libre, le es preferible la peste con tal de gozar aun la libertad, se siente apestado, es decir, condenado, pero prefiere la condena de la epidemia a la condena de los hombres. Esta especie de anarquismo en el personaje es una parte de aquello que ve de negativo en la rebeldía histórica Camus, solo que a diferencia de los rebeldes Cottard saca todas las ventajas del reconocimiento para la autosatisfacción: “Cottard declaró abiertamente que a él no le interesaba el corazón, que el corazón era la última de sus preocupaciones. Lo

---

<sup>328</sup> Ibid., p. 165

que le interesaba era saber si la organización misma sería transformada., si, por ejemplo, todos los servicios funcionarían como en el pasado.”<sup>329</sup>.

Para Cottard el mayor de sus intereses es saber si podrá librarse de una sentencia absurda ya que: “Su único crimen verdadero es haber aprobado en su corazón lo que hace morir a los niños y a los hombres. En lo demás lo comprendo, pero en eso tengo que perdonarlo, es justo que ésta crónica se termine con él, que tenía un corazón ignorante, es decir, solitario.”<sup>330</sup>. En referencia a la muerte de Cottard, a su muerte ebria de locura ocasionada por desprecio; “Acaso era más duro pensar en un hombre culpable que un hombre muerto.”<sup>331</sup>, mientras él disparaba a la multitud los asesinaban. Aquella locura de ver liberada a la ciudad de aquello que a él le mantenía libre, que le hizo volver a estar en la sociedad. Al final el exilio de Cottard es por ser perseguido por la justicia.

En resumen, la peste lo ha sepultado bien. De un hombre que era solitario sin querer serlo, ha hecho un cómplice. Pues es, visiblemente, un cómplice y lo es delectación. Es cómplice de todo lo que ve, de las supersticiones, de los errores irrazonados, de las susceptibilidades de todas esas almas alertas; de su enloquecimiento y su palidez al menor dolor de la cabeza...<sup>332</sup>

Lo que diferencia a Cottard de los otros apestados, endemoniados, suicidas, etc., es que al final dentro de su reconocimiento hay un sentimiento de compasión y solidaridad con los otros, aunque no se muestra abiertamente dentro de la narración. Su participación en los equipos voluntarios de Torrou:

Éste dijo que había demasiados hombres que seguían inactivos, que la epidemia interesaba a todos y que cada uno debía cumplir con su deber. Cualquiera podía ingresar en los equipos voluntarios. -Es una buena idea – dijo Cottard-, pero no serviría de nada. La peste es demasiado fuerte. -eso lo sabremos- dijo Torrou, con tono paciente- cuando lo hayamos intentado todo.<sup>333</sup>

Sí bien no se opone a la peste, también defiende a lo humano y es capaz de sentir compasión, es verdad que la misma compasión la había sentido Dora y Kalyayev al

---

<sup>329</sup> Ibid., p. 230.

<sup>330</sup> Ibid., p. 250.

<sup>331</sup> Ibid., p. 253.

<sup>332</sup> Ibid., pp. 163-164.

<sup>333</sup> Ibid., p. 134.

menos de ser solidarios, dentro de su lógica, con el ser humano, sin embargo, el nacimiento absurdo de la condición de Cottard genera una reacción diferente, porque Camus eligió a este personaje para mostrar que hombres que simplemente no pueden sentirse parte del mundo, o es simplemente que la conciencia de Dora y Kalyayev no están tranquilos ante el acto premeditado que pese a su ternura con los seres arroja una bomba para hacer triunfar una idea. Cottard dispara ciego a la multitud, como Merseault a al árabe, sin razón de causa efecto, simplemente como un acto absurdo.

Caso del padre Paneloux:

Bernard Rieux y Merseault, los personajes más icónicos de la creación literaria de Camus, son ateos; en ambos nuestro autor representa su propia inquietud por la idea de Dios, ante todo referenciando al cristianismo, es decir, la figura europea de Dios, en Rieux con un angostísimo ético y Merseault con un ateísmo existencial. Desde el capítulo uno mostramos que el surgimiento de la rebeldía metafísica es en oposición a la idea de un Dios creador y regulador del mundo, y de cómo esta rebeldía da paso al nihilismo. En este proceso de inversión de valores el cristianismo es desmembrado por su propia mano, es decir, la figuración eclesiástica de Dios es el problema en tanto que concepción metafísica, ontológica y moral. Como mostramos en Nietzsche y en los rebeldes metafísicos. Para Camus el problema ronda en las consecuencias a las que lleva el nihilismo, es decir, con la ausencia de Dios, el hombre se apresura a crear nuevas modalidades de Dios, siendo que se convierte a sí mismo en amo y esclavo, como consecuencia dialéctica de la razón histórica o la lógica nihilista.

Para el nacido en Argelia, la cuestión fundamental no estriba en la existencia de o en Dios, pues es una idea fútil preocuparnos por la existencia de algo que en realidad no puede ser comprobado, a esta actitud se le denomina agnosticismo. Camus nunca se declaró abiertamente agnóstico, pero en *El mito de Sísifo* y más

aún en *El hombre rebelde* da muestras de su angostísimo<sup>334</sup>. Como dijimos Bernard Rieux reflejaría con más fiabilidad esta actitud. Por otra parte, la actitud de Merseault en su locura contra el capellán y el cura, incluso se reusa a besar el crucifijo como señal de arrepentimiento, también se afana en no recibir los santos oleos por propia convicción.

La congruencia entre las ideas y a lo que arrastran son el problema fundamental. Después de lo que hemos dicho acerca de este problema no queda más que plantear desde *La peste* como tomar acción en un mundo desdibujado de Dios y sobre todo qué hace un cristiano en medio de las plagas. La pregunta inicial es ¿Cómo fundamentar una ética en donde los valores, fundamentales para esta, han sido derrumbados (es decir, metafísicos, ontológicos y morales) ?, pero antes, para poder responder, debemos de plantear el caso del padre Paneloux, desde su cristianismo ortodoxo hasta su caída.

Pero allí donde unos veían abstracción, otros veían la realidad. El final del primer mes de la peste fue ensombrecido por un recrudecimiento marcado de la epidemia y por un sermón vehemente del padre Paneloux, el jesuita que había asistido al viejo Michel al principio de su enfermedad. (...) se había construido en defensor caluroso de un cristianismo exigente, tan alejado del libertinaje del día como del oscurantismo de los siglos pasados.<sup>335</sup>

La principal característica de los religiosos es suponer la realidad como una instrucción definitiva del mandato divino, es decir, los cristianos dan por sentada la realidad, aun en decadencia, como un mandato de Dios, si por ejemplo, preguntamos a un cristiano común por el narcotráfico en México responderían que hay personas que se desvían del camino de Dios, pero que Él no se olvida de ellos; a una persona que le ha dejado impedida o desmembrada, por la explosión de una granada mientras prestaba el servicio militar, le buscarían consolar con que aun para él Dios tiene un camino y debe de cargar con su cruz. Paneloux, el cura, representa este ideal por ser los devotos los más adeptos a dar esta premisa por cierta. Aunque no es el único en la literatura de Camus, en *El estado de sitio*, el

---

<sup>334</sup> e.g. El primer capítulo de la presente investigación.

<sup>335</sup> Ibid., p. 80.

obispo literalmente se pone al servicio de la peste, disponiendo de sus órdenes como mandato divino<sup>336</sup>.

En la narración los médicos discuten de las medidas que se deben tomar para la contención de la epidemia, las autoridades dan y ejecutan ordenes de contención, los amantes buscan los medios para el reencuentro, los apestados mueren o se adaptan a su nueva vida. Pero los cristianos no hacen ninguna de estas cosas, muy por el contrario, toman en sus manos lo que creen que dará solución a la epidemia organizando una semana de plegarias colectivas:

Asustados, pero no desesperados, todavía no había llegado el momento en que la peste se les apareciese como la forma misma de su vida y en que olvidasen la existencia que hasta su llegada habían llevado. En suma, estaban a la espera. Respecto de la religión, como respecto de otros problemas, la peste había dado una posición de ánimo singular tan lejos de la indiferencia como la pasión y que se podía definir muy bien con la palabra “objetividad”.<sup>337</sup>

Aquella objetividad respondía a un proceso psicológico de adaptación y aceptación de la nueva realidad, entonces, la religión no podía sino hacer lo que sus propios medios de objetividad dictaban. Para terminar con esa semana de oraciones donde Don Roque, el santo de los pestíferos, había sido convocado. Los cristianos sentenciaron que había que erigir un gran discurso que reflejara su pensamiento y disposición en torno a la peste, como es obvio, el elegido para dar el discurso fue el padre Paneloux:

‘hermanos míos, habéis caído en desgracia; hermanos míos, lo habéis merecido’, un estremecimiento recorría a los asistentes hasta el atrio. “La primera vez que esta plaga apareció en la historia fue para herir a los enemigos de Dios. Faraón se opuso a los designios eternos y la peste lo hizo caer de rodillas. Desde el principio de toda la historia el azote de Dios pone a sus pies a los orgullosos y a los ciegos. Meditad en esto y caed de rodillas”. (...) “Si hoy la peste os atañe a vosotros es que os ha llegado el momento de reflexionar. Los justos no temerán nada, pero los malos tienen razón para temblar. En las inmensas trojes del universo, el azote implacable apaleará el trigo humano hasta que el grano sea separado de la paja. (...) Durante harto tiempo este mundo ha transigido con el mal, durante harto tiempo ha descansado en la misericordia divina. Todo estaba permitido: el arrepentimiento lo arreglaba todo. (...)Dios, que durante tanto tiempo ha inclinado sobre los hombres

---

<sup>336</sup> Id., *Obras completas, El estado de Sitio*.

<sup>337</sup> Op, cit., *La peste*, pp. 80-81

de nuestra ciudad su rostro misericordioso, cansado de esperar, decepcionado en su eterna esperanza, ha apartado de ellos su mirada. Privados de la luz divina, henos aquí por mucho tiempo en las tinieblas de la peste” (...) “Se lee en la leyenda dorada que en los tiempos del rey Humberto, en Lombardía, Italia fue asolada por una peste tan violenta que apenas eran suficientes los vivos para enterrar a los muertos, encarnizándose sobre Roma y en Pavía. Y apareció visiblemente un ángel bueno dando órdenes al ángel malo que llevaba un venablo cazador, y le ordenaba pegar con él en las casas; y de las casas salían tantos muertos como golpes recibían del venablo. (...) “Hermanos míos dijo con fuerza-, es la misma caza mortal la que se corre hoy en día por nuestras calles. Vedle, a ese ángel de la peste, bello como Lucifer y brillante como el mismo mal, erguido sobre nuestros tejados, con el venablo rojo en la mano derecha a la altura de su cabeza y con la izquierda señalando nuestras cabezas’.<sup>338</sup>

Albert Camus no olvida a uno de sus maestros y en las palabras del cura rinde homenaje a *La genealogía de la moral*, pero el padre lo hace a la inversa buscando en la decadencia el origen de la culpa, tan como describe el proceso de culpa Nietzsche<sup>339</sup>. La historia bíblica efectivamente muestra a Dios como un castigador de aquellos se han presentado como opositores de su palabra, a través principalmente del pecado. La biblia enseña que la respuesta de Dios a aquellas ciudades inundadas por el pecado es el azote implacable de las plagas o el fuego, desde las siete plagas que azotan Egipto, la destrucción de Sodoma y Gamorra, hasta el apocalipsis de san Juan en el nuevo testamento<sup>340</sup>.

Este proceso convierte a todos los hombres pecadores en víctimas del látigo de Dios que en representación del mal ha de condenar a todos ellos. Paneloux pretende llegar a la verdad, y con ella poder encontrar la dicha dentro de la desdicha, es decir, que se alegren de ver morir a sus seres queridos pues es el designio divino: “No estamos ya en el momento en que, con consejos, con mano fraternal hubiera podido empujarlos hacia el bien. Hoy la verdad es una orden”; para él el reconocimiento tiene un carácter de pasividad, es decir, el reconocimiento debe de formar a los hombres una especie de conformismo y de liberarles del dolor aceptando el mal. Para él la peste es orden, misericordia y enseñanza. Todo esto

---

<sup>338</sup>Ibid., pp. 82-83

<sup>339</sup> E.g. En el apartado dos de *La genealogía de la moral*, Nietzsche nos dice que los mal logrados buscan rendir a los de espíritu noble a través de un sentimiento de culpa., pp. 94-96.

<sup>340</sup> Varios autores, *La biblia*, pp. 541-572.

lo hemos analizado como fundamentos de valoración para la convivencia. Sin embargo, la intención de Paneloux es la quietud, le da a Dios nuevamente la mano sobre los hombres, para justificar en su nombre toda atrocidad; “ha puesto el bien y el mal, la ira y la piedad, la peste y la salud del alma. Este mismo azote que os martiriza os eleva y os enseña el camino.”. En otras palabras, Dios ha guardado en la peste la liberación de las almas buenas y malas, una especie de juicio final, donde el fin del mundo es el inicio de lo celestial y del verdadero reinado de Dios. “a nuestros espíritus, más clarividentes, les ayuda a valorar ese resplandor excelso de eternidad que existe en el fondo de todo sufrimiento.”<sup>341</sup>. El camino es claro, la rendición ante la epidemia, la gratitud a Dios por el azote. El andar a la libertad sigue siendo la muerte “Hoy mismo, a través de este tropel de muerte, de angustia y de clamores, nos guía hacia el silencio esencial y hacia el principio de toda vida.”<sup>342</sup> El consuelo es la vida eterna exigiendo la vida.

Al tomar la palabra dijo “después de haber demostrado el origen divino de la peste y el carácter punitivo de este azote no tenía más que decir y que para concluir no haría uso de una elocuencia que resultaría fuera de lugar tratándose de asunto tan trágico. Él creía que todo había quedado claro para todos. Quería recordar únicamente que, cuando la gran peste de Marsella, el cronista Mathieu Marais se había lamentado de sentirse hundido en el infierno, al vivir así, sin ayuda y sin esperanza. ¡Pues bien, Mathieu Marais era ciego! Por el contrario, nunca como este día el padre Paneloux había sentido la ayuda divina y la esperanza cristiana que alcanzaba a todos. Esperaba, en contra de toda apariencia, que, a pesar del horror de aquellos días y de los gritos de los agonizantes, nuestros conciudadanos dirigiesen al cielo la única palabra cristiana; la palabra de amor. Dios haría el resto.

<sup>343</sup>

El reconocimiento y el conocimiento tan importantes para Rieux y Torrou en contra oposición en la inverosímil pero punitiva postura del padre Paneloux, que desentraña en la historia de la peste, del crimen y el pecado la culpa del hombre por la peste. Contrario a los protagonistas, Paneloux no pretende salvar los cuerpos de los hombres, todo lo contrario, pretende que en la aceptación del mal reconozcamos nuestra culpa y vayamos a enterrarnos junto a los apestados.

---

<sup>341</sup> Ibid., p. 85

<sup>342</sup> Ibid., p. 85

<sup>343</sup> Ibid., p. 86

La opinión de Rieux sobre el sermón del padre era que: “He vivido demasiado tiempo en los hospitales para gustarme la idea del castigo colectivo. Pero, ya sabe usted, los cristianos hablan así a veces, sin pensar nunca realmente. Son mejores de lo que parecen.”<sup>344</sup>, ante todo, el ateísmo de Bernard Rieux se basa en un angostísimo profundo, a la pregunta si el doctor creía en Dios él responde que no, pero que eso no tiene alguna importancia, que él había conocido la obscuridad y lo que hacía era por ver claro: “Paneloux un hombre de estudios. No ha visto morir bastante a la gente, por eso habla en nombre de esa verdad. Pero el último cura rural que haya oído la respiración de un moribundo pensará como yo. Se dedicará a socorrer las miserias más que a demostrar sus experiencias.”; Rieux que ha visto morir sabe que en su compromiso esta su vida:

Sin salir de la sombra, el doctor dijo que había ya respondido, que si él creyese en un Dios todopoderoso no se ocuparía en curar a los hombres y le dejaría a Dios ese cuidado. Pero nadie en el mundo, ni si quiera Paneloux, que creía y cree, nadie cree en un Dios de este género, puesto que nadie se abandona enteramente, y que en esto por lo menos, él, Rieux, creía estar en el camino de la verdad, luchando contra la creación tan como es.<sup>345</sup>

Luego entonces, la idea de Dios carece de sentido y la invitación nuevamente recorre al hecho de la acción, pues de creer habría que detenerse a contemplar aquello que había anunciado el padre. Entonces el reconocimiento que pretende el padre se ve anulado por sus consecuencias ontológicas y éticas. La disminución del ser lleva a la quietud, si hay quietud es porque aprendemos del mundo más que la voluntad divina, esa es la premisa del cura. La enseñanza del médico nuevamente es la responsabilidad, no solo de su profesión, sino de los hombres en general a otros hombres. Si creyésemos en Dios habría que guardar silencio. Rieux ha tenido que ver morir:

¿Sabe usted que hay gentes que se niegan a morir? ¿Ha oído usted gritar “¡Jamás!” a una mujer en momento de morir? Yo sí. Y me di cuenta en seguida de que no podía acostumbrarme a ello. Entonces era yo muy joven y me parecía que mi repugnancia alcanzaba al mismo orden del mundo. Luego, me he vuelto más modesto. Simplemente no me acostumbro a ver morir. Después de todo... ésta es

---

<sup>344</sup> Ibid., p. 107.

<sup>345</sup> Ibid., pp. 108-109

una cosa que un hombre puede comprender. ¿No es cierto, puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, acaso es mejor para Dios que no crea uno en él y que luche con todas sus fuerzas contra la muerte, sin levantar los ojos al cielo donde Él está callado?<sup>346</sup>

La miseria enseñó esto al doctor, le hizo entender que no se podría acostumbrar a ver morir, ese es otro móvil de su acción, la comprensión de la tragedia humana no podría alentar nunca y cuando menos trataría de evitar cuanto más pudiese el sufrimiento. Nuevamente la premisa es la comprensión, de un niño que grita al cielo suplicando piedad y no encuentra respuesta: “Comprendo este simpático ardor, al principio de las plagas y cuando ya han terminado, siempre hay un poco de retórica. En el primer caso es que aún no se ha perdido la costumbre, y en el segundo, que ya ha vuelto. En el momento de desgracia es cuando se acostumbra uno a la verdad, es decir al silencio.<sup>347</sup>”

El reconocimiento en el padre Paneloux le invita a tomar también acción, si bien quizá en menor medida que los demás, pero siempre servicial, este paso es fundamental en su rasgo ético. Una vez en los grupos sanitarios de inspección presenciara la muerte de un niño, el hijo del juez de instrucción:

Pero el niño siguió gritando y los otros enfermos se agitaron. El que lanzaba las exclamaciones, al fondo de la sala, precipitó el ritmo de su quejido hasta hacer de él un verdadero grito, mientras que los otros se quejaban cada vez más. Una marea de sollozos estalló en la sala cubriendo la plegaria de Paneloux, y Rieux, agarrado a la barra de la cama, cerró los ojos, como borracho de asco.<sup>348</sup>

Aquella lenta agonía no era la de un culpable como los que planteó Paneloux en su discurso, ese lento y cruel sufrimiento era de un inocente. Aquella seguramente la escena más trágica de peste, por sus implicaciones y realismo literario de su autor:

(...) alrededor de lamentos recomenzaron, pero sordamente, y como un eco lejano de aquella lucha que acababa de terminar. Pues había terminado. Castel pasó al otro lado de la cama y dijo que había concluido. Con la boca abierta pero callado, el niño reposaba entre las mantas en desorden, empequeñecido de pronto, con restos

---

<sup>346</sup> Ibid., pp. 109-110

<sup>347</sup> Ibid., p. 100

<sup>348</sup> Ibid., p. 180.

de lágrimas en las mejillas. Paneloux se acercó a la cama e hizo los ademanes de la bendición.<sup>349</sup>

De este acontecimiento surge una nueva discusión entre el padre y el médico, que le recrimina “¡ah!, éste, por lo menos, era inocente, ¡bien lo sabe usted!”. El padre con un sentimiento que le estrujaba el corazón que le hacía tener ganas de responder solo se defiende diciendo que también para él fue insoportable mirar ese espectáculo, que aquello superaba los límites que puede soportar un hombre y aun eso debíamos soportar, pero ahora ya no había comprensión, no había un conocimiento de Dios que justifique el sufrimiento de un niño.

Rieux responde que su idea de amor es muy distinta a la que le propone, por ese amor a la vida está dispuesto a negar cualquier creación donde los niños sufran: “Lo que odio es la muerte y el mal, usted lo sabe bien. Y quiéralo o no estamos juntos para sufrirlo y combatirlo.”, Paneloux le dice que ambos trabajaban por la salvación del hombre, pero el reconocimiento que hemos insistido en Rieux es distinto “Es su salud lo que me interesa, su salud, ante todo.”<sup>350</sup>, mientras que para el cura es aceptar, la redención en el sufrimiento, el mismo sería recompensado en otra vida.

Para el padre aún la inocencia agonizando muriendo en las plagas es algo que debemos aceptar, esta idea le lleva a erigir otro discurso. Este reconocimiento pasivo es similar a que había expuesto antes, no se olvida del amor a lo trágico, si este amor es designio de Dios:

Don Juan hundido en los infiernos y la muerte de un niño. Pues si es justo que un libertino se fulminado, el sufrimiento de un niño no se puede comprender. Y, a decir verdad, no hay nada más importante sobre la tierra que el horror que este sufrimiento nos causa ni que las razones que procuraremos encontrarle. Por lo demás, en la vida Dios nos facilita todo, y hasta ahí la religión no tiene mérito, (...) el padre Paneloux no recurrió a las fáciles ventajas que le permitirán escalar el muro. Hubiera podido decir que la eternidad de las delicias que esperaba al niño le recompensaría de su sufrimiento, pero en verdad, no sabía nada. ¿Quién podía afirmar que una eternidad de dicha puede compensar un instante de dolor humano? (...) “Hermanos

---

<sup>349</sup> Ibid.,

<sup>350</sup> Ibid., p. 182.

míos, ha llegado el momento de en qué es preciso creerlo todo o negarlo todo. Y ¿Quién de entre vosotros se atrevería a negarlo todo?<sup>351</sup>

Detallando el horror que sienten aquellos que presencian la muerte de un niño, el padre pretende aceptar un mundo donde eso sea consentido mientras sea voluntad divina. Paneloux sabe que de negar el dolor en el hombre caería en el viejo problema presentado por David Hume en sus *Diálogos sobre religión natural*: “¿Tiene Dios la voluntad de prevenir el mal y no puede? Entonces no es omnipotente. ¿puede, pero no quiere?, luego es malévolo. ¿Quiere y puede?, ¿Cómo es entonces que existe el mal?”<sup>352</sup>. Sabía que de negar los atributos de omnipotencia contenidos en la idea de Dios no tendría otra que renunciar a todo, es decir, de ser nihilista. Presenta una forma de la cual se tenga que aceptar todo o negarlo todo. “Dios hace hoy en día a sus criaturas el don de ponérselas en una desgracia tal que les sea necesaria encontrar y asumir la virtud más grande. La de decir entre Todo o Nada.”<sup>353</sup>, es decir, nuevamente habría que reconocer, pero esta vez sí reconocemos negamos y si negamos lo hacemos con todo. La muerte enseña al padre Paneloux el verdadero rostro del nihilismo. El purgatorio sería la tierra. Paneloux afirma: “Todo pecado era mortal y toda indiferencia criminal. Todo era todo o era nada”<sup>354</sup>, con un grito poco habitual pide a los cristianos “¡hermanos míos, hay que ser ese que se queda!”<sup>355</sup>.

Había únicamente que empezar a avanzar en las tinieblas, un poco a ciegas, y procurar hacer el bien. “Paneloux evocó al obispo de Marsella que según la historia había decidido renunciar a ayudar a las personas encerrándose en un lugar donde no tuviera contacto alguno con pestíferos, una vez el pueblo enterado de la decisión del obispo le amontonaron cuerpos en la puerta que había mandado sellar y le arrojaron otros más desde el techo para asegurarse de que muriese infectado. Paneloux insiste en que Dios puede borrar el sufrimiento y la muerte de los niños: “Él puede hacerla necesaria, mas es imposible comprenderla y lo único que nos

---

<sup>351</sup> Ibid., p. 186.

<sup>352</sup> David Hume, *Dialogo sobre religión moral*.

<sup>353</sup> Op. Cit. *La peste.*, p.187.

<sup>354</sup> Ibid., p. 187.

<sup>355</sup> Ibid., p. 188.

queda es quererla. Ésta es la difícil lección que quiero compartir con vosotros.”<sup>356</sup>. Propone una nueva fe en Dios. Dándole a Dios lo que para él le pertenece y a los hombres lo que Él ha mandado.

La naturaleza de su nuevo discurso había hecho meya de su conciencia, aquella que ve a los niños sufrir, Torrou delato una historia de la Gran Guerra donde un cura había perdido la fe al ver a un joven con los ojos saltados. “Paneloux tiene razón- dijo Torrou-. Cuando la inocencia puede tener los ojos saltados, un cristiano tiene que perder la fe o aceptar tener los ojos saltados. Paneloux no quiere perder la fe: irá hasta el final. Esto es lo que ha querido decir.” <sup>357</sup>, en otras palabras, para el cristiano o es la fe o es nada<sup>358</sup>.

Al final el padre muere dejándose vencer por un mal de ánimo y no por la peste. Con altas fiebres y tos, después de tan sólo dos días de lucha “por la noche, al fin, el padre expectoró a aquel algodón que lo ahogaba: estaba rojo. En medio de la borrasca fiebre, Paneloux permaneció con su mirada indiferente y cuando a la mañana siguiente lo encontraron muerto, medio caído fuera de la cama, sus ojos no expresaban nada. Se inscribió en su ficha: ‘caso dudoso’.”<sup>359</sup>.

Volviendo a la presunta inicial del apartado afirmamos que la propuesta ética del autor ronda en la elevación del ser contra la quietud o voluntad criminal. Entonces, lo que nos muestra el caso del padre Paneloux es la posición inverosímil que toman unos cuantos, y cómo pese a su intento por mantenerse el nihilismo puede absorberlos. Efectivamente, como pretende el cura, ha que negarlo todo o aceptarlo todo, pero no se puede vivir en la incertidumbre, el hombre debe ser el faro del hombre. Entonces, buscamos mostrar que hay hombres que se afanan en sus creencias, y sin embargo, también actúan. De igual forma, la negación de Camus al Dios cristiano es la de los atributos metafísicos, ontológicos y morales, en ese sentido, siendo la enseñanza ética de Paneloux, otra vez, la elección.

---

<sup>356</sup> Ibid., p. 187

<sup>357</sup> Ibid., p. 190

<sup>358</sup> Vid. Capítulo 1, apartado 1.2.4.

<sup>359</sup> Ibid., p. 194

### 3.5. Joseph Grand, el héroe.

La manera más sutil para describir un héroe contemporáneo en la peste es el personaje Joseph Grand, era un hombre de unos cincuenta años, de bigote amarillo, alto y encorvado, hombros estrechos y miembros flacos.<sup>360</sup>, dedicado desde hacía años a un trabajo de oficina dentro de la gobernatura municipal.

Este personaje es introducido a la narración por ser él quien salva a Cottard de suicidarse al inicio de la obra, aunque el mismo afirme que “Tenga en cuenta que a él tampoco puedo decir que lo conozca. Pero debemos ayudarnos unos a otros.”<sup>361</sup>. Y esta idea es justamente la que permanecerá a lo largo de sus participaciones dentro de la narración, la ayuda a los otros. Además de la participación continua en sus actividades dentro de la gobernatura y en los lugares de inspección sanitaria haciendo notas sobre las defunciones de manera cronométrica, el personaje está ocupada en hacer una novela, evidente en sus rasgos de querer dar un sentido correcto a lo que habla, como en la ocasión que da testimonio a la policía de lo ocurrido con Cottard:

El doctor observó que Grand, cuando hablaba de Cottard, lo llamaba siempre “el desesperado”. Incluso en un momento empleó la expresión “resolución fatal “. Discutieron sobre el motivo del suicidio y Grand se mostró siempre escrupuloso en el empleo de términos. Hubo que detenerse sobre las palabras “contrariedades íntimas”. El comisario preguntó si no había habido nada en la actitud de Cottard que hiciese sospechar lo que él llamaba “su determinación”.<sup>362</sup>

Este hombre de héroe parece tener poco, en las notas de Torrou la describe como: “del género de hombre que quedan a salvo en estos casos. Se acordaba de haber leído que la peste respetaba las constituciones débiles y destruía las vigorosas.”<sup>363</sup> Es decir, un hombre sencillo y con pocas ambiciones empero es justamente eso lo que le da la condición de héroe:

Ciertamente, no era la ambición lo que impulsaba a obrar a Joseph Grand. Ello afirmaba con una sonrisa melancólica. Pero la perspectiva de una vida material

---

<sup>360</sup> Ibid., p. 21.

<sup>361</sup> Ibid., p. 23.

<sup>362</sup> Ibid., p. 33.

<sup>363</sup> Ibid., p. 42.

asegurada por medios honestos y, en consecuencia, la posibilidad de entregarse sin remordimiento a sus ocupaciones favoritas, le sonreía mucho. Si había aceptado la oferta que le había hecho, había sido por razones honorables y, permítase decirlo, por fidelidad a un ideal.<sup>364</sup>

Camus le otorga a este personaje con las características que hemos descrito las condiciones más amables para ser aquel, el hombre de lo absurdo del que hablamos en el primer capítulo. “La vida casi ascética que llevaba Joseph Grand lo había, en efecto, liberado de toda preocupación de ese orden. (el hambre, por ejemplo) Así, pues, seguía buscando sus palabras” el hombre libre tendría que ser así, desprovisto del futuro y con esa carga melancólica del absurdo, empero seguir marchando”, en cierto sentido, se puede decir que su vida era ejemplar. Era uno de esos hombres, tan escasos en nuestra ciudad como en cualquier otra, a los que no les falta nunca el valor para tener buenos sentimientos.”, y más aún: “Lo poco que manifestaba de sí mismo atestiguaba, en efecto, una capacidad de bondad y de adhesión que poca gente confiesa hoy día.”<sup>365</sup>.

El personaje en un momento es enfrentado por el jefe de su oficina diciéndole que no le importa de lo que se pueda ocupar fuera del trabajo para él lo importante es que haga bien su trabajo, le increpa que; “la mejor manera que puede usted encontrar de ser útil en estas terribles circunstancias es hacer bien su trabajo. Si no todo lo demás no sirve de nada”.<sup>366</sup>, es decir, que no importa lo que haga en los grupos sanitarios, pues tiene que mantener sus funciones cabalmente para pueda seguir operado el sistema de dominio contemporáneo, es decir, el trabajo. El héroe absurdo como es descrito en *El mito de Sísifo* es aquel que desprovisto de futuro, elige a los hombres y toma acción. Aún lo reprochado por su jefe, pese al cansancio, y la escritura de su novela, el hombre no dejó de actuar, aceptando la carga de absurdidad con su trabajo:

Las sumas y estadísticas que necesitaban los equipos sanitarios. Pacientemente, todas las tardes ponía fichas en limpio, las acompañaba de gráficos y se esmeraba en presentar las hojas lo más exactamente posible. Se instalaba allí con sus papeles, exactamente como se instalaba en su mesa del Ayuntamiento, y en el aire

---

<sup>364</sup> Ibid., p. 43.

<sup>365</sup> Ibid., p. 44.

<sup>366</sup> Ibid., p. 116.

pesado por los desinfectantes y por la enfermedad misma agitaba sus papeles para hacer secar la tienda. En esos ratos procuraba no pensar en su amazona y no hacer más que lo que hacía falta.<sup>367</sup>

Entrado el clímax de la epidemia el hombre cae enfermo, en él se prueban los nuevos sueros, y sin ninguna esperanza más que la de mantenerse, y con el frío de recuerdo de la mujer que le había dejado, se convierte en el primer sobreviviente de los contagiados:

Si es cierto que los hombres se empeñan en proponerse ejemplos y modelos que llaman héroes, y si es absolutamente necesario que haya un héroe en esta historia, el coronista propone justamente a este héroe insignificante y borroso que no tenía más que un poco de bondad en el corazón y un ideal aparentemente ridículo. Esto dará a la verdad lo que le pertenece. A la suma de dos y dos el total de cuatro, el heroísmo el lugar secundario que debe ocupar inmediatamente después y nunca de la generosa existencia de la felicidad. Esto dará también a esta crónica su verdadero carácter, que debe ser el de un relato hecho con buenos sentimientos, es decir, con sentimientos que no son ni ostensiblemente malos, no exaltan a la manera torpe de un espectáculo<sup>368</sup>.

Aquel hombre feliz bajando de la colina para repetir el castigo impuesto por los dioses por erigir la vida, no es nunca un héroe sino uno más, si comparte rasgos heroicos es en función de la complejidad de la época para poder ser felices, de aquellos que acuden a la fiesta del burro y dicen *sí al reino de la tierra*<sup>369</sup>. No se trata de formar la figura mítica heroica del hombre contemporáneo si no una aceptación personal y un olvido de sí, para volver a encontrarse, fuera del espectáculo de los hombres abstractos o de ideas históricas, con el espectáculo de los rostros, es decir, de los hombres.

La felicidad, aquella cosa complicada en nuestros días, que en suma no es definible y en conceptos no es cuantificable está en la vida, en la roca y en la colina, en la verdad hiriente, de los corazones apestados y que solo unos cuantos pueden aceptar. El héroe de lo absurdo no lucha contra la peste, sino contra sus medios.

---

<sup>367</sup> Ibid., p. 117.

<sup>368</sup> Ibid., p. 127.

<sup>369</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 295.

Lo que hasta ahora es evidente es que el clima del nihilismo no puede ser superado sino desentrañado de la conciencia del hombre. En esa conciencia se busca aquello bueno en el hombre. Por eso terminamos este capítulo con esta figura, si bien de manera más corta tanto en *La peste* como en esta investigación radica en esta certeza. El hombre que ha matado a Dios no puede inventarse nuevos dioses debe enfrentarse a este mundo.

### 3.6. La valoración del cuerpo y la circunstancia como parámetro ético:

La duda metódica de la rebeldía y del absurdo en tanto que provisional también una especie de crítica a la razón, pero no pretende un conocimiento a la manera kantiana sino como hemos insistido un reconocimiento. Al que debemos hacer, Camus responde, la necesidad de una ética, pero esta no es imperativa sino de reconocimiento y curación, en tanto que provisional. Por tanto, afirmamos que la ética de nuestro autor tiene como característica fundamental lo provisional. Como actuar en nuestra circunstancia, a manera Orteguiana, es aquello que nos muestra *La peste*.

Dos ideas de la filosofía española contemporánea, o cuando menos de la lectura de Albert Camus de Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno, son fundamentales para entender las implicaciones éticas de *La peste*. Por un lado, la frase y sus implicaciones contenida en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega, *soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no puedo salvarme a mí*, es un reflejo de la obra en general de Camus, aquellos que no se dan cuenta que los árboles que no dejan ver el bosque son ya el bosque no pueden gozar de la comprensión de su circunstancia, el camino en este sentido es claro: “El modo más cómodo de conocer una ciudad es averiguar cómo se trabaja en ella, cómo se ama y cómo se muere. En nuestra ciudad, por efecto del clima, todo ello se hace igual, con el mismo aire frenético y ausente. Es decir, que se aburre uno y se dedica a adquirir hábitos.”<sup>370</sup> Y aunque no se llamase Orán donde se sitúa la peste, necesitamos de ver la complejidad de los hábitos que forman a un hombre en sociedad, o, dicho de otra manera, sus circunstancias, donde “No es que esta manera de razonar sea o no buena, lo importante es que obligue a reflexionar.”<sup>371</sup>, en México, por ejemplo, la situación que lleva a los integrantes de grupos originarios a buscar un nuevo destino en las grandes orbes, donde su vida cambia radicalmente dejando el campo para cultivar los jardines de adinerados.

---

<sup>370</sup> Op. cit., *La peste*, p. 9.

<sup>371</sup> Ibid., p. 46.

Por otra parte, el interés de Camus, no solo en *La peste* si no a lo largo de su creación literaria, fue darles carne y huesos a sus personajes, seguramente por enseñanza de Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*. Por ejemplo, la amistad que inevitable surge entre Jean Torrou y Rieux, sus alegrías y sus tristezas, en el fondo sus cansancios y su propia lucha individual, misma psique que otorga Unamuno a sus personajes más icónicos como Abel Sánchez o don Manuel Bueno, entre otros:

Torrou y Rieux sentían que esta alegría los perseguía cuando estaban en las callejuelas desiertas, pasando bajo las ventanas con persianas cerradas. Y, a causa de su mismo cansancio, no podían separar este sufrimiento, que continuaba detrás de las persianas, de la alegría que llenaba las calles, un poco más lejos. La liberación que se aproximaba tenía una cara en la que se mezclaban las lágrimas y la risa. En un momento el ruido se había hecho más fuerte y alegre, Torrou se detuvo por el empedrado en sombra, una forma corría ligera; era un gato, el primero que volvía a ver desde la primavera. Torrou sonrió. El viejecito estaría también contento.<sup>372</sup>

Por tanto, las circunstancias de los personajes y la humanidad, de aquellos hombres con emociones y que defecan, son la base de la conceptualización de la ética camusiana, impresiones de entre los protagonistas, Rieux, Torrou, Rambert, y los otros son reflejos de esta idea. Pero también simbolizan la salida de la abstracción. “Sabía que esta impresión era estúpida, pero no alcanzaba a comprender que la peste pudiera instalarse verdaderamente en una ciudad donde podía haber funcionarios modestos que cultivaban manías honorables.”<sup>373</sup>. Es decir, la opinión de Rieux sobre Grand pretende ser la salida de la abstracción, mirar a los hombres no como cuerpos estadísticos, o conteos de los muertos, sino como vidas personales, por eso la urgencia y empeño en salvar a cada uno de ellos.

La abstracción de la peste figura en la crónica a través del gobierno de la ciudad y la comisaria de inspección:

Richard resumía la situación haciendo notar que, para detener esta enfermedad, si no se detenía por sí misma, había que aplicar las graves medidas profilaxis previstas por la ley; que para hacer eso habría que reconocer oficialmente que se trataba de

---

<sup>372</sup> Ibid., p. 226.

<sup>373</sup> Ibid., p. 45.

la peste; que la certeza no era absoluta todavía y que en consecuencia ello exigía reflexión.<sup>374</sup>

Este dialogo en la comisaria de inspección sanitaria es el primer enfrentamiento entre la abstracción y los hombres de carne y hueso. Rieux siempre tendrá una respuesta a la figura humana, es decir, la salida de la abstracción: “La cuestión- insistía Rieux- no es saber si las medidas previstas por la ley son graves, sino si son necesarias para impedir que muera la mitad de población. El resto es asunto de la administración.”<sup>375</sup>; Es decir, que Richard, el representante de la abstracción pensaba en las medidas de contención para el hombre abstracto, aquellos que tenían que ser salvados sin importar las muertes que tuvieran detrás, y lo único que se puede salvar de esa manera es la abstracción, por eso Rieux le acusa que “plantea usted mal el problema. No es una cuestión de vocabulario: es una cuestión de tiempo.”<sup>376</sup>, es decir, lo que se debía era salvar su circunstancia y no la idea. “la fórmula me es indiferente. Digamos solamente que no debemos obrar como si la mitad de la población no estuviese amenazada de muerte, porque entonces lo estará.”<sup>377</sup>, afirma Rieux.

Los sentimientos humanos poseen complejidades como el amor y la amistad, ya hemos reparado en ellos, sin embargo, estos no siempre tienen connotaciones heroicas o sublimes, sino que se muestran de maneras sencillas, pero en ello demuestran su valor:

En el momento más grave de la epidemia no se vio más que en un caso en que los sentimientos humanos fueron más fuertes que el miedo a la muerte entre torturas. Y no fue, como se podía esperar, dos amantes que la pasión arrojase uno hacia el otro por encima del sufrimiento. Se trataba del viejo Castel y de su mujer, casados hacía muchos años.<sup>378</sup>

Si bien se podría reclamar que el precio que Castel y su mujer pagaban por vencer el miedo a la tortura y la muerte era guiado por la costumbre los años, es un reflejo

---

<sup>374</sup> Ibid., p. 47.

<sup>375</sup> Ibid., p. 46.

<sup>376</sup> Ibid., p. 47.

<sup>377</sup> Ibid., pp. 47-48.

<sup>378</sup> Ibid., p. 61.

también la emotividad humana, de la lucha con el tiempo les devolviera al menos aquello que era carne para ellos.

El ser un hombre de carne y hueso se va entrelazando con el salvar la circunstancia:

La intención del cronista no es dar aquí a esas agrupaciones sanitarias más importancia de la que tuvieron. Es cierto que, en su lugar, muchos de nuestros conciudadanos cederían hoy mismo a la tentación de exagerar el papel que representaron. Pero el cronista está más bien tentado a creer que dando demasiada importancia a las bellas acciones, se tributa un homenaje indirecto y poderoso al mal. Pues se da a entender de ese modo que las bellas acciones sólo tienen tanto valor porque son escasas y que la maldad y la indiferencia son motores mucho más frecuentes en los actos de los hombres. Esta es una idea que el cronista no comparte. El mal existe en el mundo proviene casi siempre de la ignorancia, y la buena voluntad sin clarividencia puede ocasionar tantos desastres como la maldad. Los hombres son más bien buenos que malos, y, a decir verdad, no es ésta la cuestión. Sólo que ignoran, más o menos, y a esto es a lo que se llama virtud o vicio, ya que el vicio más desesperado es el vicio de la ignorancia que cree saberlo todo y se autoriza entonces matar. El alma del que mata es ciega y no hay verdadera bondad ni verdadero amor sin toda clarividencia posible.<sup>379</sup>

Por una parte, el reconocimiento que hemos dado al nihilismo, al absurdo, a la rebeldía y con ello a la peste, devine de la idea anterior y justifica el hilo conductor de nuestra investigación: Las valoraciones pretendidos por cada uno de los personajes de *La peste* pueden ser bien resumidos con la anterior afirmación para poder hablar de una ética.

Primero, el lugar de estas bellas acciones de los ciudadanos de Orán se da en momentos límites, pretender decir que es bello en tanto que se oponen al mal es justificar la existencia del mal, en otras palabras, darles lugar premiado a las bellas acciones presupone darle lugar predilecto a el origen del mal o aquello a lo que se oponen.

Segundo, reconocemos a los hombres la bondad sobre la maldad, aquella enseñanza de Sócrates toma valor si se tiene una buena voluntad que le acompañe

---

<sup>379</sup> Ibid., p. 112.

y no solo le ponga por encima de la ignorancia, que ese conocimiento sea de verdad útil para lo humano, de lo contrario cae en el mismo lugar.

Tercero, construir un mundo en el que pensemos en un sumo bien y en su contra parte de sumo mal, adelgaza la línea entre los actos buenos y malos, la conciencia de nuestro tiempo puede justificar la muerte de un niño, empero también puede ver a un hombre arrogarse al fuego por verle salvado. La cuestión no es en darle a ese acto honores de heroísmo pues supone que la muerte del niño sea una opción.

Por otra parte, el hecho que no se le deba de dar un reconocimiento mayor está en la responsabilidad de todo hombre:

Esto está bien: pero nadie felicita a un maestro por enseñar que dos y dos son cuatro. Se lo felicita, acaso por haber elegido tan bella profesión. Digamos, pues que era lo a lo que Torrou y los otros se hubieran decidido a demostrar que dos y dos son cuatro, en vez de lo contrario, pero digamos también que esta buena voluntad les era común con el maestro, con todos los que tienen un corazón semejante al del maestro y que para honor del hombre son más numerosos de lo que se cree; tan es, al menos, la convicción del cronista. Éste se da muy bien cuenta, por otra parte, de la objeción que pueden hacerle: esos hombres arriesgan la vida. Pero hay siempre un momento en la historia en el que quien se atreve a decir que dos y dos son cuatro está condenado a muerte. Bien lo sabe el maestro. Y la cuestión no es saber cuál será el castigo o la recompensa que aguarda a ese razonamiento. La cuestión es saber si son y dos son o no cuatro. Aquellos de nuestros conciudadanos que arriesgaban entonces sus vidas, tenían que decidir si estaban o no en la peste y si había o no que luchar contra ella.<sup>380</sup>

Sí arriesgamos nuestra vida por salvar al hombre de la abstracción no tenemos por qué recibir honores por ello, para Camus, es la exigencia de nuestro tiempo, contrario a lo que se reprochara a Camus por haber recibido el Premio Nobel cuando no hacía más que cumplir con las exigencias de su oficio, empero no hay contradicción, ya en *El mito de Sísifo* había hablado sobre la predicción que tenía sobre una cuestión sobre la otra y no era más que a las consecuencias que llevaba, y aquí se trata de poner en evidencia a las consecuencias que tiene el levantarse

---

<sup>380</sup> Ibid., p. 113.

contra la peste, salvar a los cuerpos es una idea más importante que recibir un premio distintivo. Las consecuencias lo evidencian.

Se trataba de impedir que el mayor número de hombres muriese y conociese la separación definitiva(...) por esto era natural que el viejo Castel pusiera toda su confianza y su energía en fabricar sueros, sobre el terreno, con el material que encontraba. Tanto Rieux como él esperaban que un suero fabricado con cultivos del microbio que infestaba la ciudad tendría una eficacia más directa que los sueros venidos de fuera. Puesto que el microbio difería ligeramente del bacilo de la peste, tan como era clásicamente descrito.<sup>381</sup>

La urgencia de los actos es que se hagan según el momento que se les requiere y con las premisas de su época, a manera que los actos corresponden de manera directa entre reconocimiento y acción. “Muchos nuevos moralistas en nuestra ciudad iban diciendo que había que ponerse de rodillas. Torrou, Rieux y sus amigos podían responder esto o lo otro, pero la conclusión era siempre lo que ya se sabía; hay que luchar de tal o tal modo y no ponerse de rodillas”<sup>382</sup>, es decir, la importancia está en el valor más allá que el acto, en el dialogo entre Rambert, Torrou y Rieux sobre el valor el segundo expone “Bien sé sabe que el hombre es capaz de acciones grandes, pero si no es capaz de un gran sentimiento no me interesa.”<sup>383</sup>. Reivindicando la lucha contra la abstracción y dándole lugar a lo humano y sus sentimientos: “Es usted capaz de morir por una idea, esto está claro. Bueno: estoy harto de la gente que muere por una idea. Yo no creo en el heroísmo: sé que eso es muy fácil, y he llegado a conversarme de que en el fondo es criminal. Lo que me interesa es que uno viva y muera por lo que ama.”<sup>384</sup>.

De lo que trata es de mostrar que el hombre no es una idea y que no se trata de heroísmo sino de honestidad “Es una idea que puede que le ha reír, pero el único medio de luchar con la peste es la honestidad.”<sup>385</sup>, y solo a través de ella que obtiene aquello “se desea siempre y se obtiene a veces: la ternura humana.”<sup>386</sup>

---

<sup>381</sup> Ibid., p. 114.

<sup>382</sup> Ibid., p. 113.

<sup>383</sup> Ibid., p. 138.

<sup>384</sup> Ibid.

<sup>385</sup> Ibid., p. 139.

<sup>386</sup> Ibid., p. 248.

Al final, “Cotard, Torrou, aquéllos y aquella que Rieux había amado y perdido, todos, muertos o culpables, estaban olvidados. El viejo tenía razón, los hombres eran siempre los mismos. Pero ésa era su fuerza y su inocencia y era eso lo que, por encima de todo su dolor, Rieux sentía que se unía a ellos.<sup>387</sup> Nosotros que somos los vencidos también podemos ser los ganadores, pero esta victoria siempre es provisional. A lo largo de la historia todo hombre ha tenido que enfrentarse a su versión de la peste, y en su victoria o derrota provisional ha de sacar la máxima de sus consecuencias. Para Rieux:

Sabía que, sin embargo, esta crónica no puede ser el relato de la victoria definitiva. No puede ser más que el testimonio de lo que fue necesario hacer y que sin duda deberían seguir haciendo contra el terror y alga infatigable, a pesar de sus desgarramientos personales, todos los hombres que, no pudiendo ser santos, se niegan a admitir las plagas y se esfuerzan, no obstante, en ser médicos.<sup>388</sup>

A resumidas cuentas el valor, y la honestidad en búsqueda de la ternura humana son contingentes y la constante repetición de aquello que está en el hacer humano, son la opción de hombre de carne y hueso en su circunstancia en búsqueda de ser aquellos que no admiten plagas para ser médicos, de no ser delincuentes para ser hombres honestos. También para ser aquellos hombres que en la clarividencia y el reconocimiento actúan:

El doctor Rieux decidió redactar la narración que aquí termina, por no ser de los que callan, para testimoniar en favor de los apestados, para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha y para decir simplemente algo que se aprende en medio de las plagas: que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio.<sup>389</sup>

Desentrañar de la conciencia humana, de sus límites y potencias, sabemos cómo el viejo asmático quien reafirma “En fin, a mí me gustaba. Pero la cosa es así. Los otros dicen: “Es la peste, ha habido peste”. Por poco piden que les den una condecoración. Pero ¿qué quiere decir la peste? Es la vida y nada más.”<sup>390</sup>

---

<sup>387</sup> Ibid., p. 254.

<sup>388</sup> Ibid., p. 255.

<sup>389</sup> Ibid., pp. 254-255.

<sup>390</sup> Ibid., p. 253.

Entonces, conciencia de la vida, aquel reconocimiento del que tanto hemos insistido, es la enseñanza que pretende dar Camus en *La peste*.

Oyendo los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux tenía presente que esta alegría está siempre amenazada. Pues él sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba lo que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer por decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las valijas, en los pañuelos y papeles, y que puede llegare un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombre, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa.<sup>391</sup>

Camus empeño su obra para que la peste se volviera no sólo la descripción de su época sino una respuesta a los acontecimientos, él quería salvar la existencia para que otros tuvieran la oportunidad de crear. Ahora podemos dar paso a la mirada del mundo absurdo sin tapujos. Ahora el hombre que encontró en el nihilismo libertad lo rechaza para fundar una ética de convivencia que, aunque sea provisional, le sirva para salvar los cuerpos. Esa es la enseñanza de la literatura de Albert Camus, con ello nuestra mirada filosófica de nuestra realidad. Sabedores de la situación en la que México se ha hundido, que la peste guardada entre polvo ha salido a nuestras calles, que mata a nuestros hermanos y nos profundiza con miedo a el exilio colectivo era la única respuesta digna que podíamos dar.

---

<sup>391</sup> Ibid., p. 255.

## Conclusiones:

El efecto mismo que deviene del análisis de la literatura de Albert Camus, como se mostró a lo largo de la redacción que ahora concluimos, tiene como cometida el equilibrio entre las nociones del autor, tanto descriptiva como crítica, y la realidad de donde emanan, a saber, del tránsito del nihilismo a la ética. Afirmamos que lo que nos permite ver el contexto de la obra de Camus es a su vez la condición de entendimiento de su pensamiento. En un principio hemos dado lugar a la descripción de su biografía junto a su bibliografía, el propósito fue mostrar como la evolución de pensamiento o el cambio de temática es trastocado por los acontecimientos históricos, así el tránsito del absurdo a la rebelión, de *El extranjero* a *La peste*, es el mismo que el de la ocupación Nazi a Francia y la posterior reconstrucción, esta última también podría entenderse como la motivación reflexiva de *El hombre rebelde*, sin olvidar el origen de la revolución rusa, su desarrollo y el totalitarismo de su posrevolución.

De esta forma, sí “el pensamiento emerge de estar minado” literalmente su contexto durante la ocupación engendra el pensamiento de lo absurdo. El hombre en un principio busca el sentido personal para saber si su vida vale la pena o no ser vivida, al final sin responder a esta cuestión el hombre absurdo afirmará que precisamente en el hecho que no tiene un sentido es por lo que vale la pena vivir. En otras palabras, el hombre absurdo reconoce entre el silencio del mundo y la necesidad de la muerte lo absurdo de su condición deviniendo necesariamente que no necesite un sentido para vivir. La importancia de dicha afirmación para Camus es de importancia primigenia de la filosofía, para él es el primer problema realmente serio; la cuestión emana no sólo entre el suicidio personal o físico, sino también en cuanto al pensamiento.

Entre tanto, la delicada línea que engendra del absurdo y da paso a la rebelión es la dialéctica de la libertad. El hombre debe responder al sinsentido de su existencia porque eso le ocupa en su mundo de significación, en ello, que el hombre dentro de lo humano tenga llagas que limiten su libertad, la libertad total es el regreso al problema metafísico de Dios y el mal, las llagas del hombre absurdo

son las posibilidades de hacer. La acción es la responsabilidad de sus actos tras la muerte de Dios, o mejor dicho tras la rebelión metafísica. Este problema es necesariamente en torno al crimen y el asesinato en vez del suicidio personal y colectivo, dado paso al reiterado tránsito del absurdo a la rebelión.

De igual forma, Albert Camus, ya en *El hombre rebelde*, hace dos distinciones de la rebelión, una en el sentido puro del término y otra en la malversación que ha sufrido durante doscientos años. La primera, es la rebeldía en el sentido puro de la palabra, es totalmente contraria al crimen y al asesinato. Para Camus, es la reivindicación de los valores subjetivos al hombre y el conocimiento de sus limitaciones. Por otra parte, la rebeldía histórica y metafísica que, desviada de su origen, contra Dios o en favor de la una noción histórica justifica el crimen y el asesinato, unos confunden el odio al creador y hacen víctima a las criaturas, los otros en afán de dar paso al absoluto de la historia justifican el asesinato.

Como hemos hecho mención el propósito de la investigación es la asimilación y el reconocimiento de las dimensiones humanas dentro de su propio contexto de significación, *La peste* es el lugar idóneo dentro de la literatura de Camus para mostrar esta idea. En un primer sentido la peste con sus enfermos, sus muertes y su sentimiento de separación y la analogía que hace respecto de la comunión que hay entre estos sentimientos y la realidad de los últimos doscientos años, la guerra es la principal analogía al respecto. *La peste* en este sentido ofrece la visión clara que Camus veía en sus conciudadanos, pero es una experiencia que extrañamente se vuelve entorno de la vida contemporánea en el sentido amplio de los valores de la rebeldía metafísica o histórica mal entendidos. A este aspecto lo denominamos la genealogía que hace nuestro autor. Por tanto, la literatura de Camus es un reflejo fidedigno de la apropiación terminológica y las consecuencias del nihilismo.

Por ese sentido, nos abocamos a *Calígula* y su significación del entorno política, social, y personal de la época. Entendemos que la postura de Camus en dicha obra de teatro es la de conocer los alcances de la estructura nihilista de su época, del reclamo por el poder de un hombre, de los alcances lógicos a los que puede llegar la soledad del hombre, de la que entendemos su conciencia de finitud

sin Dios; en este sentido no solo es carencia de valores sino también que la ausencia de estos permita la valoración del mundo como algo fútil y que la muerte, a la inversa del hombre absurdo y su conocimiento, sea en este sentido de destrucción, a través de la lógica del crimen. Es decir, el crimen en esta primera obra teatral cobra sentido por el deseo de lo imposible de Calígula, siendo el encargado de transmitir este conocimiento a través de la muerte azarosa. Camus presenta un símil del poder político transformado por la valoración del nihilismo, la conciencia de la muerte figura de manera primaria en el peso que deja al hombre hacerse cargo de su propia significación, de su entorno ontológico y moral.

Bajo la misma línea, Martha es la conciencia pura del exilio individual, la experiencia que era suicidio para aquellos que no encontraban un sentido para vivir se convierte en un malentendido cuando asesinan a su hermano que les venía a dar aquello que anhelaban. El deseo de lo imposible, de Calígula, reencarna con un nuevo rostro, el crimen para Martha no es más que el conocimiento de su propio exilio. Luego entonces, decimos que *El malentendido* es la obra en la que Camus posa sus íntimos pensamiento en torno a la experiencia del exilio, de no ser parte de la patria que uno desea, el nihilismo que experimenta Martha es similar al de los cristianos, pero en un mundo donde Dios calla, el crimen carece de importancia, los medios para salir del exilio tampoco importan. El azar siempre juega un sentido importante en obra de nuestro autor, tanto Martha como Calígula son conscientes de esta idea. Por una parte, Martha hace del azar un lugar donde pueda huir del exilio, mientras para Calígula el azar sirve para enseñar la necesidad de la muerte. El análisis lógico de estos nihilistas es que en su pensamiento criminal al final el hombre, sin importar cuándo ni dónde, tiene que morir.

Por otro lado, en *Los justos* Dora, Kalyayev y Stepan son las versiones acabadas de la figura de la revolución rusa, para Camus, son a su vez el reflejo fiel del terror histórico. Ellos a su manera deciden ser parte del nihilismo instaurando la misma lógica de los cristianos, su muerte sirve para aniquilar las fuerzas del mal, pero ellos lo hacen en pos del ideal del futuro, es decir, el asesinato la idea de formar un mundo mejor para las futuras generaciones. La lógica del terror en este sentido

es conocimiento de una finalidad en el hombre, la historia y la revolución se convierten en la nueva religión de los apestados. Los revolucionarios empiezan por querer perpetuar el absoluto de la historia y terminan entregando su vida y la del otro.

De igual manera, la literatura descriptiva del nihilismo nos muestra un mundo desdibujado de la felicidad de ser hombre, empero una esencial ansía de la reivindicación de los valores humanos, tal como la belleza, un deseo de unidad. La peste, en sus representaciones siendo nihilismo, descrita en el capítulo dos, que en ese vivir sin sentido superior a lo humano se vuelve contra sí mismo con la lógica nihilista de la época, justificando su muerte y la del otro.

Bajo las consecuencias de un contexto tal, Camus dirá en su discurso de aceptación del Premio Nobel que a los hombres del futuro les toca crear nuevas formas de asimilación de la realidad y de convivencia y que para los hombres de su época la tarea era tan sólo el salvar al mundo de la destrucción. Siendo precisamente este el móvil filosófico de nuestra investigación era necesario dedicar todo un capítulo a las valoraciones de acción contenidas en *La peste* para precisamente la salvación de una época en crisis. Siendo este el paso del nihilismo en la literatura camusiana a la ética contenida en *La peste*, a saber, la descripción genealógica de los valores nihilistas contenidos teórica y (sobre todo) prácticamente en Calígula, Dora, Stepan, Kalyayev, Martha y su madre es la descripción de la época en la que aun vivimos y Rieux, Torrou, Rambert y Grand el paso vitalista moral para la salvación de los cuerpos. De esta forma, una ética de la cantidad y no de la calidad. El faro del hombre solitario (sin Dios, ni historia), que recorre los caminos sordos e inhóspitos de la existencia humana, es la elección de lo humano sui generis, las sociedades como grupos de convivencia, la soledad y el arte. Si bien para Camus no hay en el hombre naturaleza social es necesario consolidar una para el desarrollo humano a priori de la vida.

Bajo la significación del mundo siendo lo que es, la urgencia es la salvación de los cuerpos, por eso, tanto Jean Torrou, Bernard Rieux y los otros, pese a su existencia particular, deciden luchar con todos los medios posibles para la

contención de la peste. No para su eliminación sino tan sólo para detener su avance voraz. Es el común en los personajes de la peste, aun los que se sentían cómodos o lo veían como una forma divina de salvación, se unen a los grupos sanitarios.

En consecuencia, se trata únicamente del reconocimiento y lo que haces con él, como hemos dicho en muchas partes de la investigación, que es esta idea la que hace que surjan los valores éticos que fundamentan no sólo el título de nuestra investigación sino el propósito todo que de ella le hacen ser. Es decir, la congruencia de la descripción que hemos relatado en la capítulo segundo y su fundamento en la creación literaria de Camus tienen como consecuencia a priori la configuración de valores éticos que permitan la salvación de lo humano y sus dimensiones. Porque al establecer fundamentaciones lógicas que le quitan al hombre las estructuras que no lo dejaban ser libre, también le dejan el horizonte de posibilidad.

En conclusión, en un mundo inyectado de nihilismo, Bernard Rieux decide a través de su ateísmo, que el valor de los hombres debe de anteponerse a toda valoración metafísica, para él la forma de enfrentarse es a través del compromiso y la empatía. Estos dos rasgos operan contra el nihilismo en un sentido práctico, repetimos no para erradicarlo sino para contenerlo, entonces los actos del doctor son reflejos de su valoración: de esta manera elige a los hombres, se compromete a la salvación de los cuerpos, porque en ese reconocimiento siente la necesidad óptica que de suyo posee, ser hombre, entonces vuelve a elegir con compromiso, caridad y solidaridad, es médico también, de esta manera la ontología vitalista de Bernard se demuestra con su compromiso.

De igual manera, Jean Torrou radicaliza la rebeldía en el buen sentido. La peculiaridad de este personaje es el conocimiento de lo absurdo de la condición humana, esa relación con la función médica de la filosofía y con las estructuras de la rebeldía. Así pues, la ética absurda del personaje es llevar al límite, aunque claro sin salir de él, la rebeldía, su tragedia consiste en conocer la lógica nihilista y los medios para combatirla. Los otros personajes seguirán este símil dentro de su participación, dotando a la valoración del mundo la posibilidad de supervivencia a través de los valores que de suya engendra; ocupando el conocimiento del tiempo

como el límite de lo humano. Los personajes de *La peste* toman acción ese es el lado opuesto a la pasividad del nihilismo.

Al final, Camus no pretende dar una solución sistemática al problema del nihilismo, se basta con el reconocimiento del absurdo y los valores que engendra la rebeldía. Deja al hombre la oportunidad de crear, pero siempre con la condición de salvar a los hombres de carne y hueso, es eso aquello que se conoce como la dignidad humana, la capacidad de vivir. De esta forma, y como punto final, afirmamos la necesidad en la filosofía de las acciones que sirvan para acrecentar la dignidad del hombre, es decir, su vida, si es que queremos en algún futuro crear (en un sentido filosófico, artístico o científico) a que salvar al hombre y a sus dimensiones de la destrucción en la que le ha dejado del nihilismo, la rebeldía y el absurdo mal entendidos, y por ende mal encaminados.

De lo que concluimos es que Camus el tránsito del nihilismo a la ética es un proceso de valoración genealógico, deontológico y de valoración subjetiva. El nihilismo en la literatura da paso a las estructuras de dominio de lo innoble sobre la voluntad de poder al miedo y la lógica criminal. La deontología del deber ser es transmutado en Camus por la ontología volitiva vitalista, es decir, el ser se despliega en tanto que vida y posibilidad de acción, lo que nos lleva al tercer punto que es la valoración del cuerpo y la circunstancia como parámetro ético.

## **Bibliografía Base:**

Camus, Albert, *Breviario de la dignidad humana*, selección de fragmentos y traducción de Elisenda Julibert, Plataforma editorial, Barcelona, 2015.

-----, *Calígula*, tercera edición, traducción de Javier Albiñana, Alianza editorial, Madrid, 2013.

-----, *Carta a un Amigo Alemán*, traducción de Javier Albiñana, Tusquets editores, México, 2015.

-----, *Crónicas argelinas (1939-1958)*, segunda edición, traducción de Mónica Rubio Fernández, Alianza editorial, Madrid, 2014.

-----, *Crónicas (1944-1953)*, segunda edición, traducción de Esther Benítez, Alianza editorial, Madrid, 2014.

-----, *Discurso de Suecia*, segunda edición, traducción de Miguel Salabert, Alianza editorial, Madrid, 2014.

-----, *El Exilio y el Reino*, segunda edición, traducción de Manuel de Lope, Alianza editorial, Madrid, 2014.

-----, *El Extranjero*, ochentaisieteava edición, traducción de Bonifacio del Carril, emecé editorial /Editorial planeta mexicana, México, 2006.

-----, *El Hombre Rebelde*, tercera edición, traducción de Josep Escué, Alianza editorial, Madrid, 2013.

-----, *El Malentendido*, tercera edición, traducción de Javier Albiñana, Alianza editorial, Madrid, 2013.

-----, *El mito del Sísifo*, tercera edición, traducción de Esther Benítez, Alianza editorial, Madrid, 2012.

-----, *El Primer Hombre*, traducción de Aurora Bernárdez, Tusquets editores, México, 2009.

-----, *El revés y el derecho*, segunda edición, traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Alianza editorial, Madrid, 2014.

-----, *El verano, Bodas*, varios traductores, Edhasa, Barcelona, 2000.

-----, *Estudios Libertarios*, edición de Lou Marin, traducción de Nuria Viver Barri, Tusquets editores, México, 2014.

-----, *La Caída*, cuarta edición, traducción de Manuel de Lope, Alianza editorial, Madrid, 2017.

-----, *La muerte feliz*, tercera edición, traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Alianza editorial, Madrid, 2014.

-----, *La Peste*, traducción Rosa Chacel, editorial Sudamericana Random House Mondadori, México, 2013.

-----, *Los Justos*, traducción de Mauro Armiño, Alianza editorial, Madrid, 1999.

-----, *Ni víctimas ni verdugos*, corrección de Gimena Riveros, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2014.

-----, *Obras*, edición de José María Guelbenzu, Alianza editorial, Madrid, 1997, 3 tomos.

-----, *Obras completas*, traducción de Carlos Sáinz de Robles y Rodríguez, Aguilar, México, 1959, 2 tomos.

Camus, Albert y Arthur Koestler, *La pena de muerte*, traducción de Manuel Peyrou, Emecé, Buenos Aires, 2003.

### **Bibliografía complementaria:**

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, segunda edición, traducción de Alfredo Galletti, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Bacarlett Pérez, María Luisa, *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2006.

Blauberg, Igor, *Diccionario filosófico marxista*, octava reimpresión, traducción de Alejo Méndez García, ediciones de Cultura Popular, México, 1978.

Cuquerella Mádoz, Inmaculada, *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus*, tesis doctoral, Universitat de València/ Servei de Publicacions, Valencia, 2007.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, traducción Isidro Herrera y Alejandro del Rio, Arena Libros, Madrid, 2000.

-----, *Nietzsche y la filosofía*, traducción Carmen Artal, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.

Descartes, René, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, principios de la filosofía*, tercera edición, realización por Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México, 1974.

Hume, David, *Diálogos sobre la religión natural*, traducción de Carmen García Trevijano, Editorial Tecnos, Madrid, 2012.

Nietzsche, Frederich, *Así habló Zaratustra*, realización de Globus comunicación, España.

-----, *El anticristo*, tercera edición, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid, 2011.

-----, *La genealogía de la moral*, cuarta reimpresión, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid, 2016.

O'brien, Connor Cruise, *Camus*, traducción de Albert Roies, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1973.

Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, edición conmemorativa, Alianza editorial, Madrid, 2014.

Sartre, Jean-Paul, *La náusea*, segunda edición, traducción de Mauricio Pichardo, Grupo editorial Tomo, México, 2014.

-----, *El existencialismo es un humanismo*, segunda edición, traducción de Erika Guerrero Marín, Editores Mexicanos Unidos, México, 2014.

-----, *El muro*, quinta edición, traducción de Mauricio Pichardo, Grupo editorial Tomo, México, 2018.

-----, *Muertos sin sepultura*, segunda edición, traducción de Roberto Mares Ochoa, Grupo editorial Tomo, México, 2016.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Planeta, Barcelona, 1993.

-----, *Niebla, tres novelas ejemplares y un prólogo*, Editorial Porrúa, México, 2017.

-----, *Abel Sánchez, San Manuel Bueno, mártir*, Editorial Lectorum, México, 2012.

Vargas Muños, Juvenal, *Albert Camus, el transito del absurdo a la rebelión*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2013.

Xirau, Ramón, *¿Más allá del nihilismo?*, El colegio nacional, México, 2010.