

Germán Vargas Guillén

Absurdo y rebelión en: La filosofía como modo de vida en Albert Camus, de Angelo Moreno León (Bogotá, Editorial Aula de Humanidades - Colección ¡Enseñar filosofía!, 2024; 129 páginas)

Todo libro, todo texto, está abierto a múltiples posibilidades de interpretación. En ello parece que no se pueda aceptar excepción alguna. Lo que ofrece el libro en comento no puede ser reemplazado por ninguna reseña, por ningún comentario. Aquí doy cuatro pasos. En el primero centro mi atención en cómo nos llegaron los dos emblemáticos libros de Camus sobre los cuales versa la obra; en el segundo caracterizo algunas de las tesis que ausculta el autor; en el tercero detengo la atención en el índice *existencia* -que, según mi entender, enlaza lo absurdo con la rebelión-. Cierro la exposición con indicaciones del mismo autor sobre los contenidos y propósitos de la investigación, con ciertas observaciones sobre la edición.

En resumidas cuentas, asumo que el enfoque de *la filosofía como modo de vida* trae un aire nuevo, que lo que indica requiere ser nombrado; pero que, años atrás, este índice se vivió pasivamente como nota de una cultura que *ya pasó*. Entre tanto, doy a entender que Angelo Moreno León se da a la tarea de reivindicar lo que queda del horizonte de la rebeldía como acicate para vérselas con el absurdo. Y, en especial, cómo es la *cosa misma* materia de entrega de las generaciones que estamos de salida a los jóvenes que llegan con ímpetus a vivir y renovar la filosofía, la literatura, la cultura.

I

En su lúcida caracterización de la *Paideía*, Jaeger señala que ésta señala el movimiento por el cual las generaciones adultas tratan de plasmar en las nuevas generaciones el ideal de hombre que ellas quisieron ser. Nuestra generación -tanto en Colombia, como en América Latina- tuvo entre sus lecturas tempranas las obras de Camus, Sartre, Merleau-Ponty y, de manera general, lo que se indica la expresión '*existencialismo*'. Conceptos como rebeldía, absurdo, existencia: fueron matizados para nosotros por este enfoque.

Si se vuelve a la indicación de Jaeger, ahora que estamos en la posición de '*formadores*', de '*generación adulta*', volvemos sobre las consideraciones de Camus. Cuando leímos a Camus -acaso finales de los años setenta y comienzos del ochenta-: no

Autor/ Author

Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional
(Colombia)

ORCID ID: 0000-0001-6156-799X

Correo: gevargas@pedagogica.edu.co

Recibido: 07/12/2024
Aprobado: 14/12/2024
Publicado: 29/01/2025

estaba al uso la expresión “forma” o “modo de vida” para la filosofía, para calificarla; y, sin embargo, se nos impuso, espiritual y materialmente, como proyecto -de vida, existencial-.

Tal vez ninguno de nuestra generación haya dejado de detener la atención en “el donjuanismo”; sí, es donde indica que “una mujer linda siempre es deseable, pero don Juan quiere otra; y eso no es lo mismo”. Se trataba de comprender la irrepitibilidad como condición de posibilidad no sólo de la rebeldía, sino también de la autenticidad.

Camus nos ponía ante el enlace fuerte -inextricable, ineludible- de la aguda reflexión filosófica -con fuertes enlaces en las vertientes fenomenológica y hermenéutica- y la expresión literaria -limpia, diáfana, sonora-. Sí, *El mito de Sísifo* nos volvía a la desazón de una repetición inane; es la repetición de lo siempre mismo: nosotros, nuestras afugias, nuestro vínculo con la producción y el consumo. Y Sísifo sí quería desasirse de todo, de sí mismo; de lo que encadena, así sea un tránsito permanente de la ruptura. Sísifo es la figura misma de la existencia, a saber, el desasosiego.

Y, sin embargo, políticamente, también soplaban los vientos del marxismo en formas de militancia tanto del socialismo como del comunismo. Entonces -más del flanco de Sartre que de cualquiera otro lado- no sólo se habló de la literatura comprometida, en general, nos puso ante la idea matricial de los intelectuales comprometidos, del compromiso intelectual. Esta no es una indicación cualquiera. En muchas otras generaciones -mucho más jóvenes- el existencialismo se convirtió en una suerte de actitud y una postura ‘emo’. No fue nuestro caso, tuvimos -con Sartre- la evidencia y el compromiso de una existencia, de una ética, atea. Ésta se validaba -y se valida- en la experiencia. Como en la sentencia de Marx: la verdad de la teoría se valida en la experiencia.

Tuvimos, pues, una rebeldía -la de mirar una rosa hasta que los ojos se nos volvieran trizas, había sentenciado Pizarnik, en medio de este ambiente- contra toda manifestación del *status quo*; una rebeldía en la índole del pensamiento; una rebeldía con respecto a las formas de la tradición -del Estado, de propiedad privada, de la familia; de la escuela; de las formas de relación laboral; del amor e incluso del odio: paso del enemigo al cómplice-. Una rebeldía radical, en la existencia, en el existir.

A nuestra generación le fue imperativo -desde la rebeldía- mantener la fuerza de la indignación -en el sentido que le dio Stéphane Hessel a la expresión, recién en 2010- como un reclamo para impedir el olvido de una existencia comprometida, de una ética que se resiste -con todo y la fragilidad de la vida- al entusiasmo, a la visión alciónica, la que ve desde arriba, desde el sobrevuelo; a sabiendas de la fragilidad del pájaro, de su vuelo, de su propia mirada.

Don Juan, según la visión de Camus, no tuvo la fascinación del amor eterno, irrenunciable; pero nunca cejó en el empeño, siempre frágil y destinado al fracaso, de amar, una y otra vez, eternamente, en reinicio. Se trata, pues, del compromiso de la existencia; de la existencia comprometida.

De esto es de lo que se trata con la obra que comentamos: de volver sobre lo que aprendimos de jóvenes, al final, incluso se puede decir, de nuestra niñez. De volver a la radicalidad del compromiso. Si algo tenemos que “transmitirle” -si de eso se tratara-, si en algo se tienen que formar -si es que es una tarea posible-: es de adoptar el sentido radical de una *existencia comprometida*. La forma contemporánea

de este compromiso se puede llamar “forma” o “modo de vida”. Pero, ¿se puede reducir la existencia comprometida ésta? O, viceversa, ¿la “forma” o “modo de vida” al compromiso? En cierto modo: sí. En cierto modo: nó. La filosofía siempre fue, para nuestra generación: “modo de vida”; pero otra cosa es *declararla* como tal. Si no se llama o dice en estos términos -“forma” o “modo de vida”-: se asume su validez, en cuanto “estilo” o “habitualidad”. Para nosotros la filosofía vivía y era vivida en muchas formas y expresiones de la cotidianidad: los conventos -todavía muchos niños y jóvenes acudían a ellos y allí la encontraban como suelo nutritivo-; los colegios y sus profesores más o menos adustos, haciendo referencia a ella, o, las bibliotecas de los colegios -santuarios de saberes, especialmente filosóficos y literarios que no estaban en nuestras bibliotecas familiares-; y, luego, entre jóvenes más avanzados tanto en lecturas como en edad, con ellos, en las conversaciones de los patios, más tarde en los cafés y, al fin, en la secularidad de los grupos, los movimientos y las acciones políticas.

¿Cuándo, pues, y por qué cobra sentido “nombrar”, “llamar”, “invocar” la filosofía como “forma” o “modo de vida”? Justamente cuando ella misma está amenazada. La filosofía y la literatura fueron la *novedad* y, en ella, el grito de *rebeldía* frente al *absurdo*, de todo de todos: de la *existencia*. Ahora, desde nosotros y como legado: se nos aparece promover esta *vocatio* a los jóvenes. Frente al adormecimiento que producen los medios, la producción, el consumo, la producción, la competencia, el individualismo, la repetición, la abulia y, al cabo, el tedio: se demanda crear entornos para *llamar*, para *invitar*, para *concitar*: la posibilidad de la relación de las nuevas generaciones a la filosofía.

Cierto, los jóvenes que fuimos tuvimos acceso a otras formas de la *rebeldía*: el rock, el hippismo, la liberación sexual, la izquierda, el socialismo, el deporte -y sus emblemáticas Panteras Negras-, etc. Y no es que los jóvenes de hoy no tengan sus propias formas de *rebeldía*; es que, según el *dictum* ya señalado de Jaeger: nos urge exhortar a los jóvenes -ya sin la pretensión de “darles forma”- a la *rebeldía* que nace del estudio, de la fuerza de la reflexión, de pensar de otro modo. Ahí es donde *la filosofía como modo de vida* cobra el valor de enlace: donde se entrega y se recibe el testimonio, como en una carrera de relevos, *tradtum* y *tradere*, del sentido prístino de la *rebeldía*. Nadie puede enseñar a otro y otros la autonomía; y mucho menos, dentro de ésta, la *rebeldía*. Pero sí todos podemos y queremos invitar a ella, hablar de ella, situarla como condición de posibilidad de una vida que puede cobrar sentido desde nuestra experiencia.

II

Aquí es donde y como sitúo la reciente obra de Angelo Moreno León. (2024) titulada *La filosofía como modo de vida en Albert Camus*, publicada en Bogotá por la Editorial Aula de Humanidades dentro de la Colección ;Enseñar filosofía!

Es paradójico, aunque el autor es un conspicuo profesor de filosofía, sabe -con Thoreau- que “[...] hoy hay profesores de filosofía, pero no filósofos”; y, con Onfray, que “[...]el cristianismo y la Universidad” transformaron “a los filósofos en teólogos y, después, en profesores; “[...] en iluminación y pedantería” (7). Entonces, cabe preguntar, ¿por qué? ¿Por qué lo sabe? ¿Por qué se ve impelido a actuar contra esa “perversión”? Como dije, y es mi leal convicción, porque vio y vivió cómo la filosofía

ha perdido el carácter de suelo nutricio de la juventud, de su formación y, al cabo, de su forma de vida; porque sabe que la filosofía todavía tiene algo que ofrecer a las nuevas generaciones en su proceso de formación y en el devenir de su existencia; en fin, porque advierte que “[...] una vida sin examen no tiene objeto de ser vivida” (p 85, desde luego, citando *Apología*, 38a). Así se entiende cómo el autor entrelaza su argumento con la propiedad, en rigor, del examen; siguiendo a Hadot observa cómo los “[...] ejercicios de meditación implican la realización de un examen de conciencia, a través de la concentración sobre sí mismo” (27). Ciertamente, este tipo de examen tiene sus propias tradiciones; a nosotros nos llega por el cristianismo, pero el espectro de su origen y de su devenir es mucho más amplio, y, en ese sentido, secular; y, antes bien, se puede observar cómo el cristianismo lo apropió vía el llamado Dique Iluminado, Bizancio. Es así como lo otea Moreno en su obra: restringir estas prácticas a un solo tipo de tradición, por cierto, mutila de plano las variedades -en cierto modo- ascéticas que dieron origen y configuración a los ejercicios espirituales como un tipo de acceso al sí mismos que se pregunta por su autorresponsabilidad y, al cabo, desde ella, por su autonomía -por cierto, mucho antes del *Sapere aude!*, de Kant, de la Modernidad-. Así, “Paradigmáticamente, es posible pensar en el examen de conciencia de los escépticos para evaluar los juicios y así suspenderlos de la mejor manera” (27); como si se trata de una toma de posesión de la experiencia propia, de poder volver a ella para adoptar una actitud crítica con respecto a ella; y, al cabo, de practicar o bien una suerte de *epojé*; o bien, de dar con *variaciones* de lo que se da, moralmente, de modo que “pudiera ser de otra manera”.

Este mismo examen, transformado en “examen crítico”, lo ve Moreno concretamente asociado a la segunda forma del suicidio filosófico (41). El autor observa cómo éste es practicado, concretamente, con respecto a Husserl y su actitud racionalista (41). En resultados, “[...] el fin de este examen crítico consiste en explicitar” la “[...] filosofía del absurdo y no en estudiar el pensamiento de algunos filósofos” (41) y, en este sentido, es una práctica -existencial, si se quiere- más radical de volver a las cosas mismas -que no, en ningún caso, a los textos mismos-. Sólo que éstas son las de la *experiencia sui*, las de la *existencia*.

Siempre la existencia encalla o se halla ante el *absurdo*; éste es la cara verdadera de la vida y tiene que ser enfrentada. ¿Cómo? En síntesis, con filosofía; con la filosofía como *modo de vida*. ¿En qué consiste éste? El “*modo de vida* del hombre absurdo implica [...] no solamente el examen y el encuentro consigo mismo, sino también el reconocimiento y el encuentro con los demás”; es camino sólo hacia la mismidad -*inspectio sui*-, sino también a la amplitud de la intersubjetividad, a portar a los otros en cada acción y con una íntima autorresponsabilidad. Es la manera como se va dando -en la obra- un giro hacia la existencia: “[...] la filosofía es una actividad practicada todos los días” (18) que opera como “[...] opción existencial, cuya praxis precede a los discursos y a las teorías” (18); tal opción es una *metanoia*. Sí, hay en ella, tomada en su radicalidad, cambios de pensamiento; pero, sobre todo, es *kénosis*, despojo, cambio de actitud vital, reorientación del sentido de la experiencia propia; sólo que tal *kénosis* no está al *amparo* de fe, sino de la inmanencia de la existencia en su raíz, como núcleo fundante de la rebeldía. La *kénosis* como rebeldía se descubre en “[...] el testimonio de la vivencia de una vida absurda que agrega una desesperanza a

una existencia” (34); es una suerte despojo que permite la apertura al otro, a las potencias del encuentro radical con él “[...] el motivo más grande que impulsa a los hombres a filosofar”, a saber, “[...] la comunicación solidaria y amorosa que se realiza ‘de existencia a existencia’ en la que se aspira a la plenitud” (32).

Así, la clave de la existencia radica en que ella misma está nucleada por el absurdo, pero éste no claudica ni en una dirección de deificar laicemente la historia, ni de aproximarse históricamente, desde la fe, a la deidad; antes bien, el absurdo en la existencia radica en “[...] la ausencia total de esperanza [...], el rechazo continuo [...] y la insatisfacción consciente [...]”, dice siguiendo a Camus, y, agrega, esto es lo que da o configura la “lucidez” (36) que potencia la creatividad humana, las diversas formas de rebeldía. Así se erige “[...] regla de vida existencial y práctica” (46), a saber, que la *rebelión*, dice Camus, “[...] vuelve a poner al mundo en duda en cada uno de sus segundos” (46); no se trata, cartesianamente, de ponerlo todo en duda una vez en la vida; es el mundo mismo lo que queda incluido en esta duda; es la duda hiperbólica de la existencia del mundo, que incluye la duda -también hiperbólica- de la existencia de quien experimenta el mundo y con ello la duda de cualquier sistema de certeza o de validez. Así es como se introduce el “gesto de rebeldía” que, a su vez, “[...] supone la existencia de un valor que amerita que se luche por él” (55); ese valor es excedente al sujeto, al existente mismo; es una suerte de *valor objetivo* por que vive y perdura más allá de todo quien que lo postula; parece que se extendiera hasta configurarse en política, pues es un “[...] valor que supera su propia existencia y funda, a su vez, el valor de la solidaridad con los otros” (56); es la experiencia radical de *ser-con-los-otros*, en medio de ellos y con ellos. Y hay que hacerse cargo de todos y por todos. Es la fundación, así mismo, de la ética no sólo como forma de vida, sino también como exigencia de cada dimensión de la experiencia.

III

Para el autor, todo da un giro dentro del enfoque mismo existencial -del que parte, se aparta y al cual retorna Camus- toda vez que:

[...] propone [...] unas pistas para comprender la paradoja que se plantea entre el *modo de vida* del hombre absurdo y la aspiración a la felicidad del *modo de vida* rebelde. Insiste siempre en que las vivencias existenciales comienzan con la percepción inmediata de la naturaleza, la cual le provee al hombre felicidad. La experiencia del absurdo coincide con ese sentimiento de felicidad porque las dos surgen del contacto con la realidad primitiva, por encima de la historia y de la cultura misma (79).

Es la suerte del despliegue de la rebeldía lo que configura, hasta donde cabe hablar de ello, la felicidad. No se trata, pues, de la posibilidad de decaer, de zozobrar -lo que es ineludible en la existencia-, sino más bien, de vivir con la moral en alto; avanzando en y hacia la autenticidad de la existencia; en fin, de lo que se trata es de “[...] asumir una rebeldía frente a la existencia misma” (81). Sí, esta rebeldía cuestiona la propia existencia -de sí, del mundo; de los otros, de la relación; del pasado, del porvenir; del ser *aquí y ahora*-; pero este cuestionar es, en cierto modo, no sólo la fuente, también el oasis de la felicidad. El *modo de vida* absurdo, entonces, no puede

caer en el sinsentido; por el contrario ha partido de allí; retorna a este lugar prístino. Si sale de él es por los esfuerzos hercúleos de dación de sentido. Si éste se defrauda o desiste, entonces, ya estaba anticipado que era su más auténtica posibilidad.

Si lo que se encuentra como presupuesto y como resultado de la existencia es el sinsentido, entonces el absurdo -que es el auténtico “problema existencial” determina “su propia conducta, su *modo de vida* existencial” (82) es un motivo, una motivación, del despliegue de las potencias anímicas; la fuente del entusiasmo y del optimismo; es aquí donde se forja “el arte de conducir su existencia” (85); la rebeldía es la fuente de la existencia, su élan vital, la fuerza que trae consigo la creatividad; es con esa fuerza con la cual se despliega “el *modo de vida* del hombre absurdo”, justamente, lo que “[...] le da una relevancia a las vivencias existenciales” (88) hasta que se concreta como un “interior del consentimiento existencial” (89). En fin, la existencia se rebasa a sí misma desde la absurdidad como *modo de vida* que ya desde el comienzo sabe del fracaso y sin embargo lo intenta todo: un sobrepasar del sinsentido con nuevas experiencias que abran mundo: en esto radica su “lucidez”.

En fin de cuentas, lo que se propone al enfrentar la radicalidad del absurdo es “partir de la vivencia existencial, individual” y, en cierto sentido, negarla, en función de “[...] generalidades, universales y conceptos válidos para seres humanos intemporales” (111), en fin, ponernos ante el vacío especular y llenarlo de sentido. Esto, claro, se logra con filosofía -sólo que ésta también habita los escenarios del arte, en particular, de la poesía, de los actos creativos- en dirección de una estética de la existencia.

Lo absurdo parece legado, en el pensamiento de Camus, por *El mito de Sísifo*; entre tanto, la rebelión parece ser la conquista de *El hombre rebelde*. Lo que muestra Moreno León es que son las dos caras de una misma moneda; como éstas, indisolubles. Se pueden separar, analíticamente, en un proceso metódico de investigación; pero se implican mutuamente. El absurdo es la materialidad misma de la existencia, de la experiencia de vida de cada quien; y no hay manera de escapar de él. Sólo queda una alternativa: enfrentarlo. Su asunción implica la rebeldía, la capacidad de volverse contra toda certeza desde la inopia de la duda.

La existencia nuda -la que tenemos que llevar a costas, como una piedra: la de Sísifo- es una condena; esta consiste en el marasmo de la repetición, de lo siempre mismo, sin diferendo y sin diferencia; es la oquedad del hacer por el hacer; en último término, es el desgaste inane, del hacer sin para qué, sin por qué, en la orfandad del sentido. La filosofía como *modo de vida* pone al descubierto, capa por capa, la ausencia de horizontes; la noria de una vuelta tras otra en torno a nada, a la nada. Vueltos al vacío especular del nihilismo, despojados de todo sentido, en el *vacío total* -que ya hemos identificado, según nuestra interpretación como el paso de la *metanoia* a la *kénosis*-: ahora sí, se abre la posibilidad de la rebeldía, incluso con respecto a la nada, con respecto al vacío, con respecto al sinsentido.

La rebeldía es *modo de vida*: el no vencerse, el no escapar; el no adoptar forma alguna de fe; el boicot de toda ideología; la puesta en cuestión de cualquier filosofía; el desamparo de la inseguridad, de la incertidumbre. Al cabo, tácita o expresamente, lo cierto es lo absurdo, el absurdo, el tener que zozobrar; y pese a ello: volver a salir, lo muestra con lucidez la interpretación del mito que hace Camus, alegre, silbando, volviendo a empujar la roca, o, regresar, con la ligereza del paso, silbando, de nuevo

por ella, allá, en sima. Todo es absurdo, pero la rebeldía es la experiencia íntima de gozo, es la capacidad de sostener el sentido en medio del sinsentido; la rebeldía es el éthos de la pequeña y cotidiana subversión, con todo vigor, ante todo.

Ahora se puede comprender la *filosofía como modo de vida* es un proyecto de formación en y para la resistencia; es la formación y en cierto modo la liga de los conmovidos; es la esperanza de la aparición de gente *muy rebelde*. Y esta rebeldía no se defiende para *otros*, para los extraños; es la rebeldía de los más próximos, de los *mismos*. Este desafío de la formación anticipa que todos esos *otros* -los propios hijos, los alumnos, los nuevos colegas- en su rebeldía: se vuelven contra el *stratus quo* que, quiérase o no, representamos los que estamos de salida, las generaciones adultas.

Esa rebeldía, por cierto, la tuvimos un día; la vemos emerger -con sorpresa, siempre, también con incertidumbre; pero, sobre todo, con gozo, alegría y con esperanza- por doquier. Ella sobrevivió, en su momento, en nuestras acciones; y ahora se exhibe en otros, con renovado ímpetu; esa rebeldía es el fruto cierto y seguro de lo que queremos dejar sobre la tierra; ella es el fermento de una vida que, en su existencia concreta, abstractamente expresa el sentido universal de humanidad. Esa rebeldía es, en sí, el fermento de la posibilidad: para uno, para todos. Tiene la potencia del amor, de la renovación de hermandad, de la potencia de las formas inéditas de la solidaridad. Este fermento es que pone de presente la obra de Moreno León; él es vocero de una generación que supo ver el absurdo y la rebeldía en absoluta *correlación*.

IV

Ahora acudo a las propias palabras del autor en las cuales nos describe la obra. En este respecto, de manera muy sintética, nos indica:

[...] en el primer capítulo se expone y analiza la concepción de la filosofía como modo de vida, en la obra de Pierre Hadot. En el segundo capítulo se centra la atención en la filosofía de Camus expuesta en su obra *El mito de Sísifo*. Los principales conceptos que se trabajan son: el “absurdo”, el “suicidio” y la “rebelión” individual, con sus reglas de conducta correspondientes. Se continúa con un tercer capítulo que ausculta la obra *El hombre rebelde*, abordando los conceptos principales de “rebelión metafísica” y “rebelión histórica”. En el cuarto capítulo se relaciona la concepción de la filosofía como modo de vida enunciada por Pierre Hadot, con la filosofía de Albert Camus presente en las obras mencionadas con anterioridad. Se trabaja también, la transición conceptual entre estas dos obras de Camus, hacia la proyección de la filosofía como modo de vida (11).

Y en el *Prólogo* nos ilustra sobre el propósito central de su investigación con las indicaciones sumarias, según las cuales:

El presente libro gira alrededor de la posibilidad de actualizar la concepción antigua de la filosofía como modo de vida a partir de las obras *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde* del filósofo francés Albert Camus (1913–1960), a quien se le ha abordado copiosamente desde muchos ángulos: la literatura, el arte, el ensayo, el teatro, las ciencias políticas, el periodismo, la historia de las ideas” (8).

Sí. La obra está escrita en una prosa clara, directa; bebe de fuentes del pensamiento francés en sus originales; en su momento, en versión previa, satisfizo los cánones de la investigación doctoral. La obra, esta obra, conserva la prosapia de la investigación previa, pero como libro da con una reelaboración que la hace mucho más lograda, apta para la preparación de nuevos investigadores, de docentes que se ocupan de veras del problema de la formación, y, sobre todo, de nuevos lectores que buscan que la filosofía abra mundo, mundos, a las nuevas generaciones en medio de la captura de la subjetividad a la que asiste el Occidente tardío.

La obra tiene una edición cuidadosa. Ofrece, desde luego, una bibliografía completa sobre el tema; índices onomástico y de materias. Nos resta esperar que tenga la recepción que se merece y que sea objeto de las discusiones que de hecho ambienta.