

Análisis de la autenticidad e identidad antropológica del yo verdadero, desde el pensamiento de Albert Camus, en las obras *El Mito De Sísifo* Y *El Hombre Rebelde*

Jose Luis Arenas Madariaga

Trabajo de Grado para Optar el Título de Filósofo

Director de tesis  
Jorge Enrique Pulido Blanco  
Doctor en Filosofía

Escuela De Filosofía  
Facultad De Ciencias Humanas  
Universidad Industrial De Santander  
Bucaramanga  
2025

**Dedicatoria**

A mis queridos padres y hermana,

Por ser el faro que guía mi camino y el motor que impulsa mis sueños. Su amor incondicional, su sacrificio silencioso y su inquebrantable fe en mí han sido los pilares fundamentales para la culminación de este proyecto. Les dedico este trabajo, fruto de la educación y el cariño que me han entregado diariamente.

### **Agradecimientos**

El autor de la presente monografía agradece la orientación recibida del Dr. Jorge Enrique Pulido Blanco, quien, de manera entusiasta y volitiva, siempre estuvo ahí, resolviendo dudas y disolviendo mis premuras de ansiedad, enarbolando la maestría, no solo del que sabe, sino del que sabe usar la paciencia para que los implacables círculos del tiempo no estrangulen sus propósitos.

De igual manera, agradecer el holístico respaldo de mis padres, quienes desde siempre me inculcaron, que “no hay sacrificio sin recompensa” y por eso los tuve cerca, pacientes y prestos a levantarme, cuando sintieron que mis fuerzas anímicas me fallaban.

Por último, agradecer a la Universidad Industrial de Santander, porque fue el nicho de sapiencia que tuve a la mano, para reconocermé en las enseñanzas de todos mis docentes y saber finalmente, que “no gana, quien no apuesta por ganar”.

## **Tabla de Contenido**

Introducción.....	7
1.Objetivos.....	9
1.1.Objetivo General.....	9
1.2.Objetivos especificos.....	9
1.3.Descripción del Problema.....	10
1.4. Justificación.....	19
2. Cuerpo del trabajo.....	21
2.1. El mito del Sísifo.....	21
2.1.1. La teoría del yo verdadero, según Camus.....	21
2.1.2. Rebelión, cohesión y consecución de sí mismo.....	26
2.1.3. Teoría de la libertad o la simple emancipación del ser.....	26
2.1.4. Teoría del Nihilismo Solipsista.....	30
2.1.5. Teoría de lo absurdo en el mito de Sísifo.....	32
3. El hombre rebelde.....	44
3.1 Marco teórico.....	44
Conclusiones.....	52
Referencias Bibliográficas.....	58

## **Resumen**

**Título:** Análisis de la autenticidad e identidad antropológica del yo verdadero, desde el pensamiento de Albert Camus, en las obras *El mito de Sísifo* y *el hombre rebelde*<sup>1\*</sup>

**Autor:** Jose Luis Arenas Madariaga<sup>2\*\*</sup>

**Palabras Clave:** Identidad, autenticidad, existencialismo, el suicidio y el valor de la muerte.

### **Descripción**

La monografía que se presenta a consideración de la Universidad como trabajo de grado, reúne el interés propositivo de explorar acápites de dos de las obras más representativas del pensamiento de Albert Camus, como lo son: *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, bajo la mirada de “tres maestros de la sospecha” como son los aportes de Nietzsche, Marx y Freud, quienes sobre todo en *El mito de Sísifo*, hacen alusión sobre aspectos poco conocidos de esta obra en lo que tiene que ver con pasajes poco auscultados de ella, en lo referente a temas precisos sobre la libertad absurda, lo atinente al ego, al donjuanismo y algunas referencias tangenciales a Kierkegaard, sobre los significados de la angustia y la dimensión significativa del Cristianismo.

Esta monografía se presenta en dos capítulos que substancian los ejes temáticos referenciados, que desnudan mediante un análisis específico, aristas importantes de la vida de Camus, que buscan enriquecer el relato del autor, no solo biográfico, sino filosófico, existencial y político, con la ayuda hermenéutica de Paul Ricoeur, Kafka y Dostoievski, que apalancan con sus aportes, otra mirada dirigida esta vez, hacia una mejor interpretación, de su obra y pensamiento, teniendo como ruta de seguimiento, una metodología guiada por el objetivo general y específicos coadyuvantes de esta investigación.

---

<sup>1</sup> \*Trabajo de Grado.

<sup>2</sup> \*\*Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en Filosofía.

**Abstract**

**Title:** An Analysis of the Authenticity and Anthropological Identity of the True Self, from the Thought of Albert Camus, in the Works *The Myth of Sisyphus* and *The Rebel*<sup>3\*</sup>

**Author:** Jose Luis Arenas Madariaga<sup>4\*\*</sup>

**Keywords:** Identity, authenticity, existentialism, suicide, and the value of death.

**Description**

The monograph presented for consideration by the University as a second-degree thesis brings together the purposeful exploration of sections of two of the most representative works of Albert Camus's thought, *The Myth of Sisyphus* and *The Rebel*, through the lens of "three masters of suspicion," namely the contributions of Nietzsche, Marx, and Freud. These authors, especially in *The Myth of Sisyphus*, allude to little-known aspects of this work, including rarely examined passages from it, specific themes regarding absurd freedom, the ego, Don Juanism, and some tangential references to Kierkegaard, the meanings of anguish, and the significant dimension of Christianity.

This monograph is presented in two chapters that substantiate the aforementioned thematic axes. Through a specific analysis, they reveal important aspects of Camus's life. They seek to enrich the author's account—not only biographical but also philosophical, existential, and political—with the hermeneutical help of Paul Ricoeur, Kafka, and Dostoevsky. Their contributions leverage another perspective, this time directed toward a better interpretation of his work and thought. The methodology is guided by the general objective and specific supporting elements of this research.

---

<sup>3</sup>Trabajo de Grado.

<sup>4</sup> \*\*Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en Filosofía.

## **Introducción**

Con la presente monografía, que el autor plantea como trabajo de pregrado en Filosofía, se busca realizar una exploración lo más completa posible en torno a un segmento de la obra de Albert Camus, como son sus obras: *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, develado mediante una análisis conceptual, filosófico y político de los alcances y significados que Camus dejó para la posteridad.

La monografía como tal, se centra en tres capítulos, además de otros acápites complementarios que la Universidad exige para la presentación de este tipo de trabajos. Se advierte que el contenido consignado en él, responde a convicciones propias de su autor y que surgen del cúmulo de lecturas hechas, con el fin de enriquecer el acervo conceptual que aquí se expone a juicio quien lea el presente texto.

Los tres capítulos en los que se ha dividido el desglose temático del trabajo, buscan facilitar la comprensión del análisis ofrecido., mediante los aportes teóricos de la hermenéutica analéctica preconizado por Mauricio Beuchot en 1997.

En *El mito de Sísifo*, no solo se expone la “fábula substancial” del ensayo como tal, sino que hay alusiones recurrentes a conceptos sobre la “libertad absurda”, los problemas del ego, preconizados en su momento por Freud y Sartre, sino, que también se alude a las referencias al donjuanismo y hasta a algunos lineamientos sobre el existencialismo poco conocidos de Søren Kierkegaard (*El Concepto de la Angustia*). Ya en *El hombre Rebelde*, la monografía lanza una sonda exploratoria, de la mano de autores como: Jean Paul Gustave Ricoeur (*La fenomenología Hermenéutica*), Friedrich Nietzsche (*El Nihilismo*), Karl Marx (*Teoría Marxista de la alienación*), Fiódor Dostoievski (*Crimen y castigo*) y de hasta de Jean Paul Sartre (*El ser y la nada*) de quien nunca estuvo convencido de su real influencia.

A través de este caleidoscopio, que encierra disímiles líneas de pensamiento, la obra de Albert Camus se engrandece y se dimensiona como una propuesta de ambiciosas y múltiples interpretaciones. En este sentido, la naciente obra de Camus, actuó como un torbellino de reflexiones teóricas que navegó en su tiempo, siempre complaciente en “torno a la complejidad y a la ambigüedad de la condición humana”.

A lo largo del desarrollo del presente trabajo, el lector se encontrará con tres capítulos, donde se consignan las generales de la investigación tal como la pregunta de la investigación, la descripción del problema y todo lo atinente a los objetivos, y su metodología, previa la identificación de su línea de investigación.

En el segundo capítulo, la investigación se detiene en un análisis comparativo de la obra de Camus, en cuanto al texto *El mito de Sísifo*, con el cual se buscó tener otro enfoque interpretativo del mismo en relación con el existencialismo allí consignado.

Por último, la investigación llega a su máxima expresión en el tercer capítulo, donde mediante el análisis de su texto *El hombre rebelde*, se busca confrontar la supuesta impronta existencialista del autor, en relación con el medio social que le correspondió vivir, al final de las cuales, la investigación consolida unas conclusiones. ¿De qué manera la obra de Albert Camus, interpreta la autenticidad y la identidad del yo verdadero, como complemento antropológico del ser social frente a su realidad ontológica?

## **Objetivos**

### **1.1.Objetivo General**

Analizar cómo la autonarración que hace Camus de su vida, sirve para reforzar la idea del concepto de la autenticidad e identidad antropológica del yo verdadero.

### **1.2.Objetivos específicos**

Decodificar el sentido del absurdo en el pensamiento de Camus, desde referentes intelectuales como Paul Ricoeur, Kafka y Dostoievski.

Interpretar el impacto de la autonarrativa Camusiana, en el efecto de la identidad, tomando como eje el concepto de libertad, el absurdo y la mismidad Ricoeuriana.

Estructurar una propuesta del caso en torno a sus textos autonarrativos: El primer hombre y El mito de Sísifo, como elementos aglutinadores de la mismidad propiamente dicha en Camus.

### **1.3.Descripción del Problema**

Hablar de Camus es intentar interpretar arqueológicamente su concepto de autenticidad e identidad desde la órbita concreta de sus libros: *El primer hombre* y *El mito de Sísifo*, porque marcan una impronta de lo que para este autor significa el “arte de vivir”.

Esta propuesta invita a filosofar desde la pregunta de investigación y desde la hermenéutica de sus conceptos, sobre la importancia que para Camus representa la naturaleza de la identidad personal y cómo la identidad conlleva ineludiblemente a luchar por sembrar en esa naturaleza humana, simientes que de igual manera conduzcan a una autenticidad existencial frente a los retos que imponen los cánones sociales. Lograr la utopía de comprenderlo y de comprenderse, requiere de tomar la memoria como una aliada imprescindible a la hora de auto-reconocerse como sujeto beneficiario de la vida.

En *El primer hombre* (su primera novela autobiográfica). Albert Camus, denodadamente y bajo conciencia de facto, se lanza a explicar el significado que él le atribuye al concepto de identidad; en este sentido, Camus, confronta lo anterior con el costo/beneficio de saber interpretar sus alcances en una sociedad que no admite las diferencias.

Así las cosas, resulta inevitable en este trazo de su pensamiento, no recurrir a la línea de reconceptualización intelectual del filósofo Paul Ricoeur (1996), quien nos habla de que “para que la autenticidad se tome por asalto la identidad del ser, es necesario que haya una narración de la vida de quien juzgamos conforme a los parámetros sociales admitidos”, toda vez, que esto, es la única manera conocida de conservar el sentido de la “mismidad”, de ser lo mismo. (Ricoeur, 1996).

El término ídem, como lo explica Ricoeur, así como la comprensión de la ipseidad, es decir, el sentido de ser él mismo, es lo que hace que persevere la individualidad del ser, aún en contravía de “los multifuncionales cambios que transforman la vida de los seres humanos constantemente” (Ricoeur, 1996).

El paradigma humanista-moderno de la elaboración de sí mismo y la conducción de la propia historia, se ve atravesado por una noción de la libertad que merece la pena ser examinado. La escena del llamado pensamiento existencial puede servir para este propósito, si lo que se busca es hacer coincidir el pensamiento de Ricoeur con el de Camus, específicamente en lo que tiene que ver con la identidad narrativa del ser; dado que mientras Ricoeur propone una ontología narrativa del sí mismo, Camus niega la posibilidad de una identidad esencial o una "mismidad" estable en un universo absurdo.

Para Paul Ricoeur, la forma en que las personas construyen su sentido de sí mismas, está ligado inevitablemente a la coherencia y significado que este individuo le ofrezca a su vida.

Quizás la similitud de pensamiento entre ambos autores, esté en la dualidad existencial que hay, entre lo que para ambos representa la identidad personal. Desde esta perspectiva, la línea de pensamiento que los une, está en que la identidad personal “no es una sustancia fija, sino una construcción dinámica que se desarrolla a lo largo del tiempo y a través de la experiencia y la narración”.

Queda claro, que para Paul Ricoeur la identidad personal como identidad narrativa propone analizar el tema de la identidad a partir de los relatos históricos y de ficción desde la narrativa, tomando en cuenta el vínculo existente entre tiempo, autor, lector y narrador.

Para Camus, la identidad personal se aborda como aquello que el ser humano configura a través del relato en experiencias temporales y no como lo define Ricoeur, quien parte de la tesis narrativa relacionada con la teoría del sí mismo como otro.

Desde este ángulo interpretativo, el sí mismo como otro de la identidad narrativa en Ricoeur se descubre a través de una dialéctica que implica la conexión entre acontecimientos que permiten integrar la permanencia del tiempo humano como elemento que se expresa de forma narrativa y el relato como aquel que describe las cualidades de la experiencia temporal.

Mientras que desde la óptica Camusiana, la existencia como experiencia individual vivida, está cifrada en el impacto que causa en el yo, la cauda de emociones que la determinan.

Desde este prisma hermenéutico, el aporte de ambos filósofos, conducen a entender la importancia de incorporar la necesidad de la narración, única forma – como ya se ha dicho - de otorgar unidad y continuidad a la vida del sujeto, que Camus resuelve auto-describiéndose a plenitud en su primera novela autonarrativa *El primer hombre*, que sin ser un retrato autobiográfico, ya que no es esa la intención de su autor, él se autodescribe solo como pretexto para entrar a rescatar recuerdos de su infancia y adolescencia, en búsqueda de lo que él consideraba “la identidad primordial y genuina”, base nuclear del existencialismo que exhibe en su obra toda y que denota una ansiedad específica por encontrar el sí mismo auténtico.

En referencia a lo anterior y pese a que esta novela quedó evidentemente inacabada, por cuanto en pleno fragor de su escritura, Camus muere en accidente automovilístico, lo narrado en ella solo registra pasajes densos e interesantes de su vida inicial, en la que condensó flashes de su infancia y de pasajes más explícitos y generosos de su etapa juvenil, donde lo escrito hasta el momento de su muerte física, dejó una huella imperecedera de lo que la identidad marca a un

individuo cuando decide recabar en su vida, con su inalienable autenticidad, por la cual deja una marca existencial en función de la diferencia con la que Camus asumió su ciclo vital.

Sin embargo, Camus se proponía según las notas rescatadas del manuscrito de su obra, profundizar mucho más sobre aquellas andanzas infantiles y de los albores de su adolescencia en Argelia, que abiertamente para entonces, denotaban y connotaban un temprano desafío a las costumbres y cánones sociales que se instauraban en aquella sociedad y su tiempo, dejando para la posteridad un registro categórico de sus relaciones de aquel niño con su familia y maestros.

Un acápite muy importante de esta etapa, es la relación socio-afectiva de Camus niño con su madre, por quien fuera el núcleo de su novela inacabada, donde deja ver todo lo que el escritor quería verter en relación con la “verdad” sobre sí mismo.

Si bien, hay una relación tímidamente Edípica de Camus con su madre, porque fue lo que le permitió aceptar que “odiaba a quienes rodeaban a su madre”, queda la conjetura del vacío de no haber tenido una figura paterna – su padre murió fusilado cuando él tenía un año – consideraba que su madre “era la herencia sentimental y emocional que le pertenecía y de allí su actitud de egoísmo total, frente al amor de su madre, a quien consideraba grande a pesar de su discapacidad” (era sorda). (Todd, O. 2002).

A lo mejor esta interpretación a todas luces, libre y Freudiana, no se compadezca con el pensamiento filosófico y literario de Camus, pero es lo que subyace de esa serie de acontecimientos anecdóticos, donde esa relación afectiva e intermitente con su madre, así lo establecen.

Visto lo anterior desde otro ángulo, es interesante explorar el pensamiento Camusiano desde la orilla conceptual de la muerte, que, como fenómeno, no le era indiferente, principalmente cuando esta venga precedida del suicidio, como otra categoría de aquella, dado que, para Camus,

la muerte en cualesquiera de sus versiones, - voluntaria o involuntaria - es en últimas. “una evasión inadmisibile del conflicto absurdo, más no busca en él, la solución”.

O sea, en relación con el concepto de la muerte, él no promueve el suicidio, como tampoco promueve la muerte. Y afirma que, ante el absurdo, lo único que hay que hacer es rebelarse y enfrentarlo, en lugar de huir de él. El suicidio por su parte, no es más que es rendirse ante el absurdo.

En su línea de pensamiento ha sido muy importante el concepto de la muerte, él mismo la sufrió prematuramente a sus 46 años, quizás de haber vivido más, habría hecho explicaciones mucho más amplias y coherentes sobre su concepto del absurdo y del existencialismo que algunos autores le atribuyen.

Para Camus, la búsqueda de una cognición certera sobre lo que es la identidad del ser, no como una explicación simplemente ontológica, sino como la racionalidad casi que científica sobre *El ser y la nada* de la que escribiera Jean Paul Sartre, por demás antagónico a su línea de pensamiento.

Quizá donde mayor atención pone Camus frente al tema de la muerte, es en su ensayo El mito de Sísifo, pues en este escrito, es donde más abiertamente Camus profundiza en su concepto del absurdo. En este ensayo, Camus aborda el problema sobre el valor de la vida, basándose para hacerlo explícito, en la metáfora griega de Sísifo, que muestra cómo el hombre condicionado por hábitos y costumbres, termina ajustando su vida a patrones que ni son suyos, ni los ha entendido nunca. En esta metáfora de la vida, Sísifo empuja eternamente una piedra hasta la cima de una montaña, sólo para dejarla caer. De este texto es la célebre frase: «Sólo hay un problema filosófico verdaderamente serio: el problema del suicidio».

Si bien esta frase lapidaria extraída del primer capítulo del Mito de Sísifo, es mucho más densa, porque preconiza postulados mucho más acendrados en torno al pensamiento existencialista Camusiano, aunque él lo niegue, es el punto de partida para más adelante poder hablar de la libertad, del eros, del donjuanismo e hilvanar estas ideas con las líneas conceptuales sobre el pensamiento de Kierkegaard y el nivel de influencia que para Camus significó el leer a Kafka. Es así, como Camus deja entrever su interés en el tema del “Thánatos” que prevalece en su obra, donde deja que se interprete su concepto sobre el juzgar, si la vida vale la pena vivirla o no, solo como pretexto para entrar a responder la pregunta fundamental de la filosofía: ¿Qué tanto derecho tenemos a vivir, si aún no hemos comprendido para qué o por qué vivimos?

Es evidente que absolver la anterior pregunta fue lo que conllevó a los intelectuales de su tiempo a etiquetar a Camus como un filósofo existencialista, dado que una pregunta de esta dimensión, él la respondió con una serie de escritos como *El hombre rebelde* (1951), momento crucial en donde Camus registraba variaciones conceptuales a su obra, que le llevaron a realizar una recapitulación de sus conceptos filosóficos sobre la base de ejercer una vida, buscando alguna forma de renovarse vital y artísticamente.

En esta parte sobre aquellas reflexiones, Camus rechazó explícitamente el existencialismo Sartreano por su énfasis en la angustia y la nada, proponiendo en cambio una filosofía enfocada en la rebelión. Pues si bien Camus no fue un existencialista, del tipo de un Martin Heidegger, ni tampoco fue un humanista, que no tuviera la visión crítica de un Nietzsche, por ejemplo.

Lástima que Camus no viera en vida su novela autobiográfica: *El primer hombre*, que su hija publicó en homenaje póstumo en 1995, para que hubiese podido dejarle al mundo su visión de la vida auténtica e identitaria a través de Jacques Cormery, el alter ego de Camus, personaje que por su composición y proyección ideológico-política, entrañaba una enorme complejidad,

mucho mayor que la vivida por Camus en sus tiempos de guerrero revolucionario y quien para la época estaba en la búsqueda de su yo verdadero.

La importancia de esta novela inacabada está en su estructura narrativa cifrada a ritmo de dos narraciones entrecruzadas entre sí. La primera está centrada en un Cormery-Camus maduro, de cuarenta años, que busca sus raíces intentando indagar en la figura de su padre, muerto en la I guerra mundial y del que no sabe casi nada. Para ello acude a la tumba donde está enterrado en el pueblo bretón de Saint-Brieuc, donde tuvo lugar la batalla donde murió, y también va a visitar a su madre en busca de información que ella no le puede facilitar, o solo a medias, porque sus recuerdos eran muy borrosos”. (Appiah, K. A. 2009).

La segunda línea narrativa, cuenta la formación sentimental e intelectual del niño y adolescente Jacques/Albert en su Argelia natal, es decir, el proceso de desarrollo de un chico pobre, que crece en un hogar miserable donde su madre, una mujer que trabaja como limpiadora, sorda y casi muda, no puede brindarle una educación a la altura de sus necesidades ni un apoyo emocional suficiente por su carácter retraído y ensimismado, pero que gracias a la intervención de un maestro entrañable y vocacional, el Sr. Bernard, al que también llama por su nombre real, Sr. Germain, que ocupa el lugar del padre ausente, logra pasar al liceo y codearse con los hijos de la clase media y alta argelinas. (Appiah, K. A. 2009) (Op.cit)

Esta franja de la historia, también recrea la relación socio-afectiva con su madre, donde expresa la intención de cortar los lazos que lo unen a una madre en conjunto estrecho con la calidad del hijo bendecido por la sangre de una madre buena y enferma, pero separados por todo lo demás.

De acuerdo con lo anterior, el autor explica la diferencia entre los dos aludiendo al silencio de la madre en contraposición al parloteo incesante del hijo; en sus palabras: “ella, casi siempre silenciosa y con pocas palabras a su disposición para expresarse; él, hablando sin cesar e incapaz

de encontrar a través de miles de palabras lo que ella podía decir con uno solo de sus silencios... la madre y el hijo” (Camus, 2003: p280).

Sin embargo, este pasaje de recuerdos dolorosos, Camus los evacúa exorcizando sus complejos de culpa, cuando afirma: “No, no soy un buen hijo: un buen hijo es el que se queda. Yo he andado por el mundo, la he engañado con mil vanidades, la gloria, cien mujeres” (Camus, 2003 p287).

Es evidente que dicho sentimiento de culpa debía haberse ahondado durante la crisis de los cuarenta porque su última novela publicada: *La caída*, sin ser de carácter tan autobiográfico como *El primer hombre*, es toda una confesión por parte de un juez-penitente quien, entre otras cosas, confiesa haberse dejado llevar por la vanidad y también somete a juicio su condición de mujeriego.

Resumiendo los esquemas estructurales de esta descripción, que podrá tener una línea de profundización mucho más acorde con la pregunta de investigación que en esta monografía se aventura, podría decirse que Albert Camus, el padre de una corriente del absurdo, nunca llegó a los predios filosóficos e intelectuales del existencialismo, aunque navegara en sus primeros tiempos en las aguas turbulentas de esta corriente, de la mano de Nietzsche, Schopenhauer, Dostoievski y toda la influencia del existencialismo franco-alemán, aunque los autores referenciados como existencialistas, no lo hayan sido.

El problema ontológico de Camus, se condensa en la justificación del sentido de lo absurdo, que para él no era otra cosa que una relación entre la conciencia humana y el mundo, mas no un estado psicológico, que soportara una individualización de una situación en particular.

Afirmar lo anterior, era la manera de Camus de dar respuesta sobre el cómo asumir una vida, asumiendo la diferencia como una compensación vital hacia el arte de vivir coherentemente con su modo de pensar, es decir, con su yo verdadero, sin que, en el análisis de esa situación

particular, concurren elementos de la emocionalidad humana, sino de su racionalidad en la sujeción de actitudes coherentes con su forma de pensar.

Es desde esta concepción como se concibe el tipo de influencia que Camus recibiera de Dostoyevski, a través de las cuales, su obra se vio comprometida con temas atinentes al nihilismo, la moralidad, la rebelión y el sufrimiento, en obras como *Crimen y Castigo*, donde la culpa tuvo el protagonismo fundamental, tal como queda demostrado posteriormente en *Los demonios* y *Los justos*, donde el maniqueísmo de la conducta, recrea de nuevo la culpa, como expresión emocional de la angustia, siendo esta última, el timón de la existencia. de los hombres atormentados.

En todo lo anterior, hay un pequeño hilo conductor entre la literatura de Dostoyevski y el propio genio creador de Camus, ya que se relacionan con la convicción y contraste que ambos sienten frente a la moralidad, como la hoja de ruta de sus destinos, que, de alguna manera, solo buscan hacer coincidir su pensamiento con el concepto de lo absurdo, en algo así, como la dialéctica de la racionalidad, mientras ellos lo intentan explicar a través de sus escritos.

Desde este ángulo interpretativo, tanto para Camus, como para Dostoyevski, toda acción humana viene dialécticamente diseñada, para soportar el propósito con el cual es ejecutada. El bien y el mal, como fórmula de unidad de las intenciones, está matizada por las bases de toda justificación de Dios, ante quién existe más un problema del mal, que, de libertad, pues ya se conoce el dilema: “o bien no somos libres y Dios todopoderoso es responsable del mal, o bien somos libres y responsables, pero Dios no es todopoderoso” (Camus, *El mito* 77).

Los apologistas justifican a Dios recordándoles al creyente, que existe un más allá donde el sufrimiento no tendrá lugar; sin embargo, “¿quién podría afirmar que una eternidad de dicha puede compensar un instante de dolor humano? No será ciertamente un cristiano, cuyo maestro ha conocido el dolor en sus miembros y en su alma” (Camus, *La peste* 155). Evidentemente, carece

de sentido esperar un más allá para compensar un poco de sufrimiento en el más acá. El hombre rebelde sabe que para ser coherente debe negar esta posibilidad que lo único que hace es alejarlo de sí mismo y de su realidad más cercana y posible. (Camus, *El mito* 79).

#### **1.4. Justificación**

A nivel general, se trata de la adherencia que Camus manifiesta en torno a temas tan extremadamente complejos como lo son el absurdo y la relación biunívoca con la esperanza, dado que lo que no se logra entender, causa la natural desesperación en el sujeto, cuya única salida de acuerdo con Camus, es el suicidio.

El suicida es un desesperanzado que halla en la muerte, la desembocadura inminente que resuelve la absurdidad de una vida sin sentido. Por ahí alguien dijo en una canción, “que la vida es una tómbola” que es en esencia lo que Camus intenta explicar en su ensayo sobre El mito de Sísifo.

Si bien el suicidio como método resolutivo de una situación compleja, no es más que un extremo insensible de la racionalidad para superarla, el invocarlo de manera recurrente como Sísifo con su piedra y su karma, es preguntarse ¿qué tan válido es aceptar la derrota de la vida, solo porque se tiene una visión obtusa del mundo que lo rodea, aceptando de paso volverse hostil contra él y las personas que lo rodean?

El panorama que arroja un análisis somero sobre palabras como la muerte, lo absurdo, la esperanza y su antónimo, son solo insumos conceptuales que inevitablemente van a conducir a identificar los caminos a los que lleva irremediamente el reconocimiento de lo absurdo, que Camus logra utilizando la analogía filosófica a través de diferentes figuras literarias y de algunos otros ejemplos, como una manera de forzar a la reflexión del porqué una actitud

consecuente con la conciencia absurda, está en una relación íntima, ligada con el arte y la creación en general.

Responder lo anterior, es explicar la importancia medular que orienta este estudio, donde se espera lograr entender ¿qué tipo de utilidad meridiana tiene el reconocimiento de la absurdidad sobre la vida de los hombres? De allí que lo que aquí se expone, solo busca explorar con curiosidad quirúrgica el contexto filosófico y literario que la obra de Camus encierra en su conjunto, teniendo al absurdo, como el timón de proa de toda la obra de este autor.

De otra parte, el presente trabajo ciertamente adolece de una metodología ortodoxa, ya que utiliza para su desarrollo, a la monografía como modalidad de abordaje. En este sentido, se habla de una metodología documental, que consiste en auscultar múltiples líneas de pensamiento en relación con Albert Camus, buscando desglosar fehacientemente los secretos interlineales de su propuesta filosófica, desde el análisis de sus dos obras más representativas: El primer hombre y su ensayo: El mito de Sísifo.

Es evidente que una tarea de esta naturaleza, no puede entrar a desconocer el conjunto de su obra, pues en ella, se hallan códigos de interpretación complementarios a la intencionalidad de este trabajo.

Se entiende que lo que aquí se expone, es una fase de exploración del tema, que funge como la segunda etapa de la investigación, que, de hecho, debe desembocar en una monografía diseñada por capítulos, que le permitirá al lector, encontrar substancialmente la profundidad conceptual que el tema exige y amerita.

## **2. Cuerpo del trabajo**

### **2.1. El mito del Sísifo**

#### *2.1.1. La teoría del yo verdadero, según Camus*

La identidad para Camus, fue un tema ambivalente y sumamente complejo para un joven constantemente enfermo, en cuyo caso, su recurrente tuberculosis, casi que como a Kafka, lo hizo dudar de su valía como ser social.

En la teoría del yo verdadero, Camus se detiene a reflexionar sobre el concepto de libertad como una clave en la que la interpretación del sí, juega un papel preponderante en una relación en la que ensimismarse, permite visualizar desde adentro, la dimensión del ego que bulle en su ser y que se magnifica de acuerdo con la confrontación forzosa que el individuo hace, en el encuentro con alguien más.

En este sentido, la interpretación del sí, no es otra cosa, que la reafirmación consciente de la claridad sobre el cómo se asume el yo y se perfila una actitud y una personalidad, basado en la creencia que tiene el sujeto de sí mismo.

Desde esta óptica, el problema es que Camus, si bien nunca desarrolló una teoría sistemática de la identidad personal, su concepto como tal, se centró en entender que el ser humano es un extranjero en un universo absurdo, por lo cual la búsqueda de una identidad fija siempre será ilusoria.

En este sentido, el yo verdadero de acuerdo con Camus, contradice abiertamente la idea de que el ser humano siempre está en conflicto con el mundo, en el entendido que aquel no tiene significado ni motivo para aceptar que la identidad es fluida, dado que esta no es fija y mucho menos verdadera.

Lo anterior, solo es una reflexión de contraste que busca descartar cualquier similitud u homologación de ideas o conceptos entre el pensamiento de Camus y el de Ricoeur, pues no se trata de forzar una paridad de criterio, sabiendo que la identidad narrativa propuesta por Ricoeur nada tiene que ver con la filosofía de Camus, para quién las personas absurdas no buscan un yo verdadero, sino que aceptan la falta de esencia y se rebelan contra la ilusión de una identidad estable.

Así las cosas, lo “verdadero” del yo, radica inevitablemente en el arte de compararse, ya que es tendenciosamente fácil, que el yo de un sujeto juzgue superlativamente, al contrario, ya sea para pasar inadvertido frente a la potencia y carisma que el otro refleja o simplemente para hacerse notar con malintencionada primacía sobre el otro.

En otras palabras, mientras Ricoeur postula una identidad narrativa basada en la ipseidad y la mismidad, Camus enfatiza la discontinuidad de la experiencia humana en el absurdo. O sea, la narración que Camus hace de sí mismo no busca construir una identidad coherente, sino mostrar su experiencia del desgarramiento y la rebelión, entendida como el fundamento de los valores compartidos por los seres humanos.

Desde esta esfera interpretativa, se establece lo que Camus impone como un “leitmotiv” para buscarle una explicación al concepto de identidad, ya que él parte de lo que es común en la realidad humana y lo preconiza solo para desvirtuar los cánones que le ponen corsetts a la conducta de los hombres, haciendo de aquella una permanente provocación, no como una invitación al caos

o al porque sí, sino a una reflexión consciente sobre el por qué es tan importante sostener una inevitable complicidad contra el diferente, no para destruirlo o ignorarlo, sino para complementarse.

Esta afirmación que en su momento fue la acción de un kamikaze intelectual, quedó plasmada cuando dijo: “El mar, la lluvia, la necesidad, el deseo, la lucha contra la muerte, eso es lo que nos reúne a todos. Nos reunimos en lo que vemos juntos, en lo que conjuntamente sufrimos” (Camus, *El revés* 128).

Tal aseveración explica, porque la racionalización del yo verdadero, es lo que le da identidad al sujeto. El saber quién soy y porqué soy lo que soy y como soy, es lo que da categoría para la gnosis ontológica, que se explica cuando él despeja lo que pasa “cuando nos reunimos juntos” (...)

De otra parte, el tener claro el concepto anterior, conlleva por antonomasia a entender qué significa para Camus, la emancipación de complejos que lo atan a cánones sociales y que él no comparte. Esta cohesión abre la posibilidad de salvaguardar al sí mismo de sus propias contrariedades. Ciertamente: “Sólo la libertad salva a los hombres del aislamiento; la opresión, mientras planea, en cambio sobre una muchedumbre de soledades” (*El revés* 141).

Bajo estas reflexiones Camusianas, es imperativo no reconocer el valor de su línea de pensamiento, cuando clama que así sea improcedente y hasta impertinente algunas actitudes de seres libertarios, es indispensable no perder de vista la deliberación ética, para no caer en contradicción con lo que se lucha o se ha luchado, siempre en función de auto-reconocerse como un ser único, auténtico cuya sola presencia denote y connote, una identidad a todas luces incontrovertible.

Debe quedar claro que la libertad camusiana no puede equipararse mecánicamente con el concepto de la auto-determinación y la emancipación de complejos, dado que Camus ve la libertad

como la aceptación del absurdo sin evadirlo por medio del suicidio o la esperanza. La libertad en conceptos de Camus, no es una autonomía subjetiva, sino la capacidad de vivir en rebelión constante.

Sin embargo, esta disposición para imponer una impronta del yo verdadero, solo se consigue si fuésemos capaces de bastarnos a nosotros mismos, de realizar la vida aislándonos permanentemente, lo que genera por tal motivo, que la moral Camusiana reivindique aquello que se urde entre su ego y su alter: “El arte del rebelde termina revelando el nosotros existimos” (Camus, *Crónicas argelinas* 359).

Cuando un sujeto desesperanzado cae en la opresión de la soledad por ausencia de metas reales y tangibles, la salvaguarda para esa situación, viene de las manos, de una auto-racionalización de lo cumplido a lo largo de la vida, no solo para superarlas, sino para simplemente realizarlas, aunque los resultados no sean los esperados.

Este énfasis recurrente de Camus, para hacerse entender sobre la importancia de auto-reconocerse en su íntima autoestima, eludió a propósito que lo suyo no se trataba de hacer una exaltación del ego, sino dejar claro, cómo la identidad consciente del ser, es lo que evita, caer por inercia en prácticas automáticas de un nihilismo incomprendido o un existencialismo imperfecto, por carecer justamente de una postura ética, donde no se tiene conciencia plena de sí mismo. Para Camus es de vital importancia la relación intersubjetiva con el otro, pues nadie es capaz de valorarse objetivamente, sino tiene una contraparte para compararse.

Si bien la identidad de los seres humanos son una construcción contingente, en un mundo sin esencias, ni razones, las etapas de crisis de identidad que por momentos Camus deja entrever en algunos pasajes de sus escritos más conocidos, no significa que esto sea una parte por el todo, de lo que se puede mal interpretar de su obra en su conjunto.

Se trata de hacer justicia al autor y a su obra, sin caer en la tentación de subjetivar una opinión, ya que el compararse consigo mismo no es posible, pues sería un onanismo moral de poderse hacer. Al respecto, Camus sostiene que “la relación con el otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos” (56). De modo que no tiene caso concluir que el ensimismamiento podría ser la excusa del que desea ahogarse de sí mismo culpando al otro. Es una forma de suicidarse espiritualmente al negarse al conocer las virtudes y defectos del otro” (Ordóñez, J. (2010).

De otra parte, la rebelión intelectual que se desprende de las afirmaciones de Camus, frente al tema de la muerte, el suicidio y la materialización de lo absurdo, si bien le dan status al autor de ser un rebelde con causa, esta se demuestra cuando con lucidez meridiana, explica por qué es tan necesario favorecer la existencia de cada uno ante las arbitrariedades de la historia, ya que cuando decidimos ser protagonistas pasivos de ella, no solo somos víctimas del absurdo irracional sino que nos convertimos en entes mecánicos de sus consecuencias. “Por ningún motivo sostiene Camus, podemos llegar a ser rebeldes sin causa, pues al admitirlo, nos estamos disminuyendo a la nada” (Camus, A. (2007).

Elegir la historia, para justificar nuestra timidez, es elegir el nihilismo contra las enseñanzas de la rebelión misma. “Quienes se precipitan en la historia en nombre de lo irracional, vociferando que esta no tiene sentido alguno, no solo encuentran la servidumbre y el terror, sino que van a parar al universo de la consternación. (Agnes, S. (2014).

En este sentido la rebelión, en su autenticidad primera, no justifica ningún pensamiento puramente histórico. “La reivindicación de la rebelión es la unidad; la reivindicación de la revolución histórica es la totalidad. La primera, parte del no apoyado en un sí; la segunda, de la

negación absoluta, y se condena a todas las servidumbres para fabricar un sí aplazado para el final de los tiempos. Una es creadora, la otra nihilista” (*El primer hombre*. pg.331 y 336).

De suerte que la valía de la rebelión se encuentra en su modo de favorecer la vida en cada uno y no de aniquilarla. Este presupuesto le confiere un carácter ético al acto rebelde y esclarece su verdadera nobleza.

### *2.1.2. Rebelión, cohesión y consecución de sí mismo*

Lo que la rebelde demanda para sí, lo reconoce como algo que se cristaliza con el concierto de los demás. De esta manera, Camus concibe que la rebelión adquiere sentido en tanto que ésta permanece como una iniciativa fraterna, que favorece la vida de todos, y que sabe echar mano de la justicia sin aniquilar a nadie.

### *2.1.3. Teoría de la libertad o la simple emancipación del ser*

La experiencia de la libertad como dimensión de nuestra condición humana. Camus la convalida, cuando admite que “el vivir resulta propicio, pues de poco se aprovecha el apropiarse de una existencia que se conduce hacia su desconcierto; y por desgracia esto ocurre cuando la libertad sirve más para confinarnos a la sombra del hermetismo, que para superar nuestras contrariedades” (2012, *Cartas a un amigo alemán* 834).

En otras palabras, “ser libre porque sí, es restringirnos a nuestra inmanencia, a un encriptamiento del yo en su propio auto-encierro; en cambio, ser libre para algo implica el anclaje

a una vitalidad que termina por orientar el gesto mismo de la libertad, y le ofrece a nuestra naturaleza libre, la ocasión de alcanzar anhelos que amplían los cálculos del sí mismo.” (op.cit)

Para Camus, la libertad le confiere a la condición humana un cierto modo de ser que caracteriza el comportamiento social de la especie, pero no de una manera inconexa, como si fuese una realidad aislada, “sino de una manera donde el hombre racional, en coherencia con sus actos y estos de acuerdo con su libre albedrío, confirman la autonomía con la que actúa, es decir, en pleno dominio de su libertad como derecho natural a auto-determinarse”. (*El hombre* 366).

En el pensamiento de un autor como Camus, la libertad se concibe en una clave en la que la realización del sí se juega en un dejar el encierro en donde la primacía del *ego* nos sitúa, porque ser humano implica dar lugar a anhelos que sólo se alcanzan en plural, cuando asistimos o somos asistidos por el encuentro de alguien más. Empero, es necesario desnudar esta recíproca implicación, porque con facilidad podemos pasar de largo ante ella, sobre todo cuando nuestra mirada del mundo, de los demás, se enajena con los deseos del sí mismo que cede al temor de que alguien más se los arrebatase.

Por esta razón, la propuesta Camusiana recoge aquellos motivos que traen a cuenta lo común de realidad humana, y que ponen de manifiesto la inevitable complicidad que nos aglutina, particularmente al experimentarnos exiguos: “El mar, la lluvia, la necesidad, el deseo, la lucha contra la muerte, eso es lo que nos reúne a todos. Nos reunimos en lo que vemos juntos, en lo que conjuntamente sufrimos” (Camus, *El revés* 128).

Con esta afirmación, Camus se adhiere a su convencimiento de que la praxis del ser libre. “se opone -se rebela- ante las arbitrariedades que degradan a la vida misma, y apuesta por procurar aquello que la muestra amable, noble, digna, o sea, decisivamente humana” (Álvarez García, David. 2017 p 69). Según esto, la lógica del rebelde “consiste en querer servir a la justicia para no

aumentar la injusticia de la situación, en esforzarse por emplear un lenguaje claro para no espesar la mentira universal, y en apostar, frente al dolor de los hombres, la recompensa de la dicha”. (*El hombre* 366).

Bajo esta clave, Camus insiste en que un acto rebelde, es el que asumimos desde la conciencia de nuestros actos, el que se opone a los atropellos que nos abruma como la violencia, la opresión, la humillación y la miseria; y establece el punto de partida desde donde es abiertamente posible, cumplir las metas que hemos trazado en pro de nuestro bienestar individual, porque estas nacen de nuestras necesidades y convencimientos.

También desde la sociología de la conducta, la anterior afirmación permite entender a la civilización, como aquella caja de pandora, donde todo es posible, donde además suceden situaciones aparentemente contrarias a la lógica de la linealidad, pero que llevan a pensar, “que hay algunas circunstancias que en muchos momentos no controlamos, porque son producto de un nihilismo no digerido por el sujeto que las provoca, impidiendo con ello, que dicho sujeto deje de ser la causa, para convertirse en efecto, donde su descontrol y pasividad, anulan per sé, su capacidad creadora [...] así las cosas, la rebelión como una conducta liberadora, no es en sí misma un elemento de civilización. Pero es previa a toda civilización” (*El hombre* 357).

Bajo este enfoque, se podría decir que la conducta de un sujeto, se convierte en la brújula que controla sus determinaciones, es lo que permite zafarse a conciencia de todo aquello que aliena sus pensamientos, porque en primer lugar distorsiona su identidad y en segundo lugar, constriñe el valor de su libertad, único bastión que le da peso específico a todo aquello que él haya trazado como proyecto de vida, con lo cual, se desmorona la estructura de lo absurdo de su existencia, aceptando el sin sentido de lo que ha vivido, como la única forma de justificar sus fracasos y por ende su arraigado desprecio por la vida.

En este orden de ideas, despreciar la vida, es caer en la depresión como consecuencia de no haber entendido el rol que le hemos señalado a nuestro bienestar. De allí la importancia de entender la rebelión que asumamos, porque es a partir de esas decisiones cómo podríamos proyectar o cambiar lo inevitable, a efectos de que no sean los anhelos del otro, quienes terminen determinando los propios.

Desde esta óptica, “la rebelión remarca el lindero por el que nos conviene desplegar la consecución de lo que anhelamos, de suerte que las aspiraciones de uno no tengan como precio el atropello de los demás. Entonces, la libertad opera como una oportunidad para alcanzar lo anhelado, pero también como un contrapunto que ataja la trayectoria de aquellas ambiciones que se convierten en arbitrariedades”. (García, A. Francisco, 2012).

No se puede andar por el mundo, autoproclamándose rebelde, solo porque se va en contravía de todo lo establecido, ya que dicha rebeldía, es más próxima a la anarquía que al racionalismo Camusiano – en lo que cabe – porque no consulta la realidad circundante de ningún sujeto, dado que la rebeldía existencial, la que es capaz de desafiar el absurdo de la existencia misma, está diseñada para enfrentar aquellos comportamientos que degradan la vida y que por ende, son el motivo principal de nuestra degradación ontológica.

Sacudirse de la ideologización de nuestra identidad, es lo que nos hace rebeldes con causa, lo que conlleva a una serie de responsabilidades consigo mismos, que lo que busca es “confirmar que se es libre para vivir, y que la libertad con la que procede apunte hacia el merecimiento de la vida que se reclama” (*El hombre*, 358).

No puede haber rebeldes maniaco-depresivos, aquello es una redundancia moral. El rebelde con causa, se alza contra su opresor, porque por naturaleza aboga en favor de la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror, y afirma, “durante el tiempo de

un relámpago, generalmente ocurren estos tres azotes, quienes hacen que reine el silencio entre los hombres, oscurecen a los unos para los otros, y les impiden que se encuentren en el único valor que puede salvarlos del nihilismo: la larga complicidad de los hombres en lucha con su destino”. (*El hombre* 365).

Esta última afirmación, condensa de una manera magistral la complicidad que el autor le otorga a su propuesta ética, porque nos habla no solo de un rebelde con causa, sino que insinúa o sugiere, que la misma debe ser, ante todo, una rebelión solidaria, “donde la libertad juegue un papel fundamental para este propósito, pues se presenta como una iniciativa autónoma que hace frente a las arbitrariedades de la existencia, reuniendo los anhelos de los que todos participamos, porque somos humanos”. (Camus. 1978 p. 110).

#### *2.1.4. Teoría del Nihilismo Solipsista*

En este acápite, se desarrolla la idea de que, si bien es cierto, que el nihilismo es una corriente filosófica establecida bajo la simiente Nietzscheana, que sostiene que la vida no tiene sentido, para Camus esta línea de pensamiento es insostenible, porque el rebelarse porque sí contra la vida, no es lo que Camus proclama, simplemente porque nada tiene que ver la rebelión nihilista con la rebelión Camusiana.

Ahora bien, una vez que Camus presenta su crítica al nihilismo solipsista, su línea de pensamiento da un giro de 180° cuando se declara partidario de la vida, otorgándole una dimensión de costo/beneficio, solo para quien la aprecia y le da sentido a la misma, con lo que establece

matices y coordenadas distintas en relación a las del solipsismo, afirmando “que las ambiciones del que se encuentra encerrado en sí mismo, no son las únicas que llegan a atropellar a los demás”. (*El revés* 141).

En este sentido, no hay que olvidar que mientras el solipsismo se refiere a la comprensión filosófica de que lo único que se puede saber con certeza es la existencia del yo (o la construcción mental del yo) para Camus, esto es cierto, si se interpreta desde la absurdidad de su existencia, porque para este tipo de sujetos, de lo único que podrían estar seguros, es que su existencia individual es real, aunque esa existencia, no tenga sentido, por lo cual, el valor de la vida pierde de igual manera sentido para vivirla.

Si partimos de lo anterior, se tendría que aceptar que, en efecto, “la historia siempre está en movimiento y los pueblos evolucionan al mismo tiempo que ella. Ninguna situación histórica es nunca definitiva” (*El hombre*, 96). De alguna manera este axioma se explica, cuando aceptamos además “que la libertad de un individuo es una potencia en sí misma, solo cuando es capaz de recrear su propia existencia, ignorando a conciencia generalidades que la contaminan.

Por esta razón, resulta de toda relevancia afirmar que “el hecho de sostener la mirada de la realidad humana en una misma dirección y de hacerlo en conjunto, no nos salva de observar mal o de reducir lo observado a los límites que la propia especie humana dispone como el horizonte de lo visible, con las naturales secuelas que tal cosa supone”. (Camus, 1978 p. 17).

Desde luego que la óptica de los demás le ofrece un mayor alcance a nuestra perspectiva personal, pero no la suple, y no debería intentar hacerlo, porque entonces, como lo advierte Camus (*El mito*, 14), “el sí mismo se subsume en una uniformidad que lo desvincula de sí, lo arroja a la opacidad y lo vuelve un extranjero”.

Así las cosas, Camus encuentra una preocupante relación entre la intransigencia de una identidad gremial, - la de la raza – con la opresión y la violencia. Parecería que estas tres disposiciones perfilan el proceso de un mismo fenómeno que se dirige, desde una geografía distinta a la del solipsismo, a un resultado análogo: el desgaste, la desvalorización y la negación de la vida humana. Por ello mismo se opone completamente a las justificaciones que eventualmente ofrecemos para autorizar el desprecio y el daño del que ocupa una mirada de la realidad distinta a la nuestra. Ninguna causa tiene autorizado sacrificarlo todo y a todos, porque entonces se le concede un valor total a la indignidad y al atropello.

“Cuando la violencia responde a la violencia en un delirio que se exaspera y convierte en imposible el simple lenguaje de la razón, el papel de los intelectuales no puede ser, tal como leemos todos los días, el de excusar desde la lejanía una de las violencias y condenar la otra, con lo que se consigue el doble efecto de enfurecer al violento al que se condena y animar a una violencia mayor al violento al que se le aplaude”. (*Crónicas argelinas* 17).

#### *2.1.5. Teoría de lo absurdo en el mito de Sísifo*

Dentro de las obras de Camus, no hay una franja más representativa de su pensamiento que su ensayo titulado: *El mito de Sísifo*, es una pieza filosófico-literaria, que a voluntad el autor dividió en cuatro planos de racionalización metacognitiva, buscando hacerlos diferentes, pero inevitablemente convergentes.

Tales planos comprenden cuatro partes fundamentales y un apéndice. En “El razonamiento absurdo” (i), Camus plantea las razones por las cuales el suicidio y la pregunta por el sentido de la

vida son problemas filosóficos, además postula que lo absurdo es la condición intrínseca de la existencia humana.

En “El hombre absurdo” (ii), Camus logra reconciliarse al volverse uno con su presente. Podría decirse que se trata de una proto-figura del hombre absurdo, como podrá corroborarse en su texto *El verano en Argel* donde nombra por primera vez la absurdidad cuando afirma: “Para aquellos que están demasiado atormentados por ellos mismos, su país natal es aquél que se les niega. No quisiera ser brutal ni parecer exagerado. Pero, al fin y al cabo, aquello que me niega en esta vida, es de entrada eso que me mata. Todo lo que exalta la vida, acrecienta al mismo tiempo su absurdidad” (Camus, 1959, p.51). Esta sutileza meta-cognitiva, se traduce en el divorcio y la tensión entre un ser que por naturaleza desea conocer y un mundo irrazonable que siempre calla ante sus preguntas.

En “La creación absurda” (iii), señala cómo es posible mantener un impulso creativo, desde una conciencia de la no finalidad. En “El mito de Sísifo” (iv) ya el autor hace un pequeño resumen del mito de Sísifo y esclarece la figura de dicho personaje, héroe absurdo por antonomasia surgido de la mitología griega. Por último, en el apéndice realiza un análisis sobre “la esperanza y lo absurdo en la obra de Franz Kafka” (v).

Tal apropiación de esos planos cronométricos, le permiten a Camus, condensar de manera categórica que lo que exhala conceptualmente. El mito de Sísifo, no es más que un problema filosófico por excelencia, cual es, el del sentido de la vida y, por ende, si ésta merece o no la pena de ser vivida. (cfr. Camus, 1942, pp. 17-18).

Y seguidamente Camus se pregunta: ¿Cuál es, entonces, este sentimiento incalculable que priva al espíritu del sueño necesario de su vida? Un mundo que uno puede explicar incluso con malas razones es indudablemente el mundo familiar.

Ningún ser humano por voluntad propia puede renunciar a tener un mundo familiar. La existencia que compartimos en un mundo familiar, puede estar llena de sorpresas, pues habitualmente suele ser un universo, de repente privado de ilusiones y luces, donde el inquilino de esa vida, pueda llegar a sentirse extranjero.

Es allí y en esas condiciones, cuando el hombre se exilia en sí mismo, por no decir se refugia en sí mismo. Es un exilio bien particular, donde el sujeto no tiene salida puesto que está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la espera de una tierra prometida. Este divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su escenografía, es propiamente el sentimiento de la absurdidad.

Y es esa absurdidad lo que lleva al sujeto perdido a imaginar salidas para su desespero existencial, que lo lleva por senderos tenebrosos conducentes al suicidio. “De hecho, todos los hombres sanos han soñado con su propio suicidio, uno podrá reconocer, sin más explicaciones, que hay un lazo directo entre este sentimiento y la aspiración hacia la nada”. (Camus, 1942, p.20).

Cabría preguntarse: ¿Por qué este asombro inspirado en el desespero de una salida para su caos interior, no incluye a la razón como un aliado que lo salve de lo irremediable? Se considera aquí que este matiz es de gran importancia pues, como lo señala Camus, no se puede negar la capacidad que tiene la razón para develar el mundo. La respuesta a la pregunta podría extraerse de la lectura del *Mito de Sísifo*, dado que el autor subliminalmente se refiere a esa dicotomía de su pensamiento al afirmar que, para el suicida, el espíritu fatal que lo acompaña, es decir “El espíritu del absurdo, este tiene menos suerte” ya que, para Camus, el mundo no es ni racional, ni hasta tal punto irracional. Este es irrazonable y no es más que eso (...)

“El tema de lo irracional, tal como es concebido por los existencialistas, es la razón que se enturbia y se libera negándose. Lo absurdo es la razón lúcida que constata sus límites”. (Camus, 1942, p. 72).

Por lo tanto, tampoco se puede decir que el mundo sea contrario a la razón simplemente lo elude. El hombre absurdo, afirma Camus, “es aquél que se encuentra dispuesto a vivir la tensión propia de lo absurdo y no busca salidas a este por medio de lo trascendente”.

Este sentimiento de lo absurdo, de aquello que priva al espíritu del sueño necesario de su vida, conlleva el sentirse extranjero en el mundo, dado que quien se enfrenta a lo absurdo no tiene sino una salida: el suicidio si ha de ser coherente consigo mismo. Más la respuesta filosófica no es tan sencilla. Por ejemplo, hay gente que se mantiene viva sin encontrarle un sentido a la vida y hay quienes se suicidan encontrándole pleno sentido (Camus, 1942, p. 21-22).

En otras palabras, no siempre las acciones coinciden con el pensamiento. Y es que: “Nosotros tomamos el hábito de vivir antes de adquirir el de pensar” (Camus, 1942, p. 23). No obstante, Camus sostiene que el hecho de no encontrarle ningún sentido a la vida no implica escapar de ella, ya sea por la vía del suicidio o la esperanza. Lo que produce el salto es, en cambio, la creencia de que vivir no vale la pena: Uno se mata porque la vida no vale la pena de ser vivida, he aquí una verdad sin duda – infecunda no obstante porque es una perogrullada. Pero ¿Acaso este insulto a la existencia, este desmentido donde uno la sumerge viene de que ella no tiene ningún sentido? ¿Acaso su absurdidad exige que uno escape de ella por la esperanza o el suicidio? He aquí lo que debe sacarse a la luz, perseguir e ilustrar descartando todo el resto. (Camus, 1942, p. 23).

De aquí se desprende una duda, a partir de la evidencia sobre el sinsentido de la existencia ¿es válido concluir que no se quiere vivir? O, por el contrario, de esto se desprende la posibilidad de mantenerse en la existencia bajo la luz de lo absurdo (Camus, 1942, p. 33 - 39).

Sin embargo, el camino para mantenerse de cara a lo absurdo pasa por diferentes etapas, periodo en el cual puede desvanecerse la tensión que lo caracteriza mediante algún tipo de salto que lo evade y lo traiciona. (Camus, 1942, pp. 26-27). Frente a esto, hay evidencias particulares que se encuentran en la vivencia de lo absurdo. Está, por ejemplo, la oquedad que producen algunas actividades cotidianas, como la rutina laboral, que puede despertar en las personas la angustia cuando genera la intranquilidad por una falta de justificación real. Esa sensación de desasosiego, que Camus toma del pensamiento heideggeriano, es indispensable para el develamiento de la condición absurda (Camus, 1942, p.29).

Pero, “la angustia sólo es la manifestación de lo absurdo, que sobreviene por la conciencia del hombre frente al tiempo y frente a su muerte. La absurdidad también puede surgir, por ejemplo, en aquellos momentos en que resulta extraña la persona que se ama o, incluso, nuestro propio reflejo interno y externo” (Camus, 1942, p. 31).

“A pesar de todo lo que se crea al respecto, estos sucesos no son suficientes para generar un razonamiento absurdo. Puesto que pese a que pueden causar una desaceleración de la velocidad a la cual se avanza en la existencia, el hombre todavía puede retomar aquí sus labores para olvidar el vacío producido por la pregunta” (Camus, 1942, p. 29). “Sólo a través de este tránsito entre la sensación y el sentimiento se puede llegar a la consciencia y la elaboración de un razonamiento sobre la condición que antes era imperceptible” (Camus, 1942, pp. 46-47).

**El Mito de Sísifo propiamente dicho.** En ninguna de sus obras, Camus había abordado el tema del suicidio como un exorcismo de sus propios miedos y estas incertidumbres las despeja en *El mito de Sísifo* (1942), a partir del cual, describe el suicidio como uno de los mayores desafíos que tiene que enfrentar la filosofía. En esta obra en especial, Camus desarrolla como ninguno, su

filosofía del absurdo para mostrar una vía de escape al caos y la barbarie, que sin proponérselo terminó llevándolo a enarbolar, aunque por poco tiempo, un pensamiento nihilista, influenciado quizás por los atropellos bélicos de la cruenta época que le tocó vivir. (Camus, 1942, p. 42).

Es por eso que Camus afirma que, ante las urgencias de la vida, “Todos somos Sísifo, condenados a vivir una vida sin fin ni meta, cuya crueldad e indiferencia puede resultar sumamente desesperanzadora”. Si bien tal afirmación hecha para condensar su existencialismo, de alguna manera precoz, aquello no justifica que la vida deje de ser respetada y protegida frente a toda forma de libertinaje criminal. Camus reclama a la sociedad de su tiempo, que “debemos ser capaces de dar un salto de fe para rebelarnos por un sentido vital, capaz de plantarle cara al absurdo y, así, escapar de las garras del miedo, el quietismo y la barbarie”. (Camus, 1942, p. 32).

En esta línea de su pensamiento Camus se reafirma en la idea de que “no podemos ignorar nuestra naturaleza reivindicativa, valiosa y con sentido, en tanto que no seamos capaces de rebelarnos contra el absurdo. (Camus, Albert. p 133).

Dicho en su propio lenguaje, es poder llegar a este universo a vivirlo, así nos parezca “estéril o fútil, donde cada uno de los granos de esa piedra donde pongamos nuestro pie, sea un único fragmento mineral capaz de soportar nuestro peso. Quedarnos allí, forma por sí solo un mundo. La lucha por llegar a las cumbres basta para llenar el corazón de un hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz”.

Recabando sobre lo dicho, Camus se reafirma en cada párrafo de su obra, que no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio, porque al decir con sus propias palabras: “juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla, es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce

categorías, vienen a continuación. Se trata de juegos; primeramente, hay que responder”. (Camus Albert. p. 142).

Ante estas categorías divergentes de su pensamiento de alguna forma angustiado, por las preguntas sin respuestas con las que Camus se auto flagela, viene Nietzsche a auxiliarlo con el concepto, de que ante todo “un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo”, advirtiéndole la importancia, de que llevar hasta las últimas consecuencias dicho precepto, es lo único valioso, porque es lo que precede al gesto definitivo, que se sella con el suicidio.

Frente al tema del suicidio, Camus no desestima el instinto de conservación que precede a los seres vivos. Alguien alguna vez, le preguntó si le temía a la muerte y este respondió, que la muerte solo es una consecuencia de estar vivo, pero que el suicidio era otra cosa, es el consentimiento de entregar la vida, por las razones que sean. Frente a este dilema existencial, queda el consuelo de lo que Camus afirmara en una ocasión, cuando dijo: “si bien nunca vi morir a nadie por el argumento ontológico, me apoyo en las razones de Galileo, que como sabemos, defendía una verdad científica importante, pero viendo la inminencia de su muerte por mano ajena, abjuró de ella con la mayor facilidad del mundo, solo porque estaba convencido que, de no hacerlo, ponía su vida en peligro” (Camus, Albert. p. 15).

Y si este pasaje se analiza con la mirada fría del simple antagonista de un acontecimiento ajeno, Galileo hizo bien. Aquella verdad no valía la hoguera. Es profundamente indiferente saber cuál gira alrededor del otro, si la tierra o el sol. Para decirlo todo, es una cuestión baladí.

Al decir de Camus, lo preocupante del dilema existencial de vivir o morir, está en las razones que tiene el que se suicida, solo porque absurdamente estima que la vida no vale la pena de vivirla. Mientras hay otros, que, por exceso de romanticismo o terquedad moral, se hacen matar por las ideas o las ilusiones que les dan una razón para vivir, sin detenerse a pensar, que las mismas

razones que tiene un optimista para vivir, son al mismo tiempo las razones que tienen los pesimistas para morir. Ante esta encrucijada a todas luces el culmen del existencialismo, Camus echa mano a la única deducción que le cabe a esa pregunta: asumir como conducta de vida, dos métodos de pensamiento: “el de Pero Grullo y el de Don Quijote”.

La muerte escogida a voluntad, tiene indudablemente una carga patética, que no deja de ser dialéctica, porque deja que actúe la razón primitiva, del que concibe la muerte como la solución a todos los problemas terrenales del suicida.

En *El mito de Sísifo* convergen pues, todas las influencias del pensamiento de autores tales como: Nietzsche, Marx y Freud, llamados los maestros de la sospecha, por referirse a que, siendo autores no contemporáneos, influyeron el pensamiento de Camus, en rasgos fundamentales que determinaron su obra.

**Influencia de Nietzsche.** Friedrich Nietzsche, fue un influyente filósofo, filólogo y poeta alemán del siglo XIX, cuyo acervo intelectual marcó un antes y un después dentro del pensamiento nihilista de la época, quien a través de sus obras: *La muerte de Dios*, *La voluntad de poder*, *El eterno retorno* y *El superhombre*, intentó desde su pensamiento agudo y crítico, desafiar la moral tradicional, la religión y la filosofía occidental, influyendo profundamente en la filosofía contemporánea y diversas áreas.

Las lecturas de Camus sobre Nietzsche, sirvieron para que el argelino asumiera la crítica como la brújula que le permitió entender el mundo de los valores trascendentes, pero aplicados a la crisis de la condición humana, unas veces con la simple intención de decodificar la rebelión como un "sí" humano que rechaza el silencio del mundo frente al "no" de la negación. La idea de Camus al adoptar el nihilismo Nietzscheano, solo fue para superarlo a través de un acto de afirmación que mantiene una naturaleza humana y un valor que trasciende a la historia. Fue la

manera más expedita y decente de asumir posiciones sociales, sin el temor, que fuera juzgado como un autor intrascendente.

Quizás una de las influencias más seductoras que Camus halló en la ideología de Nietzsche fue la iconoclasia del autor alemán, frente al rechazo que Nietzsche le propinaba a la moral tradicional y a su escepticismo sobre las verdades absolutas. Pero a pesar de esa aparente genuflexión de Camus por el nihilismo propuesto por Nietzsche, muy pronto este lo relevó a una categoría, si no menor, si menos significativa en su obra posterior al *Mito de Sísifo*.

Esa orfandad de la racionalidad de un absurdo más mecánico que filosófico, hizo que Camus se apartara del nihilismo Nietzscheano. Finalmente, para Camus, el nihilismo ya no era una respuesta para las inequidades del mundo y ni siquiera era un respaldo para la rebeldía del hombre contra las injusticias humanas. Solo se había convertido en una rebeldía metafísica o teológica. En otras palabras, era una rebeldía contra Dios, el mismo que al tiempo que permitía el bien, era capaz de permitir el mal en el mundo: la enfermedad, la muerte y la injusticia, como una manera poco noble de vengarse de sus criaturas...

**Influencia de Marx.** Camus jamás aceptó las teorías marxistas como el eje de su obra filosófica, ya que la tendencia de la ideología marxista, era la de avasallar las bases de un capitalismo salvaje e inhumano, valiéndose de su teoría política para justificar la muerte de sus contrarios ideológicos y en ese aspecto, era algo que Camus detestaba

Se especula que su atracción a Marx se debió a la crítica que este hiciera de manera permanente al naciente capitalismo y a las denuncias reiterativas de Marx contra las injusticias sociales de su época. Su permanencia en esos afectos ideológicos fue muy breve, pero suficiente, para evitar caer en el totalitarismo que Marx preconizaba a través de algo al que este llamaba comunismo y que Camus rechazó y optó por acercarse al socialismo que proclamaba justicia con

libertad en vez de la justicia sin libertad que a Camus le parecían ideas desproporcionadas desde la orilla marxista.

Aun así, Camus se pliega a la ideología marxista solo en lo que tiene que ver con el concepto de desigualdad social, como un fenómeno capaz de llevar por angustia existencial, al suicidio “como opción de vida”.

En *El mito de Sísifo*, que de cierta manera es una biografía del absurdo, el marxismo incipiente del que Camus bebe por atracción y no por convicción raizal, aparece más como una consecuencia de las desigualdades sociales, que por una voluntad racional de los suicidas.

Es aquí, cuando Camus, hace la dicotomía conceptual de no seguir a Marx, porque consideraba artificioso sostenerse en una teoría que iba a las causas, pero no dimensionaba las consecuencias de quien tenía a la muerte como meta. Camus sopesaba esa carga emocional de la muerte, como una responsabilidad del suicida, que la asumía como Sísifo asumía la tarea de subir la roca a la cima, para volver cíclicamente a repetir su tarea en su infinito absurdo.

En este aparte, Camus trata, ante todo, de dibujar el plano del absurdo, como la topografía mortal de una elección elegida, ya que, para este, el absurdo era indudablemente un sentimiento profundo y exponencial de acuerdo con las expectativas de vida y bienestar del potencial suicida...

Para Camus, “la sensación del absurdo a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre. Como tal, en su desnudez desoladora, en su luz sin brillo, es inasible”. Porque la vida de un individuo común, empleado u obrero, está rígidamente estatuida según un horario invariable, de agotadora monotonía.” (*El mito de Sísifo*, 1942).

El desencanto de Camus por las trazabilidades ideológicas de Marx, llegaron a su fin, cuando el argelino sopesó la fuerza argumental de sus ideas y contrapuso su concepto de

conciencia de clase a conciencia racional de la identidad del ser, que era una de los núcleos medulares de Camus.

El coqueteo con el marxismo también se dio, por la necesidad de la transposición de unas ideas metafísicas, que él llamaba de consolación, por otras que solo buscaban justificar sus devaneos iniciales con Kierkegaard, Jasper y Heidegger, mediante los cuales, también buscaba respuestas, más allá de su espiritualidad atropellada por un existencialismo que si bien nacía, Camus no aceptaba ni racional ni de buena manera, para no parecerse en lo más mínimo a las propuestas existenciales de Sartre, con quien tenía serias diferencias ideológicas.

**Influencia de Freud.** Para Camus, los trabajos de Freud sobre el psicoanálisis, llevaron a aquel a coincidir en aquellos aspectos puntuales relacionados con la analogía de Sísifo, quien era retratado como un patético héroe trágico. Esa figura del héroe trágico, es la imagen más adecuada para señalar lo doliente y precario de la existencia humana.

De otra parte, Sigmund Freud ejemplificó con el personaje de Edipo, lo conflictivo que resulta explicar la sexualidad infantil: amar a los progenitores y al mismo tiempo, querer estar con uno de ellos, eliminando al rival, que sería el que roba el amor destinado al niño. Más aún, en esta relectura de la tragedia griega, Freud contrastó el núcleo de la conflictiva psiquis humana: el ansia de conocimiento, la dificultad de aceptar la mortalidad y la sensación de que un destino terrible e inescapable siempre está presente. Asimismo, argumentó que el crecimiento a través del autoconocimiento es doloroso.

Si se extrapola con ligeras variantes la tragedia de Edipo con la de Sísifo, se encuentra el lector con sutiles convergencias, que permiten una cierta similitud en las consecuencias, más no en los orígenes del trauma vivido por ambos personajes. Para Camus, “este padecimiento sin fin

del personaje, es lo que pone en marcha la dinámica del drama, que se contempla como paradigma de la precariedad de lo humano”. (Camus, Albert. 1959).

Lo atractivo del mito de Sísifo, pero visto desde la impronta de Freud, está en el aprovechamiento de la fábula de Sísifo, quien siendo el rey de Corinto y, tras engañar a la muerte en dos ocasiones, fue condenado por lo divino a rodar una roca cuesta arriba por una colina. El absurdo radica en que dicha roca caerá de nuevo antes de llegar a la cima, repitiéndose en un ciclo por toda la eternidad. Esta lectura, más próxima tal vez a la experiencia de la existencia contemporánea, es otra posible forma de visualizar la dificultad de lo humano, que desde el psicoanálisis no es otra cosa, que la búsqueda de las causas, para llegar a la explicación de sus consecuencias.

Desde esta perspectiva, Camus extrapola la fábula del mito de Sísifo y la superpone a unas fuerzas divinas para explicar el “destino” del personaje; en todo caso, toma a Sísifo como pretexto para explicar lo absurdo de la repetición cotidiana, la ruta que cada uno de los seres humanos traza en un intento de dar sentido a una existencia que, en sí misma, no la tiene, al menos de forma inherente.

En este sentido, Freud viene a resolverle a Camus, la extraña sensación de no poder entender que lo de Sísifo al igual que los problemas del hombre real, siempre se mueve en un círculo vicioso, donde hay que impedir que la mente que todo lo gobierna, se incline peligrosamente sobre sí misma, para que no caiga en un remolino vertiginoso, donde no hay retorno. La simplicidad misma de estas paradojas, hace que los problemas del hombre sean irreductibles y a veces complejos de resolver. Ante esta diatriba, “cualesquiera que sean los juegos de palabras y las acrobacias de la lógica, comprender es, ante todo, unificar”. (Camus, A. 1978).

### **3. El hombre rebelde**

#### *3.1 Marco teórico*

Camus en su obra *El hombre rebelde*, buscó concatenar el tema de la muerte como uno de los ejes vitales de su pensamiento filosófico, con reflexiones más profundas acerca del cómo la finitud de la vida modifica la concepción de la condición humana. Replicando a Nietzsche, Camus acude a desglosar el concepto de mortalidad, solo como pretexto para hablar de la ausencia de Dios y de auto explicarse cómo la falta de una razón para entender esa elegía, es motivo suficiente para declarar la sinrazón de no encontrarle sentido al mundo.

*El hombre rebelde*, como obra filosófica y literaria, se apoya en tres elementos, que se componen inequívocos de la condición metafísica del hombre, lo que per sé, se convierten, en el punto de partida, para generar reflexiones y conceptos dirigidos a apalancar el problema metafísico del absurdo que propone la obra referida y del concepto de rebeldía como acto puro de la identidad del ser.

Se desprende de lo anterior, que la rebeldía no nace sola, y forzosamente en el oprimido, sino que puede nacer asimismo ante el espectáculo de la opresión de que otro es víctima. Se da, pues, en este caso, identificación con el otro individuo. En la rebeldía, el hombre se supera en otro y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica. Simplemente, de momento sólo se trata de esta especie de solidaridad que nace entre cadenas.

En este sentido, la monografía se apoya inicialmente en el modelo de análisis filosófico de Mauricio Beuchot (1997), quien hace una extrapolación analógica bajo un examen

hermenéutico abierto, buscando con ello, lograr cierta unidad; que exija no una única interpretación posible, sino múltiples opciones que al mismo tiempo que sean válidas, sirvan para evitar posturas extremas; abriendo con ello brechas interpretativas, dirigidas a permitir otras formas de interpretación que recupere la noción aristotélica de la *frónesis*.

Y justamente la investigación se apoyó en Beuchot porque se trataba de aplicar la hermenéutica del filósofo mexicano en el pensamiento de Camus, tomando en efecto, no sólo los escritos, sino también los apartes específicos de su obra, sino en todo aquello que tuviera que ver con la capacidad que tiene la hermenéutica de traspasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, inclusive al oculto o también de encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno; y, en especial, de hallar el sentido auténtico, vinculado a la intención del autor, plasmado en el texto y que se resistía a ser reducido a la sola intención del lector.

La importancia de este apoyo interpretativo, es de cierta manera, “descontextualiza para recontextualizar, buscando llegar a la contestación después de una labor elucidatoria y de hecho analítica.” (Beuchot Mauricio 1997).

Y es justamente esa noción Aristotélica reelaborada por el filósofo mexicano, quien tiene la encomienda de conducir al lector a lograr una interpretación más coherente con el planteamiento de las ideas de Camus, como el medio expedito para elaborar una teoría conceptual de la vida, obra y pensamiento de este autor tan complejo, así esta herramienta metodológica, no permita de entrada hacerlos coincidir en criterios unificados y unificables.

Bajo la incorporación de la noción Aristotélica de la *frónesis*, el estudioso de la obra de Camus, va a encontrar otra forma metodológica de plantear la estructura ideológica del autor y definir patrones de interpretación más acordes y reales con sus verdaderos planteamientos filosóficos y políticos.

*El hombre rebelde* de Albert Camus, además de ser una sinfonía del dolor, fue a su vez, una dramática interpretación de un siglo pletórico de inequidades sociales, culturales, religiosas y políticas, como lo fue el siglo XX y que hicieron de su tránsito, una adolorida radiografía de la comprensión de ese siglo y de esa etapa de la historia reciente del mundo.

Para la sociedad pacata de ese siglo XX la indignación causada por tanto movimiento negacionista del bienestar humano, fue tan patente, que todas las teorías explicativas de ese fenómeno social, estuvieron matizadas por el abandono de toda moral en la ética revolucionaria, lo que retroalimentó el auge del historicismo político, bajo las formas de dictaduras supuestamente pasajeras, que alzaban el puño transformador de unos cambios de hecho, falaces, que propugnaban una dicha lejana, mientras ocultaban el horror de su presente.

Eran tiempos de confusión ideológica, tanto unos como otros, usaban medios de persuasión idénticos a los del fascismo, quienes jamás tuvieron como población objetivo la simpleza del ser humano real.

Ese desprecio olímpico por la moralidad y la ética produjo un hombre solo y solitario, desolado por la melancolía de no poder ser y auto determinarse, como consecuencia automática de ser el producto de una lógica desalmada “según la cual, cada persona no era más que un bien fungible en el inevitable tránsito hacia la sociedad final y felizmente acabada”. (Camus, A. 1978).

En *El hombre rebelde*, Camus prueba el impacto que causó en su momento sus planteamientos, al reconocer en la rebeldía de aquel personaje, no solo el alter ego de sí mismo, sino el caldo de cultivo apropiado para hablar de una larga elipsis sobre la rebelión moderna, que ya vaticinaba el poder liberador de aquella rebeldía, encaminada hacia su tiránico fin.

No fue difícil para Camus, ser el prócer de una causa de confrontación con una sociedad cegada por la idea de construir un nuevo imperio criminal, pues para la época, la humanidad no

tenía aún el ADN del guerrero convencido, capaz de iniciar una rebelión primigenia que estuviera lista para tomarse por asalto, las trincheras de un enemigo que sin pudor alguno mostraba su desprecio por la vida humana y por su indefensión ante el atropello sistemático de su dignidad.

Bajo este enfoque interpretativo, es donde cabe el aporte de Camus, quien, como espectador de una sociedad agresiva e indolente, no se hace el convidado de piedra ante tantas alevosías, sino que por el contrario, se convierte en vocero auténtico de una secularización moderna, que incubaba el primer grito del rebelde, reclamando libertad para él y la humanidad.

Es así cómo, aunque Camus no desarrollara un sistema filosófico que respondiera a cada una de los interrogantes políticos, sí contribuyó desde su faro lumínico, a despejar las taras de una sociedad que constreñía a sus miembros, despojándolos de su identidad al ponerlos a cumplir cánones de una ética de mínimos.

Visto desde esta óptica interpretativa, la aparición de *El hombre rebelde*, significó realmente controversias irreconciliables con los comunistas, que veían las críticas de esta obra, como un cisma, que amenazaba la cohesión de los llamados socialistas del pasado.

Camus, al igual que la izquierda abiertamente declarada como enemiga de la libertad colectiva, no tenía en buena estima al capitalismo, porque descuidaba deliberadamente, las libertades individuales. Camus admiraba la socialdemocracia escandinava y el laborismo inglés. De esta manera, sus críticas se enconaban contra la izquierda parisina, porque se homologaba en prácticas contrarias a la dignidad y libertad del hombre, contrarias a las practicadas a sangre y fuego por los comunistas y los fascistas. En definitiva, “Camus odiaba el totalitarismo y fue esa la causa para que Sartre lo excomulgara de la izquierda, acusándolo de que Camus, no era más que un moralista burgués, haciéndole juego a la derecha”. (Paul, Ricoeur. p. 51).

Por todo lo anterior, sin ambages podría decirse que Albert Camus pues, es el hombre rebelde por excelencia. Él mismo es el alter ego de sus personajes. No es gratuito llegar a pensar que su teorización libertaria, no sean más que la coartada para atar su conducta a una obra.

Obra y Camus son uno mismo, el político no es distinto al dramaturgo, ni el dramaturgo diferente al novelista. Nunca dejó de ser un artista, eso lo alejó de la tentación totalitaria; porque la rebeldía está en estado puro en el arte, afirmaba.

No es de extrañarse, pues, que, desde *La república* de Platón, cada proyecto idealizado de sociedad, racionalizado desde las cumbres de algún intelecto, que ya sea personal o administrativo transforma leyes en escolásticas reglamentaciones, haya sentido repulsión por el hombre que garabatea sobre los lienzos y haya deseado desterrar al original poeta. Y en este sentido, Camus no fue la excepción.

Después de cincuenta años de su publicación, la obra *El hombre rebelde*, sigue vigente a pesar de los años transcurridos. Sigue siendo un libro diseñado para entender el siglo XX, no solo desde la óptica de leerlo como un legado de ética y política, sino como aquel relato que grafica con palabras el grado de deshumanización alcanzado por una centuria, marcado por la discriminación, la sangre y la guerra, como demostración palmaria del significado del poder contra los más débiles.

Así las cosas, la monografía ha dejado para lo último, aspectos tan importantes de su obra como son los conceptos generales del absurdo. En este sentido, la filosofía del absurdo, llamada en ocasiones absurdísimo, establece que “los esfuerzos realizados por el ser humano para encontrar el significado absoluto y predeterminado dentro del universo, fracasarán finalmente debido a que no existe tal significado --al menos en relación con el hombre--, caracterizándose así por su escepticismo en torno a los principios universales de la existencia” (Camus, A. 1978).

Hay otros pensadores que propugnan porque el significado de la existencia, sea la creación de un sentido particular, “dado que la vida es insignificante por sí misma, y que la inexistencia de un concepto único de la vida humana, se convierte en una situación de regocijo y no de desolación, pues simboliza que cada individuo del género humano, es libre para moldear su vida, edificándose en su propio porvenir”. (Cfr. Camus, A. 1978).

En este pasaje preciso de la advocación de Camus como transformador de la sociedad de su tiempo, hay que admitir las influencias de autores como Søren Kierkegaard y Frank Kafka, ambos precursores del movimiento existencialista.

Camus nunca aceptó de buena gana la etiqueta de existencialista y para demostrarlo escribió el ensayo, *El mito de Sísifo*, con la cual, se preocupó desde los primeros párrafos, en fundamentar la filosofía del absurdo, como la base primordial que desviaba la mirada del existencialismo hacia el absurdo propiamente dicho, pero acentuando racionalmente contenido filosófico, desde reflexiones enteramente distintas, en búsqueda de consolar la situación del hombre con respecto al mundo.

Desde esta perspectiva, Camus (1978), “parte del absurdo en su reflexión filosófica, solo para encontrar el equilibrio entre la razón divinizada que tiene por intención explicarlo todo y, por otro lado, lo irracional. El autor explica que el hombre busca la verdad, la unidad, la felicidad y el sentido, pero en el mundo encuentra solamente diversidad, contradicciones y sinsentido”. (Camus, A. 1978).

Camus explica que al tener el hombre conciencia de su condición absurda por ser pasajero de este mundo, le era imposible dar algún salto pretencioso de ir hacia la trascendencia, porque lo único que le fue dado, era vivir contra la corriente y en un mundo donde lo único que procede es vivir en el sinsentido y luchar de paso contra él sin esperanzas.

En esta línea de su pensamiento, Camus define el absurdo de la siguiente forma: “El absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo” (1995, p. 44). El absurdo, es ese conflicto entre el deseo del hombre de felicidad, de verdad y de conocimiento, y el choque con el mundo, que solo ofrece la irracionalidad, diversidad y la indiferencia de Dios y el hombre. Esta confrontación da origen al absurdo y se hace patente cuando el hombre toma conciencia de él.

Este vacío interpretativo, se acentúa ante la falta de sentido de la realidad y la existencia humana encuentra su explicación en el hecho de que Dios no existe, por lo que se carece de un punto de referencia que se le otorgue a la realidad. “De ahí que el ser humano tenga como imperativo configurarse así mismo, construir su moral e intentar encontrar un sentido de sí mismo.” Es así como Camus castiga el ocio y la rutina al que llama vida cotidiana y a la que se refiere como una norma inveterada que exige ciertos requisitos, para que el haragán no se acostumbre a ese estilo de vida.

Queda claro pues, que el sentimiento del absurdo nace de la rutina ciega y el sin sentido de una cotidianidad mecánica y precedida por el hastío anulador pero vinculante para cada uno de los humanos en época laboral. Fue eso mismo lo que sintió Kafka, cuando escribió *La metamorfosis*. Todos en algún momento de la vida hemos sido Gregorio Samsa y paulatinamente hemos llegado a una etapa de la vida signada por el cansancio de la vida y las consecuencias de vivirla.

Dice Camus, que para que se origine ese cambio de actitud ante el mundo, es necesario que se produzca el distanciamiento entre el hombre y su vivir diario. Este alejamiento hace que el hombre se convierta en uno fuera de sí mismo, al no reconocerse en su estado anterior sometido a lo falso e inútil de su vida diaria. En el hombre reflexivo, esos procesos concluyen en la angustia, es decir en la práctica del existencialismo, puro y pleno.

En este sentido, para que el hombre, comprenda el mundo, es necesario que este esté en capacidad de reducir ese mundo al plano comprensible de lo humano. Del mismo modo, el espíritu que trata de comprender la realidad, jamás podrá considerarse satisfecho, salvo si se reduce su esencia vital, a términos del pensamiento.

De acuerdo con esta acepción, la ciencia y la filosofía analítica con su método basado en la dialéctica de las cosas, son aportes del conocimiento humano, diseñados para que abran toda una suerte de oportunidades, pensadas “para servir al hombre en condiciones de racionalidad y voluntad, que, al asumirlos como tareas, están en capacidad de explicar un número determinado de fenómenos y hechos, siempre dirigidos a buscar conocer, pero que, a pesar de lo explícitos, no dan consuelo al hombre”. (Nietzsche, Friedrich. (1998). *El Nihilismo*).

En referencia a lo anterior, es por esto que Camus señala que la razón por sí sola no puede explicar o buscar una salida al absurdo, ya que esta tiene su límite: “Lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo que se enfrentan, termina con toda opción lógica que es capaz una existencia” (Camus, 1995, p. 44), el problema del absurdo para el autor es que este está presente en el hombre siempre.

Finalmente, el absurdo es todo lo que carece de sentido, pero el absurdo que proclama Camus es un procedimiento, es decir, que se trata de un reto intelectual, que trata de buscar desde la razón, respuestas a un estado del alma.

“No se trata de un absurdo real, sino metódico, que nace de la confrontación entre el hombre y el mundo, es por ello, por lo que el absurdo no es un fin, sino el comienzo de un arduo camino de búsqueda. Sobre este punto el autor explica que tener conciencia de nuestra situación absurda es solo el punto de partida” (Camus, 1995, p. 45).

### **Conclusiones**

Es imposible llegar a conclusiones definitivas en torno a la figura y aportes de Albert Camus, sin tratar de acercarse al pensamiento de Paul Ricoeur, quien influyó positivamente la obra de Camus, sin ser justamente contemporáneos, pero al menos tocados tangencialmente por las aristas de sus pensamientos.

Y en esta afirmación, el investigador quiere dejar muy en claro, que, en este trabajo de grado, se sientan conceptos y posturas, que obedecen a la interpretación subjetiva del englobe conceptual que suscitan las lecturas de los textos, base de este juicio y con seguridad suprema, generarán diatribas, controversias y dislocaciones filosóficas. De hecho, en filosofía no hay axiomas inamovibles sino por el contrario, fuentes de confrontación, que iluminan u ocultan un pensamiento, por muy universal que este sea.

Para dinamizar lo dicho, los textos aquí expuestos como materia prima del trabajo presentado, fue que se acudió a la hermenéutica analógica, que, a luces de hoy, es un método de interpretación que se ubica entre la univocidad (una interpretación única y exacta) y la equivocidad (una interpretación ambigua y relativista), buscando un equilibrio mediante el uso de la analogía. Se basa en el principio de la prudencia y se considera un enfoque intermedio y flexible para interpretar textos y fenómenos culturales. Constituido como movimiento filosófico de mucha importancia en la mitad del siglo XX, la disímil composición orgánica de sus seguidores, hizo complejo establecer una unidad temática en la hermenéutica contemporánea.

Ricoeur fue uno de los representantes más destacados de esta línea filosófica, sin que cronológicamente sintiera cercana esa influencia, pero que hizo que quienes lo seguían hablaran de una relación dialéctica entre “pertenencia – distanciamiento” con lo cual Ricoeur explica lo

fenomenológico que tiene el “mundo de la vida” y con ello, el sentido de lo ontológico y epistemológico, de lo que representa para el entendimiento racional, la hermenéutica Ricoeuriana en el corazón del debate hermenéutico contemporáneo, mostrando con ello y a partir de ello, su originalidad.

Estas conclusiones no buscan aposentarse en la influencia de Ricoeur, sino en advertir que, dentro del concepto de identidad, hay un cordón umbilical que une a los dos autores, quizá por la interpretación que ambos hacen del tiempo. Paul Ricoeur percibe que hay una conexión entre el tiempo y la narración y establece que la experiencia humana del tiempo se constituye mediante el entrecruzamiento, por obra de la lectura, en relatos de ficción y de historia y con los que se da la refiguración del sí mismo.

Así las cosas, desde este ángulo hermenéutico, se trató en esta monografía de analizar cómo la autonarración que hace Camus de su vida, sirvió para reforzar la idea del concepto de la autenticidad e identidad antropológica del yo verdadero, sin que, de hecho, sean los rasgos biográficos, la materia prima para juzgar su obra en su conjunto y desde la esfera eminentemente filosófica.

Esta inquietud intelectual y académica permitió que se expusiera, cómo actuaba en la obra toda de Camus, la autonarración de sus experiencias de vida, como una manera de sondear, confrontar y aceptar la naturaleza absurda de la existencia, rechazando el suicidio y la evasión, para así crear su propio sentido y forjar una identidad auténtica a través de la lucidez, la rebelión y la vida intensa, reconciliándose con el destino en la finitud humana.

Este fenómeno conceptual adquiere su patente plena en el análisis realizado a su ensayo *El mito de Sísifo*, donde el autor habla con propiedad sobre lo que piensa sobre la libertad absurda,

las emboscadas del ego, el donjuanismo y las alusiones veladas al pensamiento de Søren Kierkegaard y las divergentes posturas que Sartre le aplicó a su línea de pensamiento.

El yo verdadero queda expuesto y coligado al concepto de identidad, cuando a través de la metáfora de Sísifo, lleva al lector a preguntarse si tiene sentido el asumir la cotidianidad sin el respaldo de un porqué y un para qué.

Dar respuesta a estas preguntas permiten volver a retomar las influencias de un Kafka, quién grafica en la figura de Gregorio Samsa, la ingrata tarea, por demás infinita de Sísifo, pero que, trasladado a la vida laboral de un miembro de familia, cobra sentido la alegoría de Kafka en relación a la metáfora del griego.

En esta misma línea, Fiódor Dostoievski aparece en el pentagrama de las influencias asumidas por Camus, cuando a través de su obra y sus personajes, expone los sufrimientos y angustias de aquel Románovich Raskólnikov, un estudiante de San Petersburgo cuya profunda crisis existencial y dilemas morales, agravados por su impenitente pobreza, hace que su egoísmo patológico lo lleve a las profundidades de la culpa al hacerlo cometer un asesinato, que lo dimensiona como un ser vacío y sin identidad, que le impide pensar en el suicidio como opción y remedio para su miserable vida.

En este sentido, la monografía condujo su plano hermenéutico a los predios de poder interpretar el impacto de la autonarrativa Camusiana, en el efecto de la identidad, tomando como eje el concepto de libertad, el absurdo y la mismidad Ricoeuriana.

Para lograrlo, la investigación se adentró al concepto de libertad, buscando en él los mecanismos de participación de su pensamiento liberal, y libertario más que existencialista, conceptos que fueron consignados a lo largo de todo el trabajo.

En cuanto a la mismidad Recoeruniana, esta se entiende como una expresión filosófica que recoge el concepto de “el hombre”, como sujeto de obligaciones, lo que lo conduce a la búsqueda de su identidad, haciéndola indispensable para vivir. En este sistema de relaciones biunívocas, la mismidad reconoce al hombre mismo, que se descubre a sí mismo, explorando su pasado, viviendo su presente y visualizando su futuro. Es una condición prefabricada dirigida a auto reconocerse, con el único fin de constituir su propia y auténtica identidad humana, como el único mecanismo racional de garantizar que se posee una definición clara y contundente del ser humano.

Sobre la estructura de este objetivo, se pudo concluir cómo las dos obras más representativas de Camus *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, substanciaron la esencia misma de su pensamiento, desglosando las particularidades de cada una de estas, donde el autor desnuda sus intenciones literarias y filosóficas, anunciando por ejemplo cómo en *El mito de Sísifo* la fábula substancial de su narrativa, hace alusión en que en este ensayo: “No hay más que un problema, estrictamente filosófico y verdaderamente serio: el suicidio”.

Aquí plantea que para entender la diatriba de que ante su propio no-ser, el hombre necesita empezar a pensar sobre las razones de su ser. Sólo al confrontarse con la inutilidad de su vida vacía, el ser humano puede reconocer que, a pesar de la tentación del suicidio, la vida merece la pena de ser vivida.

Con esta alusión a la necesidad de la vida, Camus quiere interceptar en positivo, el camino de la desesperación fatal y antepone una barrera moral: “la barrera de la estoica orientación interior; con la cual él sugiere argumentos para que la razón encuentre los estímulos certeros que lo persuadan de abrazar a voluntad la muerte. Es una invitación al estoicismo como medio para derrotar desde la voluntad del potencial suicida a vencer los sufrimientos terrenales”.

De manera general este análisis termina con la alusión de que Camus de manera reiterativa, hace de la auténtica dimensión temporal, que para él no es otra que el presente. De hecho, el presente no es sino una sucesión de instantes y, por consiguiente, el hombre debe extender cuanto le sea posible, el campo de su experiencia, lo que significa “estar frente al mundo con la mayor frecuencia posible” (Camus, 1957).

“Esta afirmación presupone, a su vez, que lo esencial en la vida no es su profundidad, intensidad, pasión o sacrificio a favor de altos ideales, sino su duración. La conciencia de lo absurdo, que lleva consigo la visión constante de la muerte, nos devuelve a la vida”. (Cioran, E. 1979).

“El hombre de la conciencia de lo absurdo, por definición, no va a derrochar su tiempo en futilidades, no va a ser esclavo de un campo privilegiado de sus experiencias, sino va a ser “coleccionador del mayor número posible de ellas” (Luppé, 1970: 32).

“Vivir lo más posible, he aquí un lema de la conciencia de lo absurdo; ninguna calidad del contenido vital puede, según esta lógica, sustituir la cantidad de años vividos a condición de que éstos sean lúcidos. El hombre vive amargamente en los sucesos que le niegan, pues cada día vuelve a comenzar pese a todas sus ilusiones y contra todas sus esperanzas”. (Luppé, 1970: 32 Op. Cit.).

Finalmente, Camus era consciente que una de las tentaciones permanentes de la razón es intentar abarcarlo todo, pero también sabía que un pensamiento que se pretende omnicomprendivo no es un pensamiento humano; es, a lo sumo, una prerrogativa divina. Sin embargo, aunque rechaza el pensamiento altanero y jactancioso (que es muchas veces el pensamiento del «intelectual»), nunca abandona el anhelo de claridad. Sabe que la filosofía es una institución

compleja, que tiene, a grandes trazos, dos formas de ser ejercida: una esotérica, para unos pocos entendidos que crean un idiolecto excluyente; y otra más llana, *sub specie humanitatis*.

Frente a los “especialistas filósofos” Camus se siente un profano. “Lo que el profano no perdona a los filósofos, es el hecho de que estos se adueñen de los problemas de todo el mundo, que los profesionalicen, que los oscurezcan y de que por fin los restituyan, pero en un lenguaje del que queda excluido todo el mundo”. (Søren Kierkegaard, p.52).

Al someter a crítica todo aquello que constituye la base de la experiencia, Camus recomienda que hay que revisar con rigor los efectos de la experiencia, pues con este tipo de cultos a lo que el hombre considera su bagaje experiencial, termina quitándole soporte, valor y fuerza vinculante a aquellas verdades básicas.

Es la riqueza de la realidad la que señala Camus, como la primera regla de interpretación de su yo verdadero, no solo porque es parte indisoluble de su concepto de identidad, sino porque es una sencilla consecuencia de lo procedimental de toda su obra y sugiere que, para interpretarla a cabalidad, por lo menos se debe respetar el todo por la parte y alejarse exponencialmente del teoricismo reduccionista.

Todo concepto presupone la comparación y la exclusión. Los «individuos» son dejados de lado en su individualidad al abstraer su «elemento común», elemento que nos permite decir: «hombre», «piedra», «bueno», etc. Pero la ganancia epistémica puede redundar en un perjuicio ontológico, pues, al decir de Nietzsche, “el concepto iguala (cognitivamente) lo que es desigual (ontológicamente), y al hacerlo comete una injusticia” (Nietzsche, F.1998).

**Referencias Bibliográficas**

- Agnes, S. (2014). *Camus y la Filosofía*. *Revista Scientia Helmantica*, N.3.  
<https://www.yumpu.com/es/document/view/34766213/scientia-helmantica-2014-numero-3-albert-camus>
- Álvarez García, Da. (2017). *Absurdo y rebeldía en los límites de la razón: Albert Camus e Immanuel Kant*. Madrid. Trabajo de fin de Master en Estudios Avanzados en filosofía. Universidad de Valladolid. Facultad de Ciencias Humanas.  
[https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/25320/TFM\\_F\\_2017\\_48.pdf;jsessionid=F03A16C76AFA2EC4B67CCE935838CE92?sequence=1](https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/25320/TFM_F_2017_48.pdf;jsessionid=F03A16C76AFA2EC4B67CCE935838CE92?sequence=1)
- Andrews, S. Fastqc, (2010). *A quality control tool for high throughput sequence data*.  
<https://www.bioinformatics.babraham.ac.uk/projects/fastqc/>
- Appiah Kwame, A. (1980). *La Ética de la Identidad*. *Revista política de la Universidad de Princeton*, USA.Armiño (Trad.), Los justos (1.<sup>a</sup> ed., pp. 299-300). Debolsillo, 2021.  
[https://programasbioetica.unbosque.edu.co/publicaciones/Revista/Revista4/resena\\_Carlos\\_vladimir.pdf](https://programasbioetica.unbosque.edu.co/publicaciones/Revista/Revista4/resena_Carlos_vladimir.pdf)
- Augen, J. (2004). *Bioinformatics in the post-genomic era: Genome, transcriptome, proteome, and information-based medicine*. Addison-Wesley Professional.  
<https://dl.acm.org/doi/10.5555/1027506>
- Blankenberg, D., Kuster, G. V., Coraor, N., Ananda, G., Lazarus, R., Mangan, M., & Taylor, J. (2010). *Galaxy: a web-based genome analysis tool for experimentalists*. *Current protocols in molecular biology*, 19-10. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/20069535/>

- Beuchot M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM.  
<https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/download/456/D48/473>
- Bolger, A., & Giorgi, F. Trimmomatic: A Flexible Read Trimming Tool for Illumina NGS Data.  
URL <http://www.usadellab.org/cms/index.php>.
- Camus, A. (1942). *El hombre rebelde*.  
[https://www.solidaridadobrera.org/ateneo\\_nacho/libros/Albert%20Camus%20-%20El%20hombre%20rebelde.pdf](https://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/libros/Albert%20Camus%20-%20El%20hombre%20rebelde.pdf)
- Camus, A. (1959). *El Mito de Sísifo*. Editor digital: Titivillus  
[https://www.correocpc.cl/sitio/doc/el\\_mito\\_de\\_sisifo.pdf](https://www.correocpc.cl/sitio/doc/el_mito_de_sisifo.pdf)
- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde*. Edit. Lozada.  
<https://es.scribd.com/document/396140404/Camus-Albert-El-Hombre-Rebelde>
- Camus, A. (2021). «Un razonamiento absurdo: los muros absurdos». El mito de Sísifo (1.<sup>a</sup> ed., p. 31). Literatura Random House, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=291967>
- Camus, A. (2021). *El estado de sitio* (1.<sup>a</sup> ed.). Debolsillo.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=291870>
- Camus, A. (2010). *La peste* (1.<sup>a</sup> ed.). Edhasa, <https://www.edhasa.es/view/pdf/276>
- Camus, A. (1958). *El revés y el derecho*. Alianza Editorial,  
<https://sobrelaanarquiyotrostemas.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/11/albert-camus-el-reves-y-el-derecho-discurso-de-suecia.pdf>
- Cioran E. (1979). *El aciago demiurgo*. Taurus, Madrid. <https://crimideia.com.br/blog/wp-content/uploads/2010/02/emil-cioran-el-aciago-demiurgo28196929.pdf>
- De Robert, L. (1970). *Testigos del Siglo XX: Albert Camus*. Editorial Fontanella. Madrid.
- Dostoievski, F. (1835). *Crimen y castigo*. Madrid: Alianza.

- García Aguilar, J. F. (2024). *Camus, la libertad como límite y afirmación de sí mismo*. *Valenciana*, 17(33), 87-112. Epub 31 de mayo.  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-25382024000100087](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-25382024000100087)
- Giardine, B., Riemer, C., Hardison, R. C., Burhans, R., Elnitski, L., Shah, P. & Nekrutenko, A. (2005). *Galaxy: a platform for interactive large-scale genome analysis*. *Genome research*, 15(10), 1451-1455. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16169926/>
- Kierkegaard, S. (1981). *El Concepto de la Angustia*. Edit. EUNSA. Barcelona, España
- Llurba, A. (2011). *Pensamiento y Sentimiento*. Santoyo Editores, Buenos Aires.
- Marx, K. (1875) *Teoría Marxista de la alienación*. Alianza Editorial, Madrid 1968, trad. e intr. Francisco Rubio LLorente.
- Macintyre, A. (1989). *La identidad personal*. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de San Marcos, Perú. <https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/11/LA-IDENTIDAD-PERSONAL.pdf>
- Monje Justo, A. (2010). *La Estética del Absurdo en Albert Camus*. (Sobre el héroe absurdo del siglo XX). *Revista A Parte Rei de Filosofía*. No. 68.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3159648>
- Nietzsche, F. (1998). *El Nihilismo*. Edit Losada. Argentina. 14ª. Edición.
- Ordóñez, J. (2010). *La condición humana: de la muerte y el suicidio. Una Lectura de la Obra de Albert Camus*. Revista Científica Guillermo de Ockham, Bogotá.  
<https://www.redalyc.org/pdf/1053/105317327015.pdf>

Ordóñez, J. (2022). *La complejidad de lo complejo. Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias*

*Sociales.*

Vol,

12

Num.

1.<https://www.uhu.es/publicaciones/ojs/index.php/erebea/article/view/7648>

Ricoeur, P. (1996). *La fenomenología Hermenéutica. Le floriste. Viena.*

Sartre, J.P. (1943) *El ser y la nada* (L'Être et le Néant).

<https://elartedepreguntar.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/06/sartre-jean-paul-el-ser-y-la-nada.pdf>