

**La rebelión. Una aproximación a partir del texto de Albert Camus**  
***El hombre rebelde (L'Homme révolté)***

**Jorge Marí Escanellas**

**Profesor: Antonio Gómez Villar**

**Septiembre 2024**

**Trabajo Final de Máster**

**Màster en Pensament Contemporani i Tradició Clàssica**

**Universitat de Barcelona**

Toutes les pierres sont taillées pour l'édifice de liberté: vous lui pouvez bâtir un temple ou un tombeau des mêmes pierres.

Antoine Saint-Just. *Discours sur la constitution de la France*  
24 de abril de 1793

(...) sabiendo únicamente que éramos jóvenes y estábamos marcados, y teníamos veinte años, y nos colmaba el poder de la gloriosa poesía, y el encanto de la tierra gris yacía ante nosotros.

Thomas Wolf. *Del tiempo y el río.*

## **Resumen**

El presente trabajo propone una aproximación a la rebelión, una acción que se intuye singular, pero también controvertida. Pues, determinada a combatir el sufrimiento humano, la opresión y la sumisión, llevada al límite de su coherencia en ocasiones se torna liberticida cuando no abiertamente homicida. Este análisis se orienta a responder una doble pregunta que tiene su base en el texto de Albert Camus *El hombre rebelde*: las condiciones de posibilidad de surgimiento de una acción rebelde y la viabilidad de una medida, unos límites que impidan que se vuelva contra su vocación libertaria.

El estudio desarrolla un esquema conceptual, arropado con ejemplos, con el fin de desambiguar y precisar en qué consiste dicha acción. Se evidencia que la rebelión es, esencialmente, un acto afirmativo, creador y efímero. No es, por ello, una acción tal que pueda ser referenciada a unos hitos que la anticipen o la limiten. Pero esa misma ausencia de una razón superior anula toda posibilidad de ser instigada o justificada. En rigor, una rebelión no podrá ser objeto de propaganda ideológica o de un proselitismo doctrinario que requiera adeptos incondicionales, por lo que otras acciones de insumisión y revuelta, revolucionarias o reaccionarias, no habrían de ser llamadas, propiamente, rebeliones.

## **Palabras clave**

rebelión, revuelta, revolución, Albert Camus, *El hombre rebelde*, *L'Homme révolté*, absurdo

## **Abstract**

This work proposes an approach to rebellion, an action that appears singular yet also controversial. While aimed at combating human suffering, oppression and submission, rebellion, when pushed to the limits of its coherence, can at times become oppressive or even openly homicidal. This analysis seeks to address a dual question based on Albert Camus' *The Rebel*: the conditions under which rebellious action can emerge and the viability of restraint or boundaries that prevent it from turning against its libertarian vocation.

The study develops a conceptual framework, supported by examples, to clarify and specify the nature of such action. It is shown that rebellion is essentially an affirmative, creative and ephemeral act. Therefore, it cannot be referenced to any milestones that anticipate or limit it. However, this very absence of a higher reason negates any possibility of being instigated or justified. Strictly speaking, a rebellion cannot be the object of ideological propaganda or doctrinal proselytism that demands unconditional adherence. That is why other acts of insubordination and revolt, whether revolutionary or reactionary, should not properly be called rebellions.

## **Key words**

rebellion, revolt, revolution, Albert Camus, *The Rebel*, *L'Homme révolté*, the absurd

## Índice

<b>1</b>	<b>Introducción</b>	<b>6</b>
1.1	Presentación	6
1.2	Estado de la cuestión	8
1.3	Marco teórico	12
1.4	Esquema metodológico	14
<b>2</b>	<b>Albert Camus y el rebelde. Entre los límites y el absurdo</b>	<b>17</b>
2.1	Una lectura de <i>L'Homme révolté</i>	18
2.2	<i>L'Homme révolté</i> como problema. Adhesiones y rechazos	24
<b>3</b>	<b>La rebelión. Una aproximación en tres estratos</b>	<b>34</b>
3.1	Primera aproximación. Taxonomía de la insumisión	35
3.2	Segunda aproximación. Singularidades y movimientos	43
3.2.1	El Imperio usurpado	46
3.2.2	El hermano, el exiliado	48
3.2.3	El momento del no. La emboscadura	50
3.2.4	El dolor. La violencia necesaria	52
3.2.5	El movimiento afirmativo. La creación	54
3.2.6	La visibilidad necesaria. La estética (más allá de toda vanidad)	56
3.2.7	Lo trágico y lo efímero. Las consecuencias	58
3.2.8	La energía creadora. La juventud como metáfora	62
3.3	Tercera aproximación. Hipótesis, límites y contradicciones	66
<b>4</b>	<b>Rebeldes en la contemporaneidad</b>	<b>72</b>
4.1	Dos casos paradigmáticos. De Tiananmen a Christchurch	74
4.1.1	Wang Weilin	74
4.1.2	Brenton Tarrant	78
4.2	Rebeldes en el imaginario contemporáneo. El cine distópico	82
4.2.1	<i>In Time</i> . Un neo Robin Hood	85
4.2.2	<i>Rompenieves</i> . La máquina debe seguir funcionando	88
4.2.3	<i>El hoyo</i> . Un neo Joseph K.	89
<b>5</b>	<b>Conclusiones</b>	<b>91</b>
<b>6</b>	<b>Referencias</b>	<b>94</b>

## 1 introducción

### 1.1 Presentación

En 1950, Albert Camus redacta *El hombre rebelde* (*L'Homme révolté*) donde, ante los acontecimientos de su tiempo, afirma que el asesinato es la cuestión. No ya el homicidio impulsivo, pasional, irreflexivo; sino el crimen lógico, la crueldad que se despliega apelando a un razonamiento, a una aprehensión de las causas y a una comprensión clara de las consecuencias, a la construcción de una justificación y una retórica capaz de persuadir a otros. Y de exculparse a uno mismo.

Camus detecta que este homicidio argumentado encuentra su razón, paradójicamente, en un pretendido combate contra el sufrimiento humano, sea este sufrimiento causado por otros individuos, sea inherente al mismo hecho de vivir. Paradójicamente. Porque, precisamente, frente a ese dolor y ese pesar sistemáticamente ineludibles, en algunas ocasiones y en algunas personas toma cuerpo la necesidad de combatirlo, de negarlo y actuar para abolirlo, para liberar al individuo o a toda la humanidad de un malestar inmerecido. Pero esa acción libertaria, que Camus reconoce bajo el nombre de rebelión, llevada al extremo de su propia lógica conduce a una espantosa contradicción, pues acaba provocando un dolor aún mayor que el que pretendía combatir.

Desconcertante aporía. Por un lado, el sufrimiento humano se le aparece a la razón como un sinsentido, una situación inmerecida, injusta e injustificable. Por otro lado, la lucha por abolir ese sufrimiento se convierte en una *lucha absoluta*, en un *Ideal*, un *Credo*, una figura grandiosa y sublime cuya consecución —o, al menos, cuya persecución— se antepone a cualquier otra razón. Se antepone, incluso, a la vida y el sufrimiento individuales, hasta el punto de que estos se vuelven indiferentes ante la magnitud de aquel Ideal.

Con esa intuición, con el sufrimiento en una mano y el absurdo en la otra, Camus ensaya un recorrido por una serie de acciones singulares de rebeldía, de inconformismo y lucha; un heterogéneo catálogo de rebeliones paradigmáticas, actos de liberación que terminaron comportando —imaginando o ejecutando, en lo teórico o en lo práctico, en la ficción o en la historia— una angustia y un dolor atroz. Ante esa galería estremecedora, ineludiblemente situado, una y otra vez, frente al absurdo, Camus apela a la existencia

de una medida, de unos límites en la acción misma de la rebelión, más allá de los cuales esta se traiciona a sí misma.

Plantea, pues, explícitamente, dos interrogantes, dos cuestiones que están en la base del presente trabajo. En primer lugar, se pregunta por la posibilidad de encontrar una regla de conducta que sirva de fundamento para la acción, por la viabilidad de una ética en toda rebelión. La cuestión que, en segundo lugar, se impone entonces es la que lo retorna a su presente: ¿pueden encontrarse, rebelión y medida, en el actuar contemporáneo?

Cabe, pues, retomar estas cuestiones y recoger el testigo en nuestra estricta contemporaneidad. Pero afirmar que se trata de *nuestra estricta contemporaneidad* presupone que el mundo que, según Camus, hallaba en el crimen lógico su cuestión capital ya no es, en gran manera, el mismo que el mundo actual. No lo es desde cualquier óptica que se contemple, sea bélica o lúdica, cultural o económica, política o tecnológica, migratoria o religiosa.

Un mundo, en suma, geográfica y socialmente diferente. A pesar de lo cual, el sufrimiento humano sigue siendo esencialmente el mismo. Pues, aunque la violencia lógica, justificada en nombre de una causa, se haya visto delimitada y acotada — circunscrita habitualmente al interior de una frontera o en los límites de esta: guerras civiles, golpes de Estado, dictaduras o terrorismo—, el dolor absurdo y sin sentido, el sufrimiento que, según Camus, hacía levantarse al rebelde sigue imperando: en las pateras que cruzan el Mediterráneo (y en la precariedad de la vida previa y posterior a la travesía), en las crisis climáticas, en sus consecuentes hambrunas y en los miles de desplazados, en los gigantescos monocultivos que desplazan la agricultura tradicional (y, con ello, las culturas autóctonas), en las canteras de China, en las minas de África o en las fábricas de Bangladesh.

Frente a esos sufrimientos, innumerables sin duda, y frente a otros malestares, tal vez menos cruentos aunque no por ello menos angustiantes; frente a un dolor que se siente inmerecido siguen produciéndose, hoy como en toda época, insumisiones y revueltas, rechazo y negación de la potestad de unos humanos para oprimir y violentar a otros. Cabe, pues, siete décadas después de las reflexiones de Camus, retomar su doble

pregunta y cuestionarse nuevamente dónde pueden reconocerse hoy acciones que nieguen ese sufrimiento y que operen en unos límites de responsabilidad respecto ese objetivo.

Ese doble interrogante es el que da pie al presente trabajo. Con ese horizonte, la orientación que se intuye como más adecuada no será otra que analizar en qué consiste esa acción singular que ha venido a llamarse rebelión. El presente trabajo procurará, pues, una aproximación a la rebelión que deberá partir de las reflexiones de Albert Camus. Una aproximación que asume sus limitaciones, pues un análisis, una explicación, una descripción no pueden agotar en ningún caso la inmensa variabilidad de las relaciones humanas.

## **1.2 Estado de la cuestión**

El primer referente para afrontar la singularidad de la rebelión, la posibilidad de su emergencia y la existencia objetiva de una medida no ha de ser otro que aquel que ha originado la cuestión central de este trabajo: el ensayo de Albert Camus titulado *El hombre rebelde*. Este texto y las reflexiones incluidas en él son, a su vez, inseparables del conjunto de la obra escrita de Camus, por lo que será ineludible acudir a ella. Son textos que recogen, bien en forma ficcionada, bien en forma ensayística, reflexiones en torno a la indiferencia frente a la vida y la muerte —*El extranjero* (*L'Étranger*, 1942)—, el suicidio y el absurdo —*La caída* (*La chute*, 1956), *El mito de Sísifo* (*Le mythe de Sisyphe*, 1942)— o los límites del actuar rebelde —*Los justos* (*Les justes*, 1950)—.

Otras referencias ineludibles son aquellas que Camus analiza y describe en su estudio genealógico sobre la cuestión rebelde, palabras y acciones de pensadores, artistas o revolucionarios que, aun en circunstancias sociopolíticas diferentes, hicieron suya la cuestión del sufrimiento inherente a la vida del ser humano. Así, retoma desde un marco lírico a los románticos, a los surrealistas y a los jóvenes poetas de inicio del siglo XX; desde una literaria descripción del alma desgarrada, trae a primer término a Sade y a Dostoievski; acude a Stirner y a Nietzsche desde la perspectiva de la puesta en valor de la vida y la negación del valor de todos los ídolos metafísicos; recupera, desde el marxismo y el materialismo histórico, así como desde el rechazo al sistema político, económico y social hegemónico, las acciones de los revolucionarios rusos y los

anarquistas como Pisarev, Bakunin o Netchaiev. Alude a la glorificación del Estado y el cumplimiento con ello de una necesidad histórica, citando aquí a Hitler, Mussolini y Stalin. Cabe, pues, analizar qué tipo de rebeldía personificaban estos ejemplos.

También, y aún en relación con *El hombre rebelde*, será necesario considerar la recepción de esa obra y el debate que generó, especialmente en su contemporaneidad. Fue un texto controvertido, tan denostado como defendido, en torno al cual surgieron polémicas que aún hoy, siete décadas más tarde, continúan debatiéndose. El principal foco de tensión giró en torno a la relación de amistad, intelectual y política que Camus mantuvo con Jean Paul Sartre, relación que quedó truncada tras la reseña escrita en la revista *Les temps modernes*. La crítica de Sartre, especialmente en relación con la contraposición entre rebelión y revolución, así como de otros referentes coetáneos como Simone de Beauvoir o Maurice Blanchot, deberá ser recogida.

Más allá de la obra de Camus y de las referencias directas que la acompañan, será preciso documentar el presente trabajo con estudios y reflexiones específicas que permitan una aproximación a esa acción singular que denominamos rebelión. Una aproximación a la multiplicidad de sus manifestaciones. Una aproximación también a los diferentes elementos que la configuran: aquello que la instiga, que la inicia; aquello contra lo que se mueve; cómo se expresa, cómo se desarrolla, cómo pervive, cómo se diluye. Una aproximación, sin suda, desde diversas perspectivas, desde momentos históricos y espacios geográficos distanciados, desde ideologías dispares. Así, puesto que la acción es el vector esencial en este análisis, habrán de ser tenidas en cuenta las teorías de la acción social de Talcott Parsons o de Pierre Bourdieu (*Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, 1994)

Por otro lado, aquello que está en la base del impulso de rebelión es, según Camus, el sufrimiento, el irremisible dolor existencial que acompaña a los humanos. Un dolor que es la expresión de su vulnerabilidad. La obra de Judith Butler puede ser, en este sentido, un referente adecuado, como puede serlo también Michel Foucault. Por otro lado, puesto que dicho dolor no es sólo metafísico, existencial, no es posible obviar el malestar originado en un desacoplamiento entre aquello que el individuo cree merecer y aquello que posee, entre aquello que desea y aquello que le está permitido poseer. Aquí, además de las referencias a Karl Marx y a toda la tradición revolucionaria posterior según se ha

señalado, algunos trabajos de Sigmund Freud, especialmente *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930) pueden ayudar a identificar determinados conflictos y sus raíces subyacentes.

Respecto al inicio de toda rebelión, existe siempre un movimiento de rechazo, de abominación de una situación tiránica que ha devenido insoportable. En este sentido, un referente ineludible es Étienne de La Boétie y su breve *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (*Le discours de la servitude volontaire*, 1576), así como otros textos que siguen en esta senda —Jean-Paul Marat, *Las cadenas de la esclavitud* (*Les Chaînes de l'esclavage*, 1774)—. También contemporáneos a Camus —Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (*Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, 1934) —. Asimismo, un referente de insumisión y libertarismo lo conforma el texto de Michel Onfray *Política del rebelde* (*Politique du rebelle: Traité de résistance et d'insoumission*, 1997), a la par que otros ensayos de este autor.

El estudio de momentos concretos o especificidades que conforman la acción rebelde también puede fundamentarse en textos como el de Ernst Jünger *La emboscadura* (*Der Waldgang*, 1951), pues da cuenta del primer movimiento en toda insumisión: apartarse, autoexcluirse. Por otro lado, el surgimiento inesperado e imprevisible de una acción que rompa el discurso hegemónico puede encontrar una base de análisis en la obra de Jacques Rancière —*Momentos políticos* (2011), *El desacuerdo. Política y filosofía* (*La Méésentente: Politique et philosophie*, 1995)— o de Slavoj Žižek —*Repetir Lenin* (*Repeating Lenin*, 2001)—.

En otro sentido, por cuanto las manifestaciones rebeldes frecuentemente toman formas antihegemónicas y contraculturales, una referencia para aproximarse a este aspecto puede ser *El nacimiento de una contracultura*, de Theodore Roszak (*The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, 1968), así como algunos de los referentes mencionados en la obra, como la producción artística de la *generación Beat* (Jack Kerouac, Allen Ginsberg), la oposición a la guerra de Vietnam o la revuelta estudiantil de *Mayo del 68*. El texto de Roszak, a su vez, ha servido de base para la generación de posteriores análisis de los movimientos contraculturales que podrían dar cobertura a ciertos aspectos de la acción rebelde. Bien

porque describan su carácter efímero y las (posibles) causas de su agotamiento —Jordi Coca, *Cómo acabar con la Contracultura. Una historia subterránea de España* (2018)—, bien porque se posicionan contra el carácter histriónico y hueco de las rebeliones contraculturales —Joseph Heath y Andrew Potter, *Rebelarse vende (The Rebel Sell. Why The Culture Can't Be Jammed, 2004)*—.

Finalmente, cabría tomar como referencias en el presente estudio relatos descriptivos de movimientos rebeldes y subversivos, sean reales, ficticios o legendarios. Un texto ya icónico en este sentido es *Rebeldes primitivos*, de Eric Hobsbawm (*Primitive Rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries, 1959*), a la estela del cual se han publicado numerosos trabajos. También son referentes adecuados estudios específicos de movimientos subversivos en una geografía y un momento político concretos, como es el caso de la antología de Orlando Fals Borda *Ciencia, compromiso y cambio social* (2014).

En cuanto a la ficción, son innumerables los relatos que se han publicado centrados en una figura rebelde, desde el clásico de Mark Twain *Las aventuras de Huckleberry Finn* (*Adventures of Huckleberry Finn, 1885*) a la novela de Joseph Roth *La Rebelión (Die Rebellion, 1924)*. A su vez, la industria cinematográfica se ha hecho eco del icono rebelde y lo ha estereotipado en películas como *Rebel without a Cause* (Ray, 1950), *The Wild One* (Benedek, 1953), *Easy Rider* (Hopper, 1969), *The Outsiders* (Ford Coppola, 1983) o *Rumble Fish* (Ford Coppola, 1983). También en España, en los primeros años del posfranquismo se rodaron un conjunto de películas relacionadas con ese género rebelde. Trabajos que posteriormente se conocerían como *cine quinquí*, donde destacan los directores José Antonio de la Loma (*Perros Callejeros, 1977*) y Eloy de la Iglesia (*Navajeros, 1980*). Asimismo, el género cinematográfico conocido como *distópico*, presenta a menudo situaciones que derivan en respuestas subversivas o insurreccionales.

En definitiva, aunque la documentación que analice específicamente la acción rebelde sea relativamente escasa, existen numerosos trabajos —ensayísticos, literarios, cinematográficos— que pueden aportar información significativa sobre aspectos concretos y desde múltiples puntos de vista. En el desarrollo del presente trabajo, y en las referencias bibliográficas y cinematográficas, solo se citarán explícitamente aquellos

documentos que hayan sido más relevantes para desplegar las ideas que a continuación se exponen.

### 1.3 Marco teórico

La *rebelión* como objeto de estudio puede ser observada de múltiples ángulos, como de hecho sucede con cualquier tipo de relación entre humanos. Parafraseando a Aristóteles, podría decirse que rebelión *se dice de muchas maneras*. Todas —o, al menos, muchas de ellas— podrían ser consideradas válidas, siempre que se adecuen y se alineen con el problema que plantea un tipo de relación en el que el dolor y el conflicto está siempre presente. Sin embargo, siempre habrá un enfoque que permita una aproximación óptima al objeto de la investigación.

Por lo que respecta al presente trabajo, la doble cuestión a responder retoma aquellas planteadas por Camus en *El hombre rebelde*: ¿dónde puede encontrarse una acción rebelde en la contemporaneidad, una acción que combata el sufrimiento humano? ¿Es posible formular unos límites a esa acción, la rebelión, que impida que se traicione a sí misma, que se vuelva contra su vocación libertaria?

Este planteamiento, esta preocupación, ya señala, antes incluso de entrar en cualquier tipo de indagación, que lo que es significativo aquí es la acción. Una acción singular, excepcional, que se mueve entre la violencia y la libertad, entre la sumisión y el crimen, entre la legitimidad y el deseo, entre la irracionalidad y la intemporalidad. Consecuentemente, el *acento* con que se pronuncie la palabra rebelión no puede olvidar que la cuestión cabal, en este examen, es la acción.

Esta premisa permite comenzar a delinear el marco de estudio. Un marco que, tal vez, deba dar cabida a otros enfoques, aunque parcialmente, evitando escorarse en exceso hacia cualquiera de ellos. Así, aunque no pueda obviarse que una rebelión tiene su origen en unas causas, unos pesares —objetivos o imaginados, pero sentidos como reales— que han devenido insostenibles, un enfoque excesivamente causal no podría sino mostrarse deficiente. Pues un tratamiento conductista o mecanicista, lineal y biunívoco —acción-reacción, causa-efecto— de la rebelión tendría dificultades para responder porqué la sumisión continúa existiendo aún frente a tiranías crueles y dolorosas a la par que probadamente ineficientes. Igualmente, por cuanto la rebelión se

muestra imprevisible en cuanto a forma y tiempo, pretender deducirla primordialmente de sus causas subyacentes no parece ser el método más adecuado.

De una manera análoga, un enfoque excesivamente funcional también se mostraría restrictivo, pues, en cierto modo, limitaría la explicación de la acción rebelde a responder de una cierta utilidad. La rebelión se orientaría, entonces, a garantizar el correcto equilibrio del sistema social. A corregir disfunciones inherentes al propio sistema —un exceso de presión sobre las clases subyugadas, una tiranía voluble incapaz de garantizar un mínimo de estabilidad legal— o a proporcionar un relativo bienestar emocional y psíquico a los sujetos de una sociedad —sea como válvula de escape, sea como sublimación de los instintos más insolidarios y centrífugos—.

Este enfoque funcional es el que orienta algunas de las referencias consultadas y mencionadas en este trabajo. A modo de ejemplo, la necesidad de restablecer continuamente el equilibrio poblacional como función de las revueltas es la cuestión principal en la película distópica *Rompenieves* (Joon-ho, *Snowpiercer*, 2013). Asimismo, la sublimación de los instintos reprimidos y su persistente reaparición en forma de malestar o angustia es la hipótesis principal del ensayo *El malestar en la cultura* (Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930).

Un tratamiento preferentemente dialéctico de la problemática relacionada con la rebelión conduciría, a su vez, a observar esa acción como un fenómeno parcial, un extracto en el juego continuo y eterno de las relaciones entre los humanos. Un instante, una etapa en el reordenamiento de las sociedades que las hace avanzar hacia un futuro aparentemente óptimo. En cierto sentido, no sería este un enfoque desacertado, pues sin duda respondería óptimamente si la cuestión planteada estuviera relacionada con el surgimiento de las vanguardias —estéticas o artísticas, pero también políticas—; vanguardias que serán combatidas o reabsorbidas por el sistema hegemónico, tras lo cual surgirían nuevas vanguardias. Numerosos estudios relacionados con la *contracultura*, como el de Jordi Coca mencionado anteriormente, responden a este marco que, no obstante, se aleja del objetivo central de este trabajo.

En suma, estas perspectivas son válidas. Incluso deberán ser tenidas en cuenta en el presente trabajo. Pero también son, inevitablemente, parciales. Como lo será, sin duda,

el marco conceptual que se establecerá aquí al poner el foco en la acción, en cómo se desarrolla, bajo qué circunstancias, hacia donde conduce, cómo se muestra. Pero es esta la orientación que se vislumbra como la más adecuada para responder sobre las posibilidades de aparición de una rebelión y sobre la facticidad de sus límites.

En este sentido, las hipótesis que se presentarán provienen de la intuición que señala la rebelión como una acción singular, imprevisible, carente de cálculo previo y justificación ulterior. En consecuencia, no habría nada que pudiera asegurar, no ya con certeza sino ni siquiera con un elevado grado de probabilidad, el surgimiento de una rebelión. Esta sólo podría ser conocida una vez ya se hubiera producido. Esto implicaría que la rebelión no se puede instigar. Y que, por tanto, todo conflicto instigado, provocado o alentado, no es propiamente una rebelión. Una *rebelión genuina*.

En cuanto a los pretendidos límites de la rebelión, cabe recordar que Camus los situaba allí donde la rebelión se traiciona a sí misma —al devenir un agente hostigador de aquello que la habría iniciado como *casus belli*: el sufrimiento humano—. Las hipótesis que se presentarán señalarán que la ausencia de dichos límites guarda relación con la justificación de la revuelta, con una explicación estructurada en torno a un ídolo, alguna figura incuestionable y superior en cualquier caso a la vida y el bienestar de los individuos. Y, puesto que toda justificación ha de ir acompañada de un cálculo y, por tanto, de unos hitos previsibles, no podría afirmarse en ningún caso que dicha acción sea una rebelión genuina.

En consecuencia, deberá construirse *ex novo* una estructura conceptual que sostenga o haga decaer dichas hipótesis, que las enriquezca y las matice. Una estructura conceptual que dé cuenta de las características inherentes a esa rebelión genuina. Una estructura conceptual que deberá construirse, efectivamente, *ex novo*, pues en la fase de documentación e indagación no ha sido posible encontrar ningún estudio o ensayo con la orientación y la precisión que urge el presente trabajo.

#### **1.4 Esquema metodológico**

Para aproximar una respuesta a la doble pregunta que ha generado el presente trabajo será necesario, en primer lugar, construir una cobertura teórica desde la cual poder analizar los casos particulares que se presenten. En ese sentido, conviene iniciar el

estudio retornando al punto de partida. Es decir, ubicando el problema planteado por Albert Camus: el absurdo del sufrimiento humano y la lucha desesperada por combatirlo. Una temática que recoge no sólo en sus textos ensayísticos sino también en sus relatos ficticios. Así, puesto que es en *L'Homme révolté* donde Camus pone en primer plano las acciones de los rebeldes, se revisará principalmente esta obra. Una revisión que no podrá obviar la controvertida recepción de las ideas expresadas en el texto, especialmente entre sus contemporáneos.

La base teórica deberá complementarse, a continuación, con una delimitación precisa del objeto de estudio: qué es y qué no es rebelión. Puesto que el término *rebelión*, como ya se ha comentado, puede ser pronunciado con diferentes acentos, será necesario restringir su ámbito de aplicación. Acotarlo, precisarlo. Para ello, se elaborará una taxonomía de (algunos de) los diversos modos de actuación que implican conflictos entre humanos, de los movimientos y estadios que van desde la insumisión hasta la rebelión. Una taxonomía, pues, que partirá de la diversidad de sinónimos con que cuenta el vocablo rebelión; que limitará y circunscribirá la aplicabilidad de cada uno de estos sinónimos a una acción concreta; que, en definitiva, permitirá visibilizar con mayor nitidez qué tipo de acción singular es aquella que puede ser llamada propiamente rebelión.

Esta taxonomía no cumplirá únicamente una función de desambiguación, sino que propiciará, a su vez, la posibilidad de destacar los elementos y singularidades que conforman una acción rebelde. Será necesario aquí no ya enumerar cada una de esas características, sino hacerlas operativas para poder seleccionar, analizar y comparar ejemplos de acciones concretas. Para ello, se generarán una serie de conceptos que no habrán de ser simples definiciones, sino términos precisos que respondan con rigor a cada una de esas características.

Esta fase de conceptualización, además de dar consistencia y coherencia al conjunto del presente trabajo, orientará hacia una posible respuesta a la cuestión inicial. Y lo hará en forma de unas hipótesis explicativas que, de hecho, ya se habrán ido construyendo implícitamente en la propia precisión conceptual. Un ejemplo de ello es el *carácter efímero* de la rebelión, pues esta particularidad conducirá, ineludiblemente, a proponer que una rebelión no puede ser objeto de propaganda ideológica, de un proselitismo

doctrinario que requiera adeptos incondicionales. Por su parte, estas hipótesis harán aflorar nuevas distinciones referentes a la problemática inicial, distinciones que requerirán nuevos conceptos o bien una precisión complementaria de los ya desarrollados previamente.

Construido el armazón teórico y formuladas las hipótesis explicativas que han de dar cuenta a la doble pregunta que ha originado este trabajo, se presentarán una serie de casos, unos ejemplos significativos que se analizarán a la luz de estos conceptos. Las acciones de insumisión y revuelta seleccionadas, analizadas y descritas mostrarán no sólo la adecuación de la explicación propuesta, sino también sus limitaciones.

Finalmente, se expondrán una serie de conclusiones sobre el sentido del actuar rebelde, su singularidad y sus contradicciones.

## **2 Albert Camus y el rebelde. Entre los límites y el absurdo**

El objeto de estudio del presente trabajo es la rebelión, una acción que en el apartado introductorio ha sido adjetivada como singular. Este calificativo no es aquí, según se mostrará, meramente formal, un epíteto que nada añade. Su singularidad viene a resaltar lo que de esencial tiene esa acción: ser única y, como tal, irrepetible; ser inexplicable y, como tal, inesperada. No es una acción que provenga de un razonamiento y que pueda ser justificada. Aunque ostentosa e inevitablemente visible, no nace con vocación doctrinaria, no encuentra su razón en sus seguidores, sea uno o se cuenten a millares. Pero es también una acción en la que el sufrimiento humano está siempre presente.

Una acción tal no está —no puede estar— exenta de controversia. Así se le mostró a Camus, quien veía en el desarrollo de toda rebelión una inevitable caída en el absurdo, una deriva homicida que procedía de su propia lógica y que se relacionaría con el desdibujamiento y olvido de ciertos límites más allá de los cuales sólo queda la nada, la aniquilación y el desierto. El estudio específico sobre la cuestión rebelde quedó reflejado en su ensayo *L'Homme révolté*, publicado en 1950. Un análisis condicionado, necesariamente, por el tiempo histórico que envolvió su vida. Un análisis que no pudo evitar ser pesimista, donde las dos preguntas que cierran el ensayo —y que abren el presente trabajo: la viabilidad de su aparición y la cuestión de los límites— no pueden evitar sonar a retóricas, aporías huecas, deseos irrealizables. Un análisis que tampoco pudo evitar resultar polémico, y que, en adelante, condicionó tanto la lectura de toda su obra como sus relaciones personales y de amistad.

El presente apartado presenta una lectura de dicha obra. Una reseña que pretende poner el acento en aquello que configura la singularidad de la rebelión, que resigue y trae a primer plano los elementos que Camus había detectado como constitutivos e inherentes a la rebelión. Un análisis, pues, que permitirá componer en los apartados subsiguientes un esquema de caracterización. Ese mismo propósito es el que guiará la revisión, necesaria y necesariamente breve, de la repercusión que tuvo la obra, especialmente entre la intelectualidad contemporánea a Camus.

## 2.1 Una lectura de *L'Homme révolté*

Camus concede a la rebelión un estatuto fundacional, una condición de acto creador de un valor sobre el cual establecer, de nuevo, la relación entre humanos. Pero, como todo acto fundacional, la rebelión no está ni puede estar exenta de contradicciones: de alegría vital, pero también de dolor, de un dolor que, indefectiblemente, acompaña a toda destrucción. Pues toda imposición de nuevas tablas necesita derribar las instituidas previamente, consolidadas y, posiblemente, caducas. Una tarea que ha de recaer en el rebelde.

¿Quién es, pues, aquel que se rebela? Un rebelde, argumenta Camus, es alguien que *dice no*, que dice basta, que se revuelve contra una situación que considera insostenible. Tal vez la había aceptado hasta ese momento. Pero ya no. A partir de ese instante, combatirá esa situación. Con todo su ser. Jugándose el todo ante una nada insoportable. Pero es también alguien que, seguidamente, *dice sí*, que afirma. Que no puede concebir la negación sin una afirmación que la acompañe. Y, sin embargo, no hay aquí antinomia alguna. Pues no hay, en aquel *no*, renuncia alguna.

El rebelde niega legitimidad a una situación que siente que ha traspasado unos límites esenciales, a una situación que es intrínsecamente injusta. Su negación es absoluta. Pero es también una exigencia que aspira a la constitución de un nuevo orden. Para ello, deberá situar en primer plano un *valor* —que bien podrá ser un nuevo valor, o bien una nueva jerarquía de valores— Esa será su creación. Su afirmación.

Pero, observa Camus, llevada a sus últimas consecuencias, en el límite de su propia coherencia, la rebelión entra en contradicción. Pues, si en su raíz se halla la solidaridad humana más elemental, el reconocimiento de una sola especie en la que todos los individuos cuentan por igual, “toda rebelión que se autorice a negar o destruir [dicha] solidaridad, ya no es rebelión sino homicidio” (Camus, 1986, p. 30). La cuestión se situará, entonces, en los límites, en hallar una medida a toda interacción humana. Una medida incluso en la insumisión, en el rechazo a todo despotismo.

Una medida. Pues, si una rebelión se inicia siempre con un movimiento reactivo, esa reacción no puede —¡no debe!— devolver un sufrimiento mayor que el previamente existente; si una rebelión se juega el todo frente a una nada insoportable, no puede —

¡no debe!— devolver una nada absoluta, una tierra muerta, la paz de los cementerios; si una rebelión rechaza la esclavitud y la muerte, no puede, ni siquiera de manera transitoria, aceptar que el camino hacia la libertad y la justicia transite por campos de esclavitud y exterminio.

Camus sitúa, en primer lugar, el estupor del individuo ante su condición básica como ser humano: su vulnerabilidad. Su mortalidad. Pero no sólo su condición mortal, sino también el sufrimiento que debe arrastrar toda su vida y que hace buenas las palabras del sabio Sileno al rey Midas: lo mejor para el humano es no haber nacido; y lo segundo mejor, puesto que no ha podido evitar su nacimiento, es que su vida sea breve. Pues en su vida habrá de soportar hambre y sed, enfermedades y envejecimiento, desprecio y rechazo. Y miedo. Miedo a morir y a ver morir. Una condición que, por miserable y efímera, el ser humano ha de considerar, necesariamente, fútil.

Esa, pues, es la causa. El origen del malestar y la angustia. ¿Dónde deberá dirigir entonces su reacción? Sin duda, contra lo más alto. Contra el máximo responsable. Contra el Creador. Pues si aquel que es omnipotente no sólo ha creado la especie humana vulnerable, débil y temerosa, sino que ha creado también innumerables formas de provocarle dolor, ¿cómo seguir respetando a ese Ser? ¿Cómo seguir amándolo?

El primer movimiento es, en consecuencia, la insumisión. No aceptar más la potestad de esa divinidad. Ni su benevolencia ni su magnanimidad, como no se acepta ya tampoco su yugo ni su látigo. El segundo movimiento será provocarle dolor a Él. A Él, que está por encima de todos los humanos. Y el único camino que encuentra ese insumiso, ese *rebelde metafísico*, es ejerciendo dolor sobre los hijos del Creador: sobre los seres humanos, sobre sus propios hermanos. Caín representa por ello la rebelión primigenia. Una rebelión, la primera, que “coincide con el primer crimen” (Camus, 1986, p. 45).

Pero, ¿quiénes son esos rebeldes metafísicos y qué forma toma su rebelión? Camus inicia su relato con Sade. Donatien Alphonse François, marqués de Sade, quien desde prisión escribe en una carta a su mujer, a modo de epitafio, “mátenme o acéptenme como soy, porque no cambiaré” (Marqués de Sade (2019). Carta a la Señora Sade. Prisión de Vicennes, fines de noviembre de 1783. *Correspondencia*, p. 74. Lecturlandia). Sade atribuye a la divinidad cualidades esencialmente homicidas, y la consecuencia que

extraerá de ello no será otra que la exaltación de su propio instinto, cruel y homicida, por encima de la bondad, la racionalidad o el decoro. Sade, tratado de un modo atroz, creará un mundo aún más atroz. Imagina ser un criminal y relata (incluso describe y pormenoriza, sistemáticamente, ciento veinte formas de tortura<sup>1</sup>) esos crímenes imaginados en un contexto claustrofóbico, tan carente de salida como de compasión, tan doloroso e inmisericorde con las víctimas como insatisfactorio con los verdugos, que no pueden sino recurrir a una crueldad cada vez mayor. Una sed de maldad que, en vez de saciarse, se renueva e incrementa con cada gota de sangre derramada.

En cierto sentido, será similar la rebelión que protagonizarán los artistas románticos, quienes, ante la imposibilidad de ver triunfar el bien, se abalanzan a abrazar el mal, ante la inaccesibilidad de la libertad, se abalanzan a abrazar las cadenas. Al no poder ser bondadosos, eligen ser malditos. Pero su menosprecio de la bondad, su desdén hacia la humanidad es más una actitud estética que criminal. Su rebelión se queda en un reflejo en el espejo del público, en un espectáculo tan grandilocuente como vacío. Un siglo más tarde, los poetas de inicios del siglo veinte y los artistas surrealistas renegarán, a su vez, de toda posibilidad de la razón y exaltarán la irracionalidad del mundo. Ante la visión de un dios bondadoso derrotado, recurrirán a su antítesis, un ser maligno innecesariamente cruel. Si Rimbaud se abalanza a vivir *una temporada en el infierno*, Lautréamont exalta en sus *Chants* la “santidad del crimen” (Camus, 1986, p.100).

Rebeliones también metafísicas según Camus, aunque diferentes a las anteriores en sus conclusiones, serán las llevadas a cabo por Dostoievski, Stirner y Nietzsche. Diferentes en sus expresiones, no así en su origen: negar la potestad de la divinidad a decidir sobre el destino humano. Dostoievski delinea su rebelión metafísica en una extraordinaria construcción de sus personajes. De Rodion Romanovich Raskolnikov y de los cinco Karamazov —pues ha de incluirse entre estos, necesariamente, al hijo bastardo de Fiodor Karamazov, a Pavel Fiodorovich Smerdiakov—. Pero es especialmente Ivan, o más bien su rebelión, aquello que interesa a Camus.

Iván Fiodorovich Karamazov abogará por la justicia por encima de cualquier otra razón. Por encima de la divinidad y por encima de la verdad, pues estas son, a todas luces,

---

<sup>1</sup> Marqués de Sade, 1785, *Les Cent Vingt Journées de Sodome, ou l'École du libertinage*.

injustas. No hay mayor injusticia que el sufrimiento de un niño, gritará Iván en lo más profundo de su desesperación y de su indignación. Y puesto que ese sufrimiento efectivamente se produce, no hay divinidad ni eternidad que puedan ejercer de coartada a una moral. Entonces, todo está permitido. Y si todo está permitido, todo se vuelve indiferente: vida y muerte, culpabilidad e inocencia, crimen y castigo. La indiferencia de Raskolnikov ante el homicidio no está lejos de la que el propio Camus le confiere a Meursault, protagonista de *El Extranjero*.

La rebelión de Max Stirner se orienta, sin duda, en un sentido diferente. No culpabiliza a la divinidad, no le achaca ni maldad ni indolencia, no la maldice ni le grita a la cara. Sencillamente niega la mayor. Resuelve toda contradicción entre el creador y sus criaturas afirmando la inexistencia de todo Ser Supremo, sea este humano o sobrehumano, todos ellos fantasmas, invenciones sobre las que basar una servidumbre. La Esencia Humana y el Hombre, el Humanismo y la Filantropía, la Nación y el Dinero, así como la Libertad, la Justicia, el Espíritu y, en definitiva, cualquier abstracción dogmática que pretenda subyugar al único, al individuo. La lucha de este sólo tiene, por tanto, un camino: el egoísmo. Y un objetivo: hacer de todo aquello que pueda su propiedad.

Por su lado, Nietzsche no se rebelará propiamente contra las divinidades, sino contra la senda nihilista que ha tomado la humanidad, contra la decadente aceptación de la nada. Su rebelión consistirá en una metódica negación y destrucción de los valores que nacieron con el socratismo, se ensoñaron de la humanidad con el cristianismo y tomaron finalmente la forma del progresismo y el socialismo. La razón como ídolo, la bondad como ídolo y el progreso como ídolo. Y en su crepúsculo, la afirmación del artista, aquel que reinterpreta el mundo introduciendo sus propios valores. No negación de la vida por su crueldad irracional, sino afirmación de todo lo problemático en ella. No *odium fati*, sino *amor fati*.

Pero la rebelión metafísica no deja de ser un grito solitario, un desafío individual a lo que el sufrimiento humano tiene de irracional. Un desafío que, al fin y al cabo, no pasa del papel. Imagina torturas y asesinatos, prisiones y blasfemias, ejércitos y cementerios. Tal vez prefigure la destrucción, pero no hace de ella una realidad tangible. Para que el terror devenga físico, para que la sangre empape la tierra, para que la rebelión devenga

ciertamente homicida aún habrá de alzarse otro ídolo en cuyo altar deberá consumarse el holocausto. Y ese otro ídolo no será otro que la Historia.

Una Historia que es, en primer lugar, dialéctica. Por ello, no sólo es eternamente dinámica, sino que su funcionamiento es intrínsecamente violento. Una historia de dominio y servidumbre cuyo conflicto sólo se resuelve en nuevos dominios y en nuevas servidumbres. Pero, además de dialéctica, es —o, más bien, quiere ser—, en segundo término, una Historia racional. Y, como tal, está encaminada a un fin, a un tiempo último que supondrá la consumación de todo esfuerzo y de todo sufrimiento humano, la conciliación definitiva de todo conflicto.

Ante un ídolo tal, ante la promesa de una hermandad y una justicia que no pueden sino llegar, todo pesar, todo sufrimiento, la injusticia, el mal, no son más que instantes que empequeñecen ante la magnitud del *fin de la Historia*. En cualquier punto de ese tiempo, que ya no puede concebirse sino lineal, resulta indiferente no ya el homicidio, sino el exterminio de pueblos enteros. Y, en el límite, el exterminio de la especie humana si con ello hubiera que dar cumplimiento a la razón histórica.

Nada ilustra mejor la diferencia entre la rebelión metafísica y la rebelión histórica que la contraposición de dos relatos de Camus: *El extranjero* (*L'Étranger*, 1942) y *Los Justos* (*Les Justes*, 1950). Dos rebeliones diferentes que, sin embargo, culminan ambas en el homicidio y en la aceptación de la muerte propia. En el primer relato, Mersault actúa con indolencia, con una pasiva aceptación de los hechos. No es que no quiera seguir viviendo o que desee la muerte a nadie. Pero todo rechazo de la futilidad de la vida, toda rebelión a su alcance no puede tomar otra forma que la de la indiferencia.

Por su parte, Yánek Kaliáyev es todo acción, jovialidad, vitalidad, amor. Ama la vida, pero aún ama más la culminación de la historia. Ama a los hombres, pero, para que el pueblo viva, el duque debe morir. Y, consecuentemente, él debe morir también. No debe ser perdonado, pues supondría una falsificación del devenir histórico. Su entrega al patíbulo debe ser, difícil es decirlo, alegre.

La revolución es, pues, el destino de estos rebeldes que se extravían en la adoración sin límites a un nuevo ídolo llamado Historia. Y la forma que tomará su rebelión no será otra que la aniquilación despiadada de todo aquello que se oponga al devenir histórico, a la

lógica y a la moral revolucionaria. Desde Saint-Just y Robespierre —es decir, la dicotomía entre la virtud o el terror, la maniquea política del Comité de Salvación Pública— hasta Bakunin o Necháyev; desde Thatchev —quien “proponía que se suprimiera a todos los rusos mayores de veinticinco años como incapaces de aceptar las nuevas ideas” (Camus, 1986, p. 199)— al terrorismo de Estado; desde Stalin a Mussolini y Hitler. Rebeliones que ya no son tales, revoluciones que ya no son otra cosa que una dinámica de muerte, de “triunfo y venganza, derrota y resentimiento, inagotablemente” (Camus, 1986, p. 204).

Ante semejante extravío, ¿dónde encontrar, pues, una luz? Camus señala, entonces, el arte. El arte y la rebelión se niegan a ser históricos. Son ahistóricos. Son posibles y significativos en todo momento. Por ello, toda revolución encuentra sospechoso el arte. Poco racional, poco fiel a la verdad, a los hechos, a la historia. “Pisarev proclama [que antes] ‘preferiría ser un zapatero ruso que un Rafael ruso’” (Camus, 1986, p. 284).

El arte, como la rebelión, pretende la reconciliación de lo singular con lo universal. Pero el arte, como la rebelión, puede extraviarse también en sus límites. El rechazo absoluto de la realidad, la abjuración de toda atadura con la naturaleza, la *tabula rasa* libre de deudas deviene en puro formalismo. En un sentido opuesto, la adscripción exclusiva a la realidad bruta sin otra apetencia que la fiel veracidad de aquello que se presenta a los sentidos comporta un realismo que ya nada interpreta, ya nada crea. Ambos extremos, señalará Camus, son nihilistas por igual: en el primero, la afirmación queda mutilada; en el segundo, se abdica de la creación.

Pero, si, en definitiva, la imaginación desemboca en asesinato ficcionado o en locura; si la historia desemboca en asesinato factual o en exterminio razonado; si el arte desemboca en negligencia o extravío, nihilismo en cualquier caso; entonces, se pregunta Camus, ¿deberemos renunciar a la rebelión? Si la rebelión no puede sino desviarse de sus orígenes, ¿deberemos renunciar no sólo a ese acto fundacional sino a toda creación? ¿Deberemos, por prudencia o por incapacidad, conformarnos con ser modelados a imagen de una sociedad productora y no creadora, de “una sociedad que es más la del reportaje que la del arte” (Camus, 1986, p. 305)? ¿Deberemos, en definitiva, desesperar o abdicar en un callejón sin salida?

Camus no pretende, con ello, arrojar una cuestión irresoluble, aporética. Su pretensión, tanto en la escritura de *L'Homme révolté* como en el resto de su obra, es señalar el extravío de los límites, más allá de los cuales todo actuar humano se torna en un absurdo, en un sinsentido. Aunque ello suponga acusar y acosar abiertamente individuos y colectivos, contemporáneos o históricos, con los que ha guardado y guarda aún una cierta afinidad cultural y política. Una coherencia y una honestidad pretendidas por Camus que, si bien le otorgaron un reconocimiento universal —como la concesión del Premio Nobel de Literatura en 1957— le comportaron también la hostilidad de una significativa parte de la intelectualidad francesa.

## 2.2 *L'Homme révolté* como problema. Adhesiones y rechazos

La digestión de *L'Homme révolté* no fue, en un inicio, fácil. Sin duda, Camus debió reconocer, en su propia persona, el tenso silencio inicial y las ásperas críticas que acompañaron a los trabajos de Max Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844) y Friedrich Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872). También el rechazo de la intelectualidad afín (hasta ese momento) y el enfriamiento y fractura de amistades y camaraderías. En el caso de Camus, esta situación tuvo su origen en la recepción de la obra en el círculo de Jean Paul Sartre y la controversia subsiguiente.

No es el objeto de este trabajo entrar en los términos de esa polémica, pero una necesaria ubicación de la obra de Camus tampoco puede eludirla. No puede eludirla por cuanto aquello que planeaba de fondo era la distinción entre rebelión y revolución, así como el extravío de los límites en esta última. Las referencias que se presentarán en este apartado, más allá de alusiones maliciosas a la calidad de los escritos camusianos, tomarán como centro de gravedad la acción rebelde. Son, pues, referencias que necesariamente deberán aportar una cierta base conceptual al análisis que se desarrollará en los siguientes apartados.

La polémica sobre *L'Homme révolté*<sup>2</sup> se inició tras la crítica aparecida en mayo de 1952 en la publicación *Les temps modernes*, la revista filosófica-político-literaria que había

---

<sup>2</sup> Una polémica que aún hoy provoca reflexiones, bien sobre aquella particular amistad, bien sobre la cuestión de fondo: la deriva autoritaria y sangrienta en la que puede caer una rebelión. Como ejemplo, véase Ortega, R. M. (2007). Todavía hoy se puede preguntar: ¿por qué pelearon Sartre y Camus?. *Eidos*:

sido fundada en octubre de 1945 por Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre. El artículo en cuestión fue escrito por Francis Jeanson, a quien Sartre le encargó la reseña del libro de Camus. Jeanson, que ya había criticado duramente a Camus en artículos anteriores, redactó un texto que tituló *Albert Camus ou l'âme révoltée*, achacando a Camus que se situara en una neutralidad poco honesta. El artículo acababa con un contundente “L'Homme révolté, c'est d'abord un grand livre manqué” (Jeanson, F. (1952). *Albert Camus ou l'âme révoltée. Les temps modernes*, 79, 2070-2090)<sup>3</sup>.

El 30 de junio de ese mismo año, Camus redacta una carta al director de *Les temps modernes*, defendiéndose a la vez que atacando la postura servil de los pensadores de izquierdas, para quienes incluso “le beau style est de droite et que les hommes de gauche se doivent, par vertu révolutionnaire, d'écrire le baragouin et le jargon” (Camus, A. (1952). *Lettre au Directeur des Temps modernes. Les temps modernes*, 82, 317-333). Finalmente, Sartre responde con otro artículo en agosto de 1952, un escrito que es una declaración de ruptura: “Notre amitié n'était pas facile mais je la regretterai. Si vous la rompez aujourd'hui, c'est sans doute qu'elle devait se rompre. Beaucoup de choses nous rapprochaient, peu nous séparaient” (Sartre, J. (1952). *Réponse à Albert Camus. Les Temps modernes*, 82, 334-53).

La crítica que Sartre —y con él, gran parte de la izquierda coetánea— le hace a Camus gira en torno a su rechazo no sólo al sistema estalinista, que compara (hasta cierto punto) con el hitleriano, sino a su crítica a la revolución: “el revolucionario es al mismo tiempo rebelde o ya no es revolucionario, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebelión” (Camus, 1986, p. 277). Aún más. Tal vez presintiendo la polémica que se desataría, a continuación escribe: “todo revolucionario termina siendo opresor o hereje” (Camus, 1986, p. 277).

Pero su gran pecado a los ojos de aquellos ortodoxos de izquierdas en la Francia de la postguerra es su ataque al mesianismo marxista, un “mesianismo que no ha resistido los desarrollos sucesivos de esa ciencia y esa historia por él divinizadas” (Camus, 1986, p.

---

*Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (7), 160-171.

<https://www.redalyc.org/pdf/854/85400708.pdf>

<sup>3</sup> El texto íntegro de Jeanson, así como el de las dos siguientes citas, puede consultarse en: [http://palimpsestes.fr/textes\\_divers/c/camus/Camus-Rupture-avec-Sartre.pdf](http://palimpsestes.fr/textes_divers/c/camus/Camus-Rupture-avec-Sartre.pdf).

223). Un mesianismo que considera, pues, fracasado a pesar del sometimiento, las renuncias y los padecimientos que ha comportado, pues “¡qué importa, en efecto, el sacrificio de los hombres si debe servir a la salvación de la humanidad entera!” (Camus, 1986, p. 231).

Camus, pues, no podía aceptar acríticamente ni los sistemas comunistas ni las revoluciones ni el marxismo. Y eso no pudo ser aceptado por aquellos que colaboraban con la revista *Les temps modernes*, entre quienes se situaba Simone de Beauvoir. Su crítica a Camus, totalmente alineada con Sartre, es dura, aunque también ciega, maniquea.

Camus était idéaliste, moraliste, anticommuniste; obligé de céder un moment à l’Histoire, il prétendit, le plus vite possible, s’en retirer ; sensible au malheur des hommes, c’est à la Nature qu’il l’imputait (...) Alors que Sartre croyait à la vérité du socialisme, Camus défendait de plus en plus résolument les valeurs bourgeoises : il s’y ralliait dans *L’Homme révolté*. (de Beauvoir, S. (1963). *La Force des choses*, p. 279. Éditions Gallimard).

Pocas palabras más necesitó Beauvoir para cerrar la polémica, una polémica que aparentaba tener más que ver con la persona involucrada que con el texto de *L’Homme révolté*: “personnellement, cette rupture ne me toucha pas. Le Camus qui m'avait été cher, depuis longtemps n’existais plus” (de Beauvoir, S. (1963). *La Force des choses*, p. 280. Éditions Gallimard).

Susan Sontag no le tiene en mayor consideración. Ni Camus es un buen escritor ni el conjunto de sus obras soportan “the weight of admiration that readers want to give it.” (Sontag, S. (1963). *Camus’ Notebooks. Against interpretation*, p. 43. Picador). Y lo remata añadiendo un incisivo “a diferencia de Kafka”. Si bien su análisis sobre la obra de Camus es más bien estilístico, afirma sin rubor que ni tan siquiera es un pensador de gran calibre en lo que respecta a sus ensayos (específicamente, *L’Homme révolté* y *Le Mythe de Sisyphe*). Frente a estos, contrapone la obra de Sartre, como si no existiera una sin la otra: “Sartre, however distasteful certain of his political sympathies are to his English-speaking audience, brings a powerful and original mind to philosophical, psychological,

and literary analysis. Camus, however attractive his political sympathies, does not” (Sontag, S. (1963). *Camus’ Notebooks. Against interpretation*. Picador. P. 43).

Lo único que le concede, pues no le otorga arte ni pensamiento, es una cierta belleza moral y una cierta bondad que le llevan a proponer un *nihilismo civilizado* que pretende transmutar la paradoja del absurdo en una *receta de buena ciudadanía*. Unas cualidades que lo conforman como *el marido ideal de las letras contemporáneas* (dudoso elogio cuando los escritores se dividen entre maridos ideales y amantes, siendo estos últimos, por supuesto, más apasionados).

Maurice Blanchot, en su obra *La conversación infinita (L’entretien infini, 1969)*<sup>4</sup>, trata la problemática específica abierta por Camus en *L’Homme révolté*. Su crítica parte de la situación absolutamente diferente en la que se encuentran, según Blanchot, Sísifo y el hombre que se rebela. Pues este último, individuo que dice *no* a una situación que ha devenido insoportable, opone en su rebelión amos y esclavos que se reconocen así como antagónicos, pero también como existentes. En ese reconocimiento se genera un *nosotros* y un destino que el esclavo ya no puede sino hacer suyo: ahora podrá optar entre la sumisión y la revuelta.

Pero Blanchot apunta que *L’Homme révolté* olvida así un dolor que es aún más terrible, pues es irremediable: el sufrimiento de estar absolutamente sólo, un sufrimiento que “no pone en juego el destino común”; una desgracia anónima, desesperanzada, que no une ni aglutina en ninguna comunidad, que “llega a ser invisible, y como olvidada” (Blanchot, 2008, pp. 222-223). Una situación, pues, que es insoportable pero (absurdamente) siempre soportada. Es la imagen de los esclavos que han perdido incluso al amo contra quien rebelarse, perdiendo así toda posibilidad de rebelión. Es la imagen, sin duda, de Sísifo, una soledad cuya única referencia sólo puede ser la roca que incansablemente mueve.

Sísifo no puede, pues —afirma Blanchot—, ser un inicio. A pesar de ser un límite, no cabe en él una afirmación (ni una negación), pues no tiene contra quien hacerla. El absurdo de Sísifo es no poder ni tan siquiera cometer suicidio. La muerte no le es posible, como

---

<sup>4</sup> En lo que se refiere a Camus y, más concretamente, a las críticas a la figura de Sísifo y del hombre rebelde, los textos incluidos aquí son una recopilación de artículos publicados en 1954 en *La Nouvelle Revue française* (números 16, 17 y 18).

no le es posible ninguna salida. Ajeno a toda comunicación, su aceptación no es un sí que se oponga a un no: “es un sí que ya no afirma nada, que es el flujo y el reflujo de la indecisión a partir de lo cual nada comienza” (Blanchot, 2008, p. 231). El olvido de esa situación trágica, la del absurdo inevitable e inevitablemente ignorado, es —sugiere Blanchot— una de las grandes carencias (o errores) de *L’Homme révolté*.

Sísifo es incomprendible y, por tanto, mantiene el absurdo hasta el infinito. Contrariamente, el rebelde sólo podrá ser *rebelde* si puede sobreponerse, aunque sea por un instante, al absurdo. Ese instante, el del *no*, es el inicio del movimiento cartesiano en Camus, donde *me rebelo, luego existimos* vendría a reemplazar —en una suerte de hermanamiento de toda la humanidad— la fórmula del *cogito*. Esa es, concluye Blanchot, la pretensión (no del todo lograda) de Ivan Kaliayev cuando finalmente mata al Duque y se enfrenta voluntariamente y alegre a la horca.

Muy diferente es la apreciación que Herbert Read expresa sobre *L’Homme révolté* y el pensamiento de Camus. En el prólogo de la traducción inglesa<sup>5</sup>, Read considera que se trata de un libro estimulante, inspirador, “that should be read by all those who wish to see the inborn impulse of revolt inspired by a new spirit of action” (Camus, A. (1954). *The Rebel*. (A. Bower, Trad.), (H. Read, prólogo). Penguin Books). Destaca en esta frase la orientación a la acción. *L’Homme révolté* no es simplemente una obra teórica. No supone, a decir de Read, una deriva retórica más pendiente de persuadir que de entender los tiempos (y los acontecimientos) que habían sacudido Europa. Es una reflexión sobre la sumisión, sobre si debe el ser humano soportarla o no, así como *Le Mythe de Sisyphe* lo había sido sobre el suicidio, sobre el vivir o el no vivir. Una reflexión que no puede sino poner en valor la idea de límite, de medida, una tradición que, afirma Read, “belongs to the Mediterranean world, and has been destroyed by the excesses of German ideology and of Christian otherworldliness—by the denial of nature”.

Esta noción de medida es debatida por Read en su ensayo *Anarquía y orden. Ensayos sobre política* (*Anarchy and Order*, 1954), donde señala que “el hecho de que el ideal

---

<sup>5</sup> Una versión *abreviada*, por no decir significativamente castrada, según resume David Sachs en su reseña: Sachs, David. *The Philosophical Review*, vol. 64, no. 1, 1955, pp. 150–52. [https://www-jstor-org.sire.ub.edu/stable/pdf/2182254.pdf?refreqid=fastly-default%3Aab1f141d211ab426683edfbd6e3d6d30&ab\\_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1](https://www-jstor-org.sire.ub.edu/stable/pdf/2182254.pdf?refreqid=fastly-default%3Aab1f141d211ab426683edfbd6e3d6d30&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1)

utópico se trocara en una realidad totalitaria se debió a la falta de otro ideal, el de medida, de moderación” (Read, p. 22). Read no puede sino llevar la lectura de Camus hacia su terreno. Así, en el citado prólogo de la traducción inglesa, afirma que Camus extiende sus ideas hacia el universo anarquista —y no por vez primera—, pues “he recognizes that revolution always implies the establishment of a new government, whereas rebellion is action without planned issue”, toda vez que en su obra *Anarquía y orden* se refiere recurrentemente a *L’Homme révolté*.

Read, pues, a la manera de Camus, llama a la distinción entre insurrección y revolución:

Las revoluciones, como a menudo se ha señalado, nada cambian; o más bien, sustituyen simplemente a un conjunto de amos por otros; los grupos sociales adquieren nuevos nombres, pero conservan la primitiva desigualdad de su situación. La rebelión o insurrección, por otra parte, guiadas por el instinto más bien que por la razón, apasionadas y espontáneas más bien que frías y calculadas, actúan como la terapéutica del shock en el cuerpo de la sociedad, y hay una posibilidad de que modifiquen la composición química del cristal social. Dicho de otro modo, pueden modificar la naturaleza humana en el sentido de crear una nueva moral o valores metafísicos nuevos. (Read, pp. 14-15)

En suma, Read recorre favorablemente la línea marcada por Camus, donde señala la creación como un elemento clave en la rebelión para superar la negación (nihilista) de la realidad. Una creación afirmativa, una *conquista de nuevas formas de comprensión*, que pasarían por una continua invención y reinvención de nuevos conceptos

Significativos son también el análisis y la valoración de Raymond Aron. En 1955, Aron publica *El opio de los intelectuales* (*L’Opium des intellectuels*). Se trata, esencialmente, de una crítica contra el historicismo marxista y la fascinación que sedujo a un gran número de intelectuales —en particular, franceses— en los primeros decenios de la postguerra. El apartado titulado *Rebeldía y revolución* se inicia precisamente con la querrela epistolar entre Camus, Sartre y Jeanson.

Aron reconoce más similitudes que discrepancias entre las posiciones metafísicas y valorativas de Sartre y Camus. Por ello, considera que no deberían de haber colisionado. Sin embargo, aunque Aron parezca escorar más hacia Camus que hacia Sartre —tal vez

por (lo que califica de) posición *poco honesta* de este último respecto al fin de la historia— no por ello deja de observar que tanto *L'homme révolté* como la *Lettre au Directeur des Temps Modernes* eran *vulnerables*: “en el libro, las líneas maestras de la argumentación se pierden en una sucesión de estudios mal relacionados entre sí: el estilo de escritura y el tono moralizante apenas admiten rigor filosófico” (Aron, 1977, p. 61).

Por otro lado, el ensayo de Aron entra a discutir lo que él entiende por *revolución* y la diferenciación que presenta con respecto a la *rebelión*. Respecto de la rebelión, considera que es una palabra que está de moda, como también lo está *nihilismo*. De tal manera que su uso indiscriminado comporta que ya no se sepa exactamente de qué se está hablando. Aron, que se refiere a la rebelión metafísica y a la rebelión histórica en parámetros muy similares a los de Camus, define la *rebeldía* como “la única reacción humana ante el reconocimiento de una condición inhumana” (Aron, 1977, p. 78).

Respecto a la revolución, considera que se ha mitificado, engrandecido y difuminado sus aristas. Sobre todo entre los franceses, apunta Aron, que aún asocian esa palabra con grandezas pasadas. La revolución, continúa diciendo, “se ha beneficiado con prestigios múltiples, con mucha frecuencia prestados y no auténticos” (Aron, 1977, p. 50). Entre otros, se ha apropiado del prestigio de la *metafísica de la rebelión*, asociándose así erróneamente a un humanismo que, a decir de Camus, es propio del movimiento de rebelión: “esa noción de la superación del individuo en un bien en adelante común (...) pone en tela de juicio la noción misma de individuo [que] se sacrifica en beneficio de un bien del que estima sobrepasa su propio destino” (Camus, 1986, p. 24).

Cabe indicar, finalmente, dos reproches que Aron hace respecto de la acción rebelde. En primer lugar, le resta profundidad pues, dice, en muchas ocasiones los así llamados rebeldes se levantan contra ciertas convenciones sociales o hipocresías pero, en el fondo, enmascaran un ineludible conformismo. Y, por otro lado, sugiere que la primacía de la ciencia y de la técnica anestesian toda tendencia rebelde, pues se confirman como un medio eficaz para repensar el presente y cambiarlo, hacerlo más eficaz. La rebeldía se tornaría así en una vana veleidad.

Por otro lado, la recepción de la obra de Albert Camus en España es relativamente tardía, por lo general posterior a la concesión del premio Nobel en 1957, con la notable excepción de María Zambrano. Zambrano y Camus trabaron amistad durante la estancia de la escritora malagueña en París, como parte de su exilio, entre los años 1946-1947. El exilio es, entre ellos, un tema recurrente, como también lo será la utopía y la derrota. El exilio que ambos sufrieron; Zambrano respecto de España, Camus respecto de Argelia, pero también respecto Francia y su intelectualidad. Un exilio que no tenía nada de heroico, de victorioso dentro de la derrota. Un exilio silencioso, triste, que sólo incumbe y afecta a quien lo padece (y no a quien lo provoca): “el exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión de una patria desconocida, pero que una vez que se conoce, es irrenunciable (...) yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio”<sup>6</sup>.

La reflexión crítica que Zambrano realiza sobre la utopía, a la que atribuye la posibilidad de imaginar una realidad alternativa a la existente, guarda, no obstante, relación con las reflexiones de Camus sobre la *revolución* y sus derivas maximalistas y totalitarias. Pues si bien Camus advertía en las revoluciones la justificación del homicidio, el crimen lógico, Zambrano les arroga una carga deshumanizadora a la par que irreal: “La idea de revolución es hija del racionalismo, y como ninguna, pretende reducir la vida humana a razón pura, como ninguna deja al hombre sólo, perdido en una abstracción, en una utopía, sin tiempo ni lugar”<sup>7</sup>.

El pensamiento utópico es, junto con el resentimiento, la antesala del totalitarismo. Es, pues, lo que enlaza a Zambrano con la necesaria distinción entre *rebelión* y *revolución* reclamada constantemente por Camus. “Qué cosa más grave cuando se nos impone vivir en *un mundo feliz*! ¡Grave si nos obligan a decirlo; más grave aún si llegamos a sentirlo!”

---

Zambrano, M. (1995). Amo mi exilio. *Las palabras del regreso*. P. 14. Amarú. Citado en Trapanese, E. (2015). María Zambrano y Albert Camus: exilio y alteridad. *Líneas, revue interdisciplinaire d'études hispaniques* [En línea], Numéros en texte intégral, 7. <https://web.archive.org/web/20211022115927/https://revues.univ-pau.fr/lineas/1830#bodyftn31>

<sup>7</sup> Zambrano, M. Robert Aron y Arnaud Dandieu: la révolution nécessaire. *Revista de Occidente*. n. 131, 1934, p. 120. Citado en Garrido, A. (2021). María Zambrano y Albert Camus: utopía y totalitarismo. *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico. XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF) y Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla Sevilla, 3-5 de abril de 2019*. Pp. 355-367. Dykinson.

dirá Zambrano en alusión a la novela de Aldoux Huxley, *Brand New World* (1939).

Mientras que Camus, casi a modo de respuesta, dirá:

Vivimos en el terror porque ya no es posible la persuasión, porque el hombre fue entregado por completo a la historia y no puede ya volverse hacia esa parte de sí mismo, tan verdadera como la parte histórica, y que podría recobrar ante la belleza del mundo y de los rostros. (Camus, A. (1973). *Ni víctimas ni verdugos*. Obras Completas, tomo II, p. 706. Aguilar)

Con la excepción, pues, de Zambrano, las referencias a Camus entre la intelectualidad española en los primeros decenios del régimen franquista son escasas y generalmente negativas o despreciativas. Sendas conferencias de Francisco Fernández Buey, pronunciadas en 2004 y 2007, resiguen minuciosamente los artículos publicados en las revistas literarias españolas de la época y muestra cómo las valoraciones de la obra de Camus van desde la admiración de Jordi Carbonell —quien, en un artículo publicado en la revista *Serra d'Or* en 1960, “no ahorra elogios: sinceridad, honestidad, espíritu abierto, dignidad, humanismo valiente, humanismo mesurado, etc. (...) en suma, un nuevo humanismo concreto” (Fernández Buey, 2007)— al desdén crítico de Ricard Salvat —a quien “de la representación de *Los justos* en 1967 en Barcelona (...) no le ha gustado casi nada” (Fernández Buey, 2007)—. Salvat muestra nuevamente esa displicencia en sus diarios: “Ahir vaig veure *Lo Straniero* de Visconti, segons Albert Camus. Una decepció; malgrat que ja m’ho havien dit, no em pensava que fos tan impersonal”. (Salvat, J. (2017). *Diaris (1969-1972)*, p. 114. Edicions de la Universitat de Barcelona).

Las referencias actuales a Camus son muy numerosas. Pero, puesto que el presente trabajo quiere centrarse en la cuestión de la rebelión, se destacarán a continuación únicamente dos referencias que se centran en aspectos concretos de esta acción singular. Así, Enmanuel R. Germano analiza en su tesis doctoral la idea de *mesura* que Camus reclama una y otra vez en *L'Homme révolté* (y en su obra en general). El *pensamiento de los límites* se opone, recuerda Germano, a las concepciones totalizantes de la historia y de la razón, forjando así “un arte de vivir para tiempos catastróficos, a fin de nacer una segunda vez y luchar luego, a cara descubierta, contra el instinto de muerte

que se agita en nuestra historia”<sup>8</sup>. Pero esa idea pascaliana de límites ha de estar siempre alerta y rechazar, por peligrosa, “la lógica de la indiferencia derivada de una radicalización absoluta e irreflexiva de la realización del absurdo” (Germano, 2008, p. 391)<sup>9</sup>. Germano destaca que en toda revuelta planea una exigencia de orden frente al caos. Y observa cómo, en este sentido, *L’Homo révolté* recusa las palabras de Ivan Karamzov:

El sentimiento del absurdo, cuando se pretende extraer de él una regla de acción, hace que el crimen de muerte sea al menos indiferente y, por tanto, posible. Si no crees en nada, si nada tiene sentido y si no puedes afirmar ningún valor, todo es posible y nada importa. (Camus, A. *El hombre rebelde*. Citado por Germano, 2008, p. 391)

Por su parte, María Zárate inicia su tesis enunciando que rebeldía es en Camus un término equívoco. Pues frente al aspecto etimológicamente violento, el pensador francés opone un carácter de comprensión, de aceptación. “Los rebeldes míticos que Camus nos pone como ejemplo afirman la tierra y sólo se alzan contra lo que pretende aminorar su papel, menoscabar su realidad: los imposibles, el todo, lo eterno” (Zárate, 1998, pp. 63-64). Por eso, argumenta, la rebeldía es una alternativa fáctica a la angustia, al absurdo. En la apelación a la rebeldía de Camus, destaca Zárate la noción de medida, de límite. Pero también de la razón, de la conciencia.

---

<sup>8</sup> Camus, A. *Discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura del año 1957, pronunciado en Estocolmo el 10 de diciembre de 1957*. Consultado en <https://www.ersilias.com/discurso-de-albert-camus-aceptando-el-premio-nobel-de-literatura-del-ano-1957-pronunciado-en-estocolmo-el-10-de-diciembre-de-1957/>

<sup>9</sup> Traducción propia.

### 3 La rebelión. Una aproximación en tres estratos

Camus, pues, ha visto en la rebelión una contradicción recurrente, una aporía que, una y otra vez, lleva ese acto de insumisión y autoafirmación al absurdo. Por un lado, ha detectado que esa acción deviene necesaria para el individuo —o el colectivo: esto no tiene, de momento, mayor relevancia—, que deberá hacer frente al sufrimiento humano, sea este causado por otros humanos o por las deidades. Por otro lado, ha mostrado cómo ese enfrentamiento, en sus últimas consecuencias, termina provocando un dolor aún mayor que el que pretendía abolir.

En su análisis, ha señalado también cuatro características que singularizan una rebelión. Estos cuatro elementos, a decir de Camus, son, en primer lugar, un movimiento de rechazo, de insumisión, de decir basta, de negar la opresión que hasta ese instante se venía sufriendo; tras esa negación, operaría un movimiento afirmativo, un situarse por encima de la tiranía mediante un acto de creación artístico; en tercer lugar, ese acto creador habrá de introducir unos valores que deberán regir el nuevo espacio de libertad y conciliación, conquistado tras el *no* desafiante y combativo; por último, destaca Camus su componente estético, pues el acto de rebelión ha de ser necesariamente visto.

Esta composición adolece, sin embargo, de una carencia fundamental. Y es que no proporciona —ni tan siquiera intuye o insinúa— una vía para resolver la espantosa paradoja del absurdo ni para descartar las mixtificaciones que sufre o puede sufrir la rebelión. ¿Qué impide, según el criterio definido únicamente por esas cuatro caracterizaciones, que un movimiento liberticida tome la forma de una rebelión? Innumerables revoluciones, como la Revolución iraní de 1978, pueden servir de ejemplo.

Una paradoja que, no obstante, podría ser abolida o evitada con una sencilla intuición: que, en realidad, no hay contradicción; que una rebelión no es tal que pueda volverse contra sí misma, contra el impulso libertario y conciliador que le dio origen. Si —y aquí está el núcleo de la cuestión— una rebelión es esencialmente un acto afirmativo, este ha de suponer la superación de todo resentimiento. Contrariamente, aquellas acciones que, incapaces de superar la negación, ciegas tal vez de venganza, cegadas posiblemente por una *Ratio* (una razón, un cálculo, una justificación), necesitan infligir un dolor

inmenso con el que resarcir el sufrimiento que las ha originado; esas acciones se revelan como *algo* que no es —no puede ser denominado como— rebelión.

Y esa misma intuición que señala la existencia dispar e inconmensurable de diferentes tipos de acciones, apunta también a que el menoscabo de los límites —de aquellos límites a la acción rebelde reivindicados por Camus— guarda una relación directa, precisamente, con el tipo de acción que opera. Con esto, se anticipan unas hipótesis que deberían responder a la doble pregunta de Camus, doble pregunta que da origen, a su vez, a este trabajo.

Pero para estar en disposición de plantear estas hipótesis, se muestra necesario aún realizar un análisis más profundo y detallado de esa acción que toma el nombre de rebelión: que permita reconocer dónde y de qué modo se manifiesta, que muestre en qué consisten sus movimientos, qué situaciones lo desencadenan, cuáles son los caminos sin salida, qué renuncias exige, qué efectos conlleva. Un análisis que, en definitiva, abra una vía para comprender y gestionar aquella ausencia de límites.

*L'Homme révolté* no extiende su caracterización más allá de los cuatro vectores señalados anteriormente. El presente apartado deberá, pues, trabajar las especificidades propias de la rebelión, apartándose donde sea necesario del texto camusiano. Para ello, se procederá mediante tres aproximaciones sucesivas. Tres aproximaciones que diseccionarán y recompondrán la acción rebelde. Tres aproximaciones tras las cuales deberá ser posible no sólo formular unas hipótesis explicativas, sino también trabajar y evaluar ejemplos concretos.

### **3.1 Primera aproximación. Taxonomía de la insumisión**

Rebelde se ha dicho y aún se dice de muchos individuos y colectivos de los que se quiere resaltar su singularidad. Sin embargo, nada parece más disímil a primera vista que la producción literaria de Donatien Alphonse François, marqués de Sade, y la acción política de Mohandas Karamchand Gandhi; las dieciséis bombas que precedieron al Manifiesto redactado por Theodore Kaczynski, conocido como Unabomber, y las actuaciones transformistas protagonizadas por Almodóvar y Macnamara en 1983; el dubitativo rechazo de la figura paterna por parte de los tres protagonistas de *Rebelde sin causa* y la soledad de Wang Weilin, supuesto nombre de quien se enfrentó a los tanques en

Tiananmen; el corporativismo delictivo de la mafia napolitana, siciliana o calabresa y el obcecado inconformismo de los artistas que expusieron en abril de 1874 en Boulevard des Capucines, a los que el contrariado periodista Louis Leroy inmortalizó como *Impresionistas*.

Algunos de estos ejemplos tendrían cabida en el estudio planteado por Camus, centrado en el sufrimiento y la crueldad, en el homicidio y la desesperación, en el extravío y el absurdo. Otros, seguramente más incruentos, se alejan de lo que consideraba la cuestión perentoria de su contemporaneidad: el asesinato razonado, el crimen lógico. Sin embargo, todos ellos han recibido en algún momento, justificadamente o no, el calificativo de rebeldes. Pero, ¿qué hay de remarcable en su conducta que los haya hecho merecedores de ese calificativo? ¿Es el hecho de que se enfrenten al poder dominante y hegemónico? ¿O es tal vez la forma que toma esa confrontación?

La enorme disparidad de los ejemplos precedentes obliga a revisar cuidadosamente qué hay de común en ellos y qué los distingue; aquello que permite afirmar indudablemente, o bien descartarlo, que lo que ahí ha tenido lugar ha sido una rebelión. Cabe, pues, establecer un marco conceptual que permita analizar la multiplicidad de actitudes y motivaciones.

Una primera aproximación, sencilla pero efectiva, a la acción es acudir a la etimología del vocablo. Es de rigor apuntar que el análisis que se presenta a continuación no pretende ser un estricto estudio filológico, pues ni tiene cabida ni es el objeto de este trabajo. Con la apelación a la estructura gramatical del sustantivo *rebelión* —y de sus sinónimos— lo que se pretende es mostrar diferenciadas una serie de actitudes que se expresan en acciones muy diversas pero, como se verá, consecuentes con el término que las designa.

Así, el origen latino del vocablo *rebelión* evidencia su carácter violento, ya que la raíz, *bellum*, habla directamente de guerra. Se trata, sin embargo, de una guerra singular. No se refiere a una acción directa, lineal, unidireccional, contra un enemigo que se encuentra frente a quien ataca. El prefijo *re-* está indicando un retorno, una vuelta hacia el origen, hacia las propias filas. Se trataría, pues, de un enfrentamiento contra quien hasta ese momento formaba parte del ejército del rebelado. Esta interpretación indicaría

que el aliado, el camarada o el hermano, ya no sólo no forma parte de las lealtades del rebelde, sino que este dirige ahora sus armas hacia ellos. Rebelión es, pues, la guerra que retorna.

Por otro lado, el sufijo *-ion* señala que se trata de una acción. La rebelión no es, por tanto, una especulación conceptual. No es tampoco un mero desiderátum. Esa guerra que vuelve debe hacerse. Y, para ser realmente operativa, debe hacerse contra alguien concreto: el rebelde debe poder identificar el objeto de su hostilidad, lo que le comportará, en cualquier caso, un profundo y doble dolor. Pues, si el rebelde se vuelve contra un sujeto particular, este será su antiguo camarada, su hermano... o su padre. Pero también puede darse el caso —y, de hecho, es lo más habitual— que el individuo que siente la necesidad de rebelarse sea incapaz de identificar nítidamente el objeto de su hostilidad. En ese caso, su acción se dirige contra toda la humanidad, contra su sociedad, contra algún colectivo concreto de su sociedad o, incluso, contra sí mismo.

El estricto análisis etimológico del término rebelión no ha de aportar muchas cosas más. Para conocer cómo opera esa guerra singular y sus motivaciones, será necesario otro tipo de análisis. Sin embargo, previamente a ese otro estudio, será útil explorar, usando el mismo método etimológico, su campo semántico; examinar otros vocablos usados habitualmente como sinónimos que, no obstante, introducen matices relevantes, bien causales, de intencionalidad, movimiento u otros. Esta observación permitirá, por contraste, situar correctamente aquello que propiamente ha de ser llamado rebelión.

El primer sustantivo que debe ser analizado es *insumisión*. El prefijo *in-* indica aquí una negación, una oposición, mientras que la expresión *submission* ya era usada en francés en el siglo XIV para reflejar la situación de un sujeto que se colocaba bajo el control o se sometía al juicio o la decisión de otro. Este vocablo, procedente a su vez del latín *submittere*, cuenta con el sufijo *sub-* (debajo) y la raíz *mittere* (dejar ir o enviar). En definitiva, la insumisión denominaría una acción por la que un individuo abjuraría de la servidumbre que hasta ese momento profesaba.

*Sedición* procedería de la partícula *sed-* (lejos, aparte) y el verbo *ire*, ir. La sedición indicaría, pues, un movimiento de ruptura y alejamiento. Quien así actúa, separa desde ese momento su destino de aquellos a quienes deja atrás. Su familia, su tribu, su nación

dejarán para siempre de serlo. Por su parte, el sustantivo *disidencia* guardaría una relación muy estrecha con la sedición, pues correspondería también a una acción de apartarse de manera definitiva de aquellos con los que convivía, a los que respetaba y guardaba lealtad. Pero, en este caso, se introduce un matiz, que indicaría un estado de provisionalidad: si bien el prefijo *di-* indica separación, la raíz está compuesta por el verbo *sedeo*, sentarse, y el sufijo *-tio* que implicaría acción o efecto. El disidente, pues, se ha apartado y ahora espera. Espera y delibera el momento y la forma en que actuará.

Es preciso indicar que este sentido tan preciso no corresponde rigurosamente, no ya con el uso contemporáneo de los vocablos, sino tampoco con el clásico. Así, Salustio usa el término *seditionibus*, no tanto para indicar una ruptura de todo lazo con la República, sino para indicar actos desleales contra ésta: “Homines scelestos et factiosos, qui *seditionibus* rem publicam exagitaverant, merito necatos aiebant” (Bellum Catilinae 51, 32)<sup>10</sup>. Este desajuste sucederá también con otros vocablos.

Es el caso del sustantivo *resistencia*. Resistencia estaría formado por las partículas *re-* y *sistere*, permanecer en el sitio. Quien así actúa se opondrá de manera firme a algún cambio (o pretensión de cambio) que considera que proviene de fuera y que le excluye. Indica, por tanto, no sólo una ausencia de movimiento, sino una firme voluntad de permanecer inalterable. Su uso dispar se observaría, por ejemplo, en las acciones protagonizadas por Mahatma Gandhi en la primera mitad del siglo XX, conocidas bajo el denominador de *resistencia pacífica* o *resistencia no violenta*<sup>11</sup>. El uso aquí del sustantivo *resistencia* muestra como el trazo entre los diferentes conceptos no es impermeable. Pues aunque efectivamente se tratara de unas acciones destinadas a perseverar en la inmutabilidad de las instituciones políticas y sociales de la India frente a una fuerza exterior, estas acciones también podrían inscribirse entre los rasgos que delimitan una rebelión, como se verá más adelante.

Los sustantivos *sublevación*, *subversión* e *insurrección* introducen un matiz ausente en los tres anteriores, aunque muy significativo en la insumisión. Sublevarse procede de las partículas *sub-* y *levare* e indica levantarse desde abajo, un movimiento ascendente que

---

<sup>10</sup> Consultado en <https://www.thelatinlibrary.com/sall.1.html>

<sup>11</sup> El término empuñado por Gandhi para abanderar la desobediencia civil fue *Satyagraha*, cuya traducción literal del sánscrito sería *la fuerza de la verdad*.

conllevará desplazar, aunque sea parcialmente, a quien hasta el momento se había situado en un estrato superior. Análogamente, *subversión* remite al verbo *verso*, girar, de tal manera que se refiere a poner las cosas (un gobierno o las leyes, por ejemplo) cabeza abajo. En el mismo texto que el citado anteriormente, Salustio utiliza metafóricamente el adjetivo “subvertido” para mostrar unos montes invertidos (lo que sería una situación contra natura) por la acción de unos individuos particulares (es decir, ya no sujetos a las leyes e instituciones de la república): “a privatis compluribus *subvorsos montis*” (Bellum Catilinae 13, 1)<sup>12</sup>.

Por otro lado, el sustantivo insurrección, formado por *in-* (indicativo del inicio de una acción), *sub-* y *regere*, liderar, gobernar, va un paso más allá, pues no sólo indica un movimiento procedente desde abajo sino también una intención explícita de constituir una nueva forma de gobierno. La insurrección, pues, no es una acción orientada al caos o a la anomia; no se limitará a subvertir las instituciones públicas, sino que pretende explícitamente conformar una nueva regencia de la que participarán los que hasta ese momento habían sido excluidos. En este sentido, las revoluciones francesa (1789) y rusa (1917), tanto en sus movimientos iniciales como en su intencionalidad, bien podrían identificarse como insurrecciones. No así la revolución americana (1763-1783), pues aunque ciertamente su voluntad era constituir una nueva regencia, el movimiento no procedía propiamente desde abajo sino de un conjunto de individuos que hasta ese momento eran sujetos de pleno derecho del Imperio Británico y que, por diversas razones, se volvieron contra quienes eran sus *pares*.

Así pues, la sublevación, la subversión y la insurrección indican una subordinación previa desde la que se realiza un movimiento, hecho que no aparece en la rebelión, donde lo que acontece debe ser una oposición *inter pares*. Además, y en contraste con la insurrección, la rebelión no se fundamenta en una intencionalidad previa de dotarse de una nueva regencia. Con estas premisas, la huida de Espartaco y sus compañeros y el posterior enfrentamiento a los ejércitos romanos encajaría en los términos definidos como sublevación. Sin embargo, Espartaco no se consideraba un inferior, un subalterno, un esclavo, sino un igual a los romanos siendo, en palabras de Plutarco, “un tracio de la

---

<sup>12</sup> Consultado en <https://www.thelatinlibrary.com/sall.1.html>.

tribu meda que no sólo poseía gran valor y fuerza, sino que incluso, por su inteligencia y buen carácter, merecía mejor suerte que la que corría” (*Vidas paralelas*, Craso 8, 3). Ese hecho, así como otras características concretas que aparecerán más adelante, comportan que esas hostilidades, que se alargaron por espacio de 3 años (73-71 a.n.e.) y que se conocerían en adelante como tercera guerra servil, puedan ser calificadas de rebelión.

Por lo que respecta al sustantivo *revolución*, es probablemente el término más inmoderada y acríticamente utilizado, lo que difumina las posibilidades y limitaciones de su sentido político. Su uso en términos de insumisión y rebeldía es, sin duda, controvertido, como ya señalaron Herbert Read y Raymond Aron, toda vez que la crítica elaborada por Camus está en el origen de la polémica en *Les temps modernes*. En cualquier caso, el recurso a su constitución etimológica también se muestra útil para proporcionar una desambiguación, especialmente en relación con aquello que caracteriza a la rebelión.

Revolución —así como también *revuelta*— está formada por el prefijo *re-* y el verbo *volvere*, girar o dar una vuelta. Si bien su significado estricto hace referencia a un movimiento cíclico, y así es usado en el medievo sobre todo en referencia a las órbitas descritas por los astros, adquiere carácter político a partir del siglo XVII<sup>13</sup>. Por lo que respecta a las características que se derivan de su etimología, recurso usado aquí únicamente con objeto de contextualizar diferentes acciones políticas, cabe señalar que la palabra *revolución* hace hincapié en el origen y el final del ciclo. Podría decirse incluso que sin mostrar interés en lo que suceda durante el periodo intermedio. Parte de un orden para volver a un nuevo orden y sus interregnos no son más que una anécdota, una nota al margen. Así, recurriendo de nuevo a la Revolución Rusa, la lectura que podría hacerse es que, partiendo de una monarquía prácticamente absolutista, pretendía alcanzarse una situación en la que el pueblo se rigiera a sí mismo aunque para ello fuera necesario pasar previamente por la dictadura del proletariado. El Gulag, por tanto, no debía tener más transcendencia que cualquier otra etapa del camino.

---

<sup>13</sup> Goldstone, J. (1991). *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. University of California Press.

Por último, cabría precisar que el sustantivo *revuelta*, que comparte prefijo y raíz con revolución, introduce gracias a su sufijo un matiz no menor. Así, *-ion* indica una acción, como ya se ha señalado en la referencia previa a rebelión. Una acción que ha de ser realizada. La revolución, consecuentemente, vendría a señalar una circularidad inagotable, un movimiento que no encontraría su fin, que lo extraviaría como habría, tal vez, extraviado su inicio. En sentido contrario, la revuelta es una acción acabada. Ha habido un giro, se ha invertido la senda por la que se caminaba. Y eso, sin duda, provocará y arrastrará consecuencias. Pero la acción ya estará, definitivamente, ejecutada.

Cabe indicar aquí que el título original del ensayo de Camus es *L'Homme révolté*. Siguiendo la explicación anterior, la situación actual de ese *hombre* es la de quien ya ha ejecutado la acción que lo define. Ese individuo —cabe insistir: o ese colectivo— ya se ha *revuelto*, ya ha actuado. La traducción, en cambio, parece señalar que ese individuo aún se encuentra en rebeldía, que el carácter definitorio de su estado es de una excepcionalidad incesante. Esta situación de permanente vigilia ya es sugerida en el texto camusiano. Por ello, y puesto que el presente estudio se centra en la acción —y no tanto en el actor—, acaso se muestre más certera su traducción: *El hombre rebelde*.

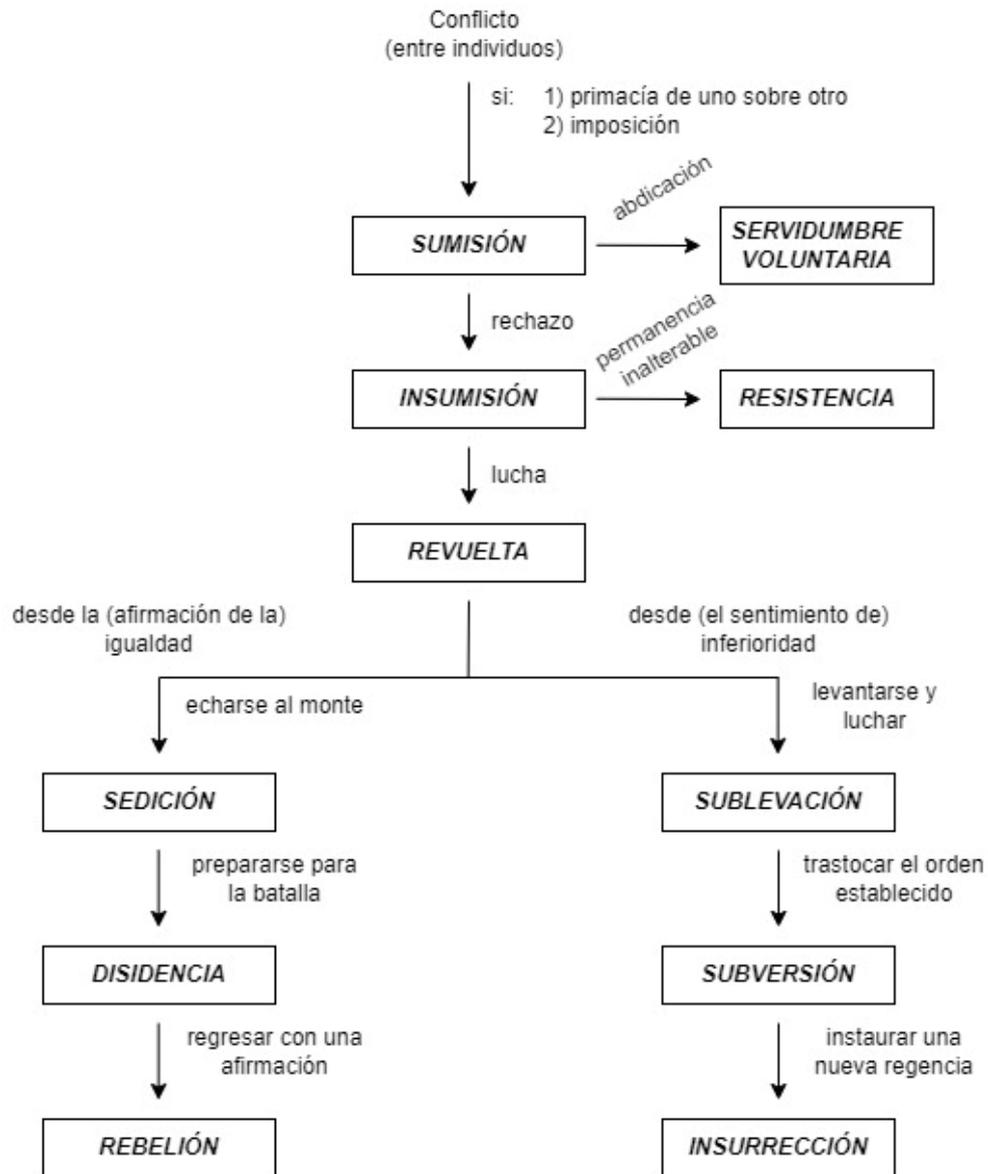
Esta breve referencia a la mencionada constelación semántica facilita una primera aproximación, una distinción limitada y tal vez objetable, pero significativa, entre diferentes acciones con las que los humanos pueden acometer el rechazo a la tiranía, oponerse a la sumisión a un poder opresivo y liberticida. Es objetable, pues otras adscripciones, más laxas o más restrictivas, son, evidentemente, posibles. Y es limitada en dos sentidos. Por un lado, no pretende —ni puede hacerlo— encasillar en una estricta bidireccionalidad acción y denominación. Por otro lado, el estricto análisis etimológico sólo da cuenta de unas condiciones muy específicas.

Sin embargo, este primer análisis es muy potente. Pues, bien por comparación, bien por contraste entre términos, pueden deducirse y delimitarse todo un conjunto de singularidades que permitirán una segunda aproximación.

Esta primera aproximación se sintetiza en el siguiente esquema:

## Diagrama 1

### Taxonomía de las acciones de insumisión



Fuente: elaboración propia

### 3.2 Segunda aproximación. Singularidades y movimientos

Por cuanto la acción rebelde tiene de drástica y desmesurada, ha de existir una fuerza muy poderosa que coaccione a quien la acomete, que le compela a girarse, a dirigir sus armas en dirección opuesta a la que hasta ese momento era la propia. Una fuerza que le agreda y que, ya se entiende, le es ajena. En este punto, parece adecuado traer al presente una metáfora newtoniana.

Las conocidas como leyes de la mecánica clásica fueron postuladas por Isaac Newton en 1726 en su obra *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*<sup>14</sup>. El primero de los axiomas, o leyes del movimiento, postula que “todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo a no ser que sea obligado a cambiar su estado por fuerzas impresas sobre él”<sup>15</sup>. Es preciso remarcar que esas “*fuerzas impresas*” son externas a él, al cuerpo. La segunda ley indica que el desplazamiento (o variación en el movimiento inicial) es proporcional a esa fuerza externa. La tercera y última de estas leyes afirma que siempre se produce una reacción igual en magnitud y de sentido contrario que se aplicará sobre el agente —el cuerpo externo— que imprimió la fuerza inicial.

Esta metáfora, que más adelante volverá a aparecer, orienta en lo que respecta a las causas de un desplazamiento y su posterior efecto reactivo. Sin embargo, se muestra limitada en lo que respecta a los asuntos humanos, pues no puede dar cuenta de porqué y cómo se produce o se cancela una reacción. Es decir, una acción de rechazo o repudio a una fuerza externa —una insumisión, por ejemplo— no puede deducirse exclusivamente de sus causas iniciales.

Para ello parece más adecuado recurrir a un relato arquetípico, a la rebelión primigenia, a la acción cainita que también Camus cita. La acción de Caín es, sin duda, singular. Es insólita. Y será rememorada en todos los tiempos como un crimen reprobable. Pero, ¿cuál es su crimen? ¿Se trata únicamente del homicidio o existe en su actitud una

---

<sup>14</sup> Puede consultarse en <https://www.thelatinlibrary.com/newton.leges.html>.

<sup>15</sup> Rada García, Eloy (trad.) (2003). «Principios matemáticos de la filosofía natural». apud. Newton. *Vida, pensamiento y obra*, p.199. *A hombros de gigantes. Las grandes obras de la física y la Astronomía* (Barcelona: Crítica).

transgresión aún mayor? El libro del *Génesis* es, en este sentido, escueto en palabras y abierto a interpretaciones:

Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahvé una oblación de los frutos del suelo. También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahvé miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. (*Gen 4, 3-5*)<sup>16</sup>.

Tras exponer la ofensa que sufre Caín, la narración continúa con su reacción:

Caín dijo a su hermano Abel: 'Vamos afuera'. Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. Yahvé dijo a Caín: '¿Dónde está tu hermano Abel?' Contestó: 'No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?' (*Gen 4, 8-9*).

Y, finalmente, el castigo y la maldición que en adelante pesará sobre él:

Replicó Yahvé: '¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien, maldito seas lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra'. (*Gen 4, 10-12*).

Los tres primeros versículos citados muestran el origen de la rebelión, su causa. Caín no odia a su hermano. Pero Yahvé ha decidido, de manera injusta e incomprensible —al menos para él— excluirlo, hacer de él alguien que quede relegado a un plano de inferioridad. Y Caín no puede sino rechazar esa pretensión. Un instante antes era el hermano de Abel, su igual (aunque, para ser exactos, Caín era el primogénito), comían juntos, dormían juntos, y Yahvé con ellos. Pero aquel que es poderoso decide, sin motivo alguno, censurar su ofrenda. Y el humo de su holocausto es devuelto a la tierra, mientras que el de Abel es elevado hacia el cielo. Súbitamente, Caín ya no es un *igual* sino alguien que ha sido colocado *debajo*.

La referencia espacial no es trivial. Aparece de manera invariable en numerosas culturas. Y es la referencia determinante compartida por los sustantivos sublevación, subversión

---

<sup>16</sup> Esta cita y las que siguen han sido extraídas de *Biblia de Jerusalén*. (1998). Editorial Desclée de Brouwer.

e insurrección. Por tanto, en cuanto a que su movimiento viene desde abajo, Caín es un sublevado. Pero no sólo eso. Caín se mueve hacia su posición original. Y lo hace contra quien ha tenido la osadía de colocarlo debajo. Es, también, un rebelde. Pues su acto es una declaración de guerra contra quienes hasta aquel momento eran sus iguales en su sociedad.

La primera reacción de Caín es apartarse, echarse al monte: “Caín dijo a su hermano Abel: ‘Vamos afuera’”. Caín es, así, un disidente, un emboscado. Ernst Jünger recuerda que esta acción, emboscarse, es tan antigua como la vida misma: “El irse al bosque, la emboscadura, era un acto que seguía a la proscripción; mediante la emboscadura proclama el hombre su voluntad de depender de su propia fuerza y afirmarse sólo en ella” (Jünger, 2023, p. 86). Pero quien sólo se embosca es un disidente. Y, sin embargo, hay algo más en el proceder de Caín que lo hace singular. Jünger (2023) dice que el poeta es un emboscado (p. 88). Pero el poeta no es sólo un emboscado. No se exilia del mundo con objeto de quedarse a vivir en un aparte. El poeta crea. Y Caín, como el poeta, crea *ex novo*. Su acto es creador.

Caín no se limita a rechazar la degradación que le es impuesta, a alejarse o a resistir. Caín *crea*. Crea la mentira: “Yahvé dijo a Caín: ‘¿Dónde está tu hermano Abel?’ Contestó: ‘No sé’”. Afirma algo que no es. Y eso, al menos hasta ese momento, era algo inexistente. Algo absurdo y también imposible. Pues, algo que no existe no puede ser, no puede decirse nada de ello, no es posible ni tan sólo pensarse... a no ser que se cree *ex novo*. Y crea también la soberbia, la arrogancia. Su respuesta a Yahvé, “¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?”, equivale a decir *ya no te debo una respuesta. Ya no. Ayer sí. Éramos una unidad y nos debíamos lealtad. Hoy ya no.*

Pero el *Génesis* muestra un tercer acto de Caín —cronológicamente el primero— también inexistente hasta ese momento: el homicidio. “Se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató”. Aparece aquí, pues, la violencia inherente a toda guerra (*bellum*). Si toda rebelión conlleva una violencia física o si, alternativamente, esa violencia puede ser metafórica es una cuestión no menor que se desarrollará a continuación. En cualquier caso, lo que sí es ineludible en todo acto de rebelión es el dolor. No hay rebelión sin dolor, aunque indudablemente haya dolor sin rebelión. Como hay dolor en la sumisión. En otras palabras, el dolor es necesario, pero no suficiente.

Esta rebelión primigenia muestra aún dos elementos más que se repetirán invariablemente en toda rebelión. Por un lado, la visibilidad, la espectacularidad del acto. Incluso la teatralidad. Caín no ha contestado “no sé” para ocultar su homicidio. Su mentira no es un acto cobarde fruto del miedo y del arrepentimiento sino una exaltación de su propia individualidad, un grito que no puede dejar de ser oído y que revuelve la conciencia de aquel que le escuche. No es un acto privado, anónimo, sino expresamente escandaloso.

Por otro lado, la sinrazón del acto. No es un movimiento inspirado por su puerto de arribada, por las consecuencias que conlleve. Puede cambiar el mundo o ser neutralizado y aplastado con un dolor semejante o aún mayor al que ha provocado como, de hecho, le sucederá a Caín: “vagabundo y errante serás en la tierra”. Ese efecto, deseado o inesperado formará, tal vez, parte de la rebelión. Pero no hay ni ha habido cálculo previo en esa acción. Y ahí radica una de las principales diferencias respecto otras acciones posibles, como la insurrección y la revolución según han sido descritas previamente.

Este relato cainita ha mostrado implícitamente algunas singularidades que caracterizarán la rebelión. Esta segunda aproximación requerirá que sean concretadas y explicitadas con más detalle.

### **3.2.1 El Imperio usurpado**

Toda rebelión parte de una situación en la que el individuo —o el colectivo— es relegado, desde un estado de equivalencia respecto a otros individuos, a una situación de inferioridad. Retornando a la metáfora newtoniana, el individuo ha sido forzado a abandonar su posición en la sociedad —es decir, su lugar en el mundo— por una fuerza externa a él.

Ese lugar en el mundo lo consideraba el individuo como algo propio que le ha sido arrebatado contra su voluntad, como un derecho inalienable desde su nacimiento que le ha sido conculcado por alguien que no tenía ni la potestad ni la autoridad para hacerlo. Tal vez sí la fuerza, pero no la razón. El individuo conoce ahí “la idea de límite [desde el momento en] que el otro extiende su derecho más allá de una frontera a partir de la cual otro derecho le hace frente y lo limita” (Camus, 1986, p. 21).

En términos stirnerianos cabría decir que al individuo le ha sido sustraída su *propiedad*. ¿De qué propiedad se trata? Evidentemente, no es (o no necesariamente es) alguna cosa física. Max Stirner (2019) lo resume en una alusión a Diógenes de Sinope: “la sola cosa que [el egoísta] pide al Estado es que no le quite el sol” (p. 307). Ese *sol* es el valor que el individuo no tolera que le sea sustraído.

Para cada individuo será alguna cosa específica. Para Caín fue, tal vez, su primogenitura, de la que se vería relegado al ser desplazado a un estado de inferioridad. A ese derecho, a esa propiedad, a ese valor, se le denominará en el presente trabajo como *imperio*. Lógicamente, cabe aplicar aquí también la prevención de no ser tomado como un rígido término clasificatorio, sino como una metáfora. Y, análogamente a como se ha trabajado en la aproximación al término rebelión y a sus sinónimos, aquí la etimología será de ayuda.

Etimológicamente, el vocablo *imperium* está formado por el sufijo *in-*, que indica “en el interior” o “hacia el interior”, y el verbo *parare*, ordenar o preparar. Este verbo latino proviene a su vez de la raíz protoindoeuropea *\*pere-* cuyo significado se aproximaría a producir o procurar. Así, el imperio sería el derecho o la potestad inherente a cada individuo para ordenar su casa, a producir y procurarse todo aquello que precise para mantener su fuerza vital —aunque esto último no ha de entenderse exclusivamente en el sentido biológico de vida como opuesta a muerte; pues, como ya se ha insinuado y se detallará en adelante, la rebelión no procede de un cálculo previo de las consecuencias, a pesar de que estas puedan llegar a ser fatales—.

En el origen de toda rebelión cabe buscar, pues, un afecto del individuo, una necesidad inescamoteable de actuar ante la desposesión de su sol, ante la *usurpación de su imperio*. De nuevo Stirner (2019) se muestra clarividente: “si os dan, no obstante, la libertad, no os dan nada de lo que les pertenece, sino una mercancía robada, os dan vuestra propia libertad” (p. 238). De aquí que, cuando el rebelde lo reclame, de nuevo, para sí, será una exigencia innegociable, sin término medio, todo o nada.

La naturaleza del *imperio usurpado* se mostrará determinante en la clarificación del tipo de acción que devendrá, como se verá en adelante. De momento, sin embargo, no precisa de mayor concreción.

### 3.2.2 El hermano, el exaliado

La usurpación del imperio aparece como la causa que origina toda rebelión. Ahora bien, esa usurpación es realizada, en lo que respecta al origen de la rebelión, por un sujeto muy especial: alguien que hasta el instante anterior formaba parte de las lealtades del individuo; alguien junto a quien combatía, codo con codo; un amigo, un camarada, un hermano. De tal manera que la acción previa de ese *exaliado*, por inesperada, ha sido especialmente dolorosa. No sólo por contemplar, atónito su imperio usurpado, sino porque no puede dejar de sentirlo como una traición, una deslealtad, una humillación. Y porque, además, a partir de ese momento deberá hacerle la guerra precisamente a aquel cuyo bienestar era tan importante como el propio.

La identidad de ese ser desleal no es, pues, un tema menor. El caso de Caín, según se ha visto, posiblemente siga siendo el más paradigmático. Es Dios, origen de toda vida y de toda ley, quien le arrebató su lugar en el mundo, quien lo desplaza imprimiéndole una fuerza y una violencia irresistibles. Sin razón. Y, por tanto, sin autoridad. Ante lo cual, Caín, consciente súbitamente de la frontera entre él y Dios, opone su propio derecho. El desconcierto, la humillación y la furia de Caín guarda, en todo caso, una similitud estrecha con los rebeldes metafísicos retratados por Camus.

Pero no siempre le es fácil al individuo identificar quien hay tras esa agresión originaria. El padre, el hermano, el exaliado, no dejan de ser sino figuras arquetípicas. Aunque aquel que inicia la agresión raramente es un individuo concreto, quien ha visto su imperio usurpado, quien se ha sentido empujado hacia abajo, no puede dejar de concederle materialidad. Así como el cuerpo agente en las leyes newtonianas no puede sino tener masa, también el usurpador ha de poseer concreción. Y a falta de un sujeto tangible, con frecuencia se erige un símbolo.

Alejandro III de Macedonia no es, frente a Diógenes de Sinope, sólo un hombre particular, de la misma manera que el sol que le tapa interponiéndose no es tan sólo el sol. Alejandro, hijo y nieto de reyes, miembro de la dinastía de los Argéadas de cuatro siglos de longevidad, es el símbolo del poder. Y, como tal, símbolo de las normas sociales y conductuales que los cínicos se esforzaron en mostrar como contingentes. Por consiguiente, no necesarias. Y, frecuentemente, contrarias a la naturaleza.

De la misma manera, Espartaco, figura clásica de la rebelión, no se rebelaba contra el legionario que le apresó en Tracia; tampoco contra el mercader que lo vendió como esclavo; ni contra el *lanista* Cneo Cornelio Léntulo Batiato, quien organizó su entrenamiento; ni siquiera contra los funcionarios que organizaron los diferentes *munera gladiatoria* donde participó. Espartaco se rebeló contra Roma. Y Roma era todo. Pero, paradójicamente, Roma no era nada concreto. Era un sistema institucional omnipresente.

En ocasiones, pues, la disparidad, la lejanía, la diferencia de magnitud entre el sometido y el sometedor es tan grande que este último no deja de ser sino una totalidad. Esa globalidad, real pero indeterminada, inevitable pero también mutable, presente en cada gesto de la cotidianeidad pero inasible; esa globalidad que era Roma y que es cualquier sociedad independientemente de su longevidad, su extensión geográfica o el número de individuos que englobe; esa globalidad más allá de la cual no hay exterioridad posible es lo que conforma el concepto de cultura, tanto material (vestimenta, hogares, productos manufacturados) como inmaterial (instituciones sociales y políticas, modos de producción, formas de transmisión de conocimiento).

La cultura es, pues, ese conjunto de creaciones generada en el largo plazo, —y continuamente regenerada— por las necesidades y las habilidades humanas con el fin de posibilitar la convivencia entre los individuos y el bienestar de cada uno de ellos en particular. Pero siendo esto así, aparece una pregunta inquietante ante la cual también Sigmund Freud (2016, pp. 83-84) manifestó su asombro: ¿cómo puede la cultura ser la causa del malestar de los individuos, aquello que les empuja a rebelarse? ¿Cómo puede, lo que ha sido creado para procurar bienestar, ser, en ocasiones, el *usurpador del imperio*?

Freud redactó, ya en la madurez de su carrera como investigador, un breve texto que tituló, precisamente, *El malestar en la cultura*<sup>17</sup> en el que se cuestiona por la inadecuación entre los deseos de los individuos y las limitadas posibilidades que la sociedad le ofrece. En ese estudio fija el placer —y la ausencia de displacer— como

---

<sup>17</sup> *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). El sustantivo *Unbehagen* puede ser traducido también como inquietud, desasosiego o desazón. Una sensación, en cualquier caso, tan inconcreta como indeseada que sufre el individuo inmerso en sociedad.

primer objetivo vital, siendo la no satisfacción de los instintos, precisamente, la causa del displacer. Ahora bien, si en una jerarquía de instintos aquel que predomina es el de supervivencia —enfrentado a ese mundo exterior—, el individuo se verá conminado a recurrir a la convivencia con otros seres humanos.

Esto implicará necesariamente la “sustitución del poderío individual por el de la comunidad” (Freud, 2016, p. 94). La comunidad deberá, pues, gestionar los apetitos y las potencias de todos los individuos, limitando y coartando la independencia de cada uno de ellos. Esa circunstancia, en la que el establecimiento del derecho no es una cuestión menor, es “el paso decisivo hacia la cultura” (Freud, 2016, p. 93). Ahora bien, si las tendencias instintuales no desaparecen —y, posiblemente, no lo hacen jamás— el individuo deberá aniquilar los instintos que entren en conflicto con esa cesión a la comunidad. O, al menos, tenerlos bajo control, domeñarlos. Es decir, reprimirlos o inhibirlos. Pero, insiste Freud (2016), “el hombre jamás dejará de defender su pretensión de libertad individual” (p. 95). Y, puesto que esta corre en dirección opuesta a las necesidades de convivencia entre individuos, el conflicto es inevitable.

En definitiva, el usurpador no es ajeno al usurpado. Tanto si es su hermano como un colectivo de su sociedad (o de cualquier otra sociedad; del conjunto de la humanidad, en cualquier caso), tanto si es netamente identificable como si es simbolizado en una figura (un rey o un extranjero), aquel que no pueda ya soportar la sumisión deberá encararse y combatirlo. Deberá negarle legitimidad y reclamar la suya propia.

### **3.2.3 El momento del no. La emboscadura**

Esta dificultad suma para precisar el agente de la usurpación del imperio es descrita por Étienne de La Boétie (2008), quien la observa incluso en las monarquías asiria y meda, donde los reyes, a pesar de personalizar todo el poder político y religioso “no aparecían en público sino al anochecer, con el fin de que el populacho creyera que en ellos había algo sobrenatural” (p. 64). Esa existencia invisibilizada, incorpórea, casi inhumana, no hacía sino aumentar el embrujo y la fascinación de los pueblos y naciones que se sometían *voluntariamente* a esa tiranía.

En el breve texto que compone *El discurso de la servidumbre voluntaria*, La Boétie (2008) expone su pesadumbre ante el sometimiento y la humillación —“¿acaso no es

vergonzoso ver a tantas personas, no tan sólo obedecer, sino arrastrarse?” (p. 46)— de millones de personas frente a uno solo, frente a un tirano. Pesadumbre, pero también asombro, hasta el punto de dudar si el deseo de libertad es una inclinación natural del ser humano<sup>18</sup>, una tendencia emocional e instintiva.

La Boétie (2008), pues, se siente por momentos indignado: “es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre, rechaza la libertad y elige el yugo” (p. 48). Mientras que, por otro lado, defiende apasionadamente que para restaurar esa libertad amenazada, ese imperio usurpado, no hay más que desearla. “Decidíos, pues, a dejar de servir y seréis hombres libres” (La Boétie, 2008, p. 50) afirma con devoción en una sentencia que, cuatro siglos más tarde, haría suya Mahatma Gandhi. También Jünger (2003) muestra haber bebido de la misma fuente cuando afirma que “la tiranía sólo puede devenir posible en aquellos sitios donde la libertad se ha domesticado y convertido en un huero concepto de sí misma” (p. 58).

Sin embargo, la historia, los siglos y las civilizaciones han mostrado que la oposición a la tiranía es la excepción. El *decir no*, no tolerar la usurpación del imperio, es cosa de pocos: “paucorum hominum et mentis bene sanae”, según la expresión de Horacio (*Sátiras* I, 9, 44). ¿Quiénes son, pues, esos pocos? Y, más aún, ¿cuándo aparecen esos pocos? No se trata, como insinúa La Boétie (2008), que los más sean cobardes o estén embrutecidos (p. 49) o que se contenten con ver la tierra que pisan sin mirar adelante ni atrás (p. 59). Tampoco es únicamente que esos pocos tengan “la mente bien estructurada [porque] se han cuidado de pulirla mediante el estudio y el saber” (p. 59). Esos pocos, en esas pocas ocasiones, aparecen porque han sentido el peso de un yugo que no les corresponde y no han podido evitar sacudírselo.

No son héroes. Son individuos —o colectivos— que han sentido la necesidad de decir no, aunque ello implique romper los lazos que les unían a sus hermanos y alejarse de su sociedad: la sedición es, precisamente, ese *momento del no*. Irse lejos, salir del camino, automarginarse (situarse en el margen). Echarse al monte: esta locución es especialmente acertada por su expresividad visual. Ernst Jünger (2023) la representa con

---

<sup>18</sup> En el *Discurso*, La Boétie (2008) se pronuncia en un sentido y en otro: “esa pertinaz voluntad de servir que podría dejarnos suponer que, en efecto, el amor a la libertad no es un hecho natural” (p. 51), pero también “la naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo” (p. 58)

un vocablo tomado, según cuenta, de la tradición islandesa: *der Waldgang*, la emboscadura, representa fielmente el momento del no, la primera de las cuatro características que Camus señalaba como constitutivas de una rebelión, como se ha señalado anteriormente.

El emboscado —*der Waldgänger*— no es un héroe, sino alguien que ya no puede acatar las normas ni siquiera en el combate: “El emboscado no es un soldado. No conoce las formas propias del soldado ni conoce tampoco su disciplina. La vida del emboscado es simultáneamente más libre y más dura que la del soldado” (Jünger, 2023, p. 151). Su combate no es una actividad idílica, por mucho que frecuentemente haya sido idealizada y mitificada (Hobsbawm, 1983, p. 27).

El emboscado, pues, ha decidido no tolerar la usurpación de su imperio y enfrentarse a su hermano. Sin embargo, dos son las paradojas que pueden acompañar a ese emboscado. Y las dos son consecuencias del mismo déficit: de no ir más allá de ese no; de oponerse, pero no extraer del dolor inherente a la negación un acto afirmativo, un acto de creación; no trascender la sedición y convertirla en una rebelión genuina. La primera paradoja, que Jünger (2023) ejemplifica con un plebiscito donde los votos afirmativos son el noventa y ocho por ciento, consistiría en protagonizar una oposición que no haría sino otorgar legitimidad al usurpador.: “el provecho que de ese dos por ciento [de votos negativos] saca el organizador de las elecciones es (...) que con ello adquieren valor los síes, se convierten en algo auténtico y que poseen completa validez [pues] demuestran que no está extinguida la libertad de decir ‘no’” (p. 26).

Y, en segundo lugar, un emboscado que es simplemente un resistente; un emboscado que *sólo* es un emboscado; que se enfrenta al usurpador pero sin llegar a trascender el dolor; que se echa al monte y lucha pero sin superar —ni pretender hacerlo— el resentimiento; ese individuo no es, como se verá en adelante, un rebelde, sino un reaccionario.

### **3.2.4 El dolor. La violencia necesaria**

Toda guerra (*bellum*) comporta necesariamente violencia. Y toda rebelión, por tratarse de una guerra singular, presupone también la presencia de un cierto grado de violencia. En la rebelión primigenia, según se ha mostrado, aparecen dos momentos

explícitamente violentos. Uno de ellos es evidente, pues corresponde al acto con el que Caín se alza contra su hermano Abel y le mata. El libro del *Génesis* es más bien parco en explicaciones, pero sí hace una referencia explícita a la sangre: “se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo” (*Gen 4, 10*). La violencia es aquí, pues, física, manifiesta y mortal. Sin embargo, previamente se da otra violencia, no tan evidente, no tan franca, incruenta pero igualmente dolorosa. Yahvé desprecia la ofrenda de Caín. Lo aparta de un manotazo, le dice que no es digno de ocupar un lugar junto a su hermano —y menos aún un lugar preminente, como le correspondería por derecho de primogenitura—.

Todo rebelde es inicialmente objeto paciente de una violencia que le es impuesta: la usurpación de su imperio. Y contra esa violencia previa se vuelve, rechazándola con tanta fuerza como esté dentro de sus posibilidades. Fuerzas que nacen de su propio dolor, como recuerda Jünger (2003): “es precisamente ahí, en la proscripción, donde el ser humano establece contacto consigo mismo (...) y adquiere conocimiento del poder que tiene” (p. 104).

Ese momento, que antes se ha identificado con la emboscadura, implica, pues, un intenso dolor que proviene de cuatro fuentes: dolor al sentirse rechazado, al ver su imperio usurpado; dolor al haber de renunciar a la paz, al tener que emboscarse; dolor al volverse contra un ser amado, contra su hermano; y, finalmente, dolor al verse obligado a infligir dolor. Violencia recibida y violencia ejercida. Sufrimiento en cualquier caso, lleve el nombre que lleve —físico o metafísico, justificado o irracional— y se aplique sobre quien se aplique —usurpado o usurpador, esclavos o amos, paganos o fieles—.

En ocasiones, la violencia física es justificada en nombre de una razón metafísica. Stirner (2009) lúcidamente indica que “si el Dios ha hecho sufrir cruelmente, ‘el Hombre’ está en situación de martirizarnos más cruelmente aún” (p. 244). Efectivamente, en nombre no sólo de Dios sino de cualquier otro concepto elevado a un plano de irreprochable intangibilidad, sea la Humanidad, la Justicia, la Igualdad o, incluso, un *Hombre-algo-más-restringido* (por ejemplo, un Hombre Blanco, Europeo y Cristiano); en nombre, pues, de estos conceptos, los humanos, las personas concretas que aman y sufren, desde Rafael Leónidas Trujillo hasta Satoth Sar (conocido como Pol Pot), han ideado soluciones

excepcionales, desde el Gulag a los campos de exterminio, desde el Edicto de Granada o el Apartheid a la falacia de la ética del bote salvavidas (*Lifeboat Ethics*).

En ocasiones, el dolor puede ser metafísico. Así lo leyó Camus en las atormentadas almas de los *rebeldes metafísicos*. Stirner (2019), sin embargo, se mostraba más escéptico: “no creas que bromeo cuando declaro radicalmente locos, locos de atar, a todos los atormentados por lo infinito y lo sobrehumano” (p. 100). Y regresaba así todo dolor y toda violencia al plano físico: temor, miedo, angustia... pero también coacción, prohibición, denegación, desprecio, exclusión.

Tal vez la sangre no sea un hecho necesario ni como causa ni como consecuencia, de una rebelión. Pero el sufrimiento sí lo es. En todos los casos. Ante esto, la cuestión que sigue es evidente: ¿es posible salir de este círculo vicioso, romper la dinámica de la sangre sobre la sangre? No reaccionar, soportar la tiranía —como recuerda La Boétie— es sucumbir. Emboscarse es siempre posible. Pero, de esta manera, sólo con la emboscadura, sólo respondiendo al temor con el terror, a la coacción con la amenaza, al desprecio con la repulsa, el dolor nunca superará el resentimiento. Allí donde, advierte Camus, se enrocaba Sade.

En definitiva, no es posible sustraerse a la evidencia de que el dolor ha existido. Pero, aun así, mediante un movimiento afirmativo —y solamente mediante un movimiento afirmativo—, por medio de una acción que supere toda disidencia haciendo de ella una rebelión genuina, podrá el dolor transmutarse en un acto creador capaz de engendrar una luz nueva. Aunque sea efímera.

### **3.2.5 El movimiento afirmativo. La creación**

En el origen de toda rebelión hay la usurpación del imperio por aquel quien, hasta ese momento, era el aliado, el hermano. Ante ese dolor —especialmente intenso al ser doble la afrenta— reacciona el individuo. En ocasiones inhibe el dolor, lo traviste e intenta olvidarse de su existencia; en otras, lo disecciona y lo analiza, creando así una barrera de pretendida sabiduría con la que resistir nuevos embates; o bien, menos frecuentemente, reacciona con furia, alejándose primero y descargando golpes sin medida después. En este último caso, en el límite, lo que tendría lugar es el aniquilamiento ciego y desenfrenado, la negación incesante de todo lo existente: de lo socialmente establecido,

las instituciones; pero también de la naturaleza misma, de la vida. Camus (1986) lo resume en el gesto desesperado de los anarquistas de fines del siglo XIX: “en la lucha contra la creación (...) la única salvación está en el exterminio” (p. 182).

Pero el resentimiento que nace del dolor, cuyo fruto sólo puede ser el odio (sublimado y, por tanto, latente; o exaltado y, consiguientemente, homicida), únicamente puede ser superado por un acto creador: el gesto propio y distintivo de toda rebelión. Un acto que, en palabras de Michel Onfray (2011), consistiría en primer lugar en “hacer lo contrario de los que sostienen todas las tesis de Adorno [para quien] después de Auschwitz nada sería posible en el dominio del pensamiento ni poesía ni filosofía” (p. 31). La superación del dolor —y la superación, también, de la emboscadura— sólo podrá realizarse generando nuevos valores afirmativos —o nuevas jerarquías de valores— en esos tres dominios y cualquier otro dominio del actuar humano.

Ese *movimiento afirmativo*, creador, tiene equiparación en el mundo del arte. El artista, el poeta, es el rebelde arquetípico. El poeta no es un emboscado, como se ha sugerido anteriormente. El poeta supera su emboscadura creando ex novo—como Caín creó, ex novo, la mentira, la soberbia y el homicidio—. No sólo Jünger, pues, sino también Freud (2016) se muestra profundamente desacertado cuando indica que la satisfacción que el artista experimenta en la creación es una satisfacción sustitutoria, una sublimación, “cuya intensidad, comparada con la satisfacción de los impulsos instintivos, groseros y primarios, es muy atenuada y de ningún modo puede llegar a conmovernos físicamente” (pp. 76-77).

Bien al contrario. La creación es precisamente la expresión más pura y desenfrenada del espíritu artístico. Y esa misma es la característica esencial del movimiento afirmativo de la rebelión: un acto de exuberante desmesura que no pide justificación pues no puede ser justificado. Consecuentemente, la rebelión genuina —aquella que, efectivamente, comprende un movimiento afirmativo— no puede nacer de ningún cálculo previo.

Esto conlleva unas implicaciones relevantes. En primer lugar, y volviendo a la reflexión sobre el acto creativo, Sigmund Freud (2016) tiene razón cuando afirma que “su aplicabilidad no es general [sino] sólo accesible a unos pocos seres, pues presupone disposiciones y aptitudes peculiares que no son, precisamente habituales” (p. 77). Sin

embargo, lo expresa como una objeción, aunque tal reparo no tenga ningún sentido aquí, frente a algo que es injustificable. Antes bien, esto reafirmaría que, del estado de indignación por la visión del imperio usurpado, no todos y no siempre, pueden pasar a un sentimiento de rebeldía. Y aún menos a una acción de rebelión genuina. Lo que respondería al desconcierto de La Boétie.

En segundo lugar, puesto que no procede de un cálculo previo sino de una sinrazón, no pretende ser un acto universal. La rebelión no es una solución a un mal gobierno o a unas estructuras institucionales fracasadas. Su objetivo no es crear una nueva regencia. La rebelión no es una insurrección. Ni tampoco es una revolución. De la misma manera, el rebelde no es un guía, un iniciado o un proselitista. Pero tampoco es un prosélito.

La rebelión —genuina, completa— no es algo que pueda reproducirse, transferirse, contagiarse. Es la expresión necesaria del potencial creador del individuo (o del colectivo). Cualquier otra acción que nazca tras la inevitable visibilidad de una rebelión, por imitación o por proximidad ideológica o cultural, podría ser asociada tal vez con alguno de los movimientos que se han mencionado anteriormente (sublevación, disidencia o resistencia), pero estrictamente hablando no con una rebelión.

Adicionalmente, un acto creador es —ha de ser— un acto efímero. Aunque esta particularidad se detallará seguidamente, cabe hacer aquí una referencia. La acción del rebelde nace y se consume en el mismo momento de ser realizada. Se completa y se acaba en el mismo gesto afirmativo. No crece y se consume en su expansión. En consecuencia, una rebelión no se acaba ni se invalida por una difusión masiva de sus manifestaciones estéticas ni por la mercantilización que acompaña a ese exceso. En definitiva, una rebelión no triunfa o fracasa. Sencillamente, se manifiesta en el movimiento afirmativo.

### **3.2.6 La visibilidad necesaria. La estética (más allá de toda vanidad)**

Joseph Heath y Andrew Potter (2005) hacen en su ensayo una intensa crítica —en ocasiones aguda, otros momentos ridículamente ridiculizante— a todo movimiento contracultural, hasta el punto de sintetizar el posible potencial político de la contracultura en un listado de acciones tan efectistas como inocuas: “fumar, dejarse el pelo largo un hombre, llevar el pelo corto una mujer (...) los pantalones a cuadros, las

verduras orgánicas, el calzado militar (...)” (p. 173). Así entendida, la rebeldía no sería sino vanidad. Y su estridente expresión no pasaría de ser un mero símbolo de distinción que, como tal, puede ser —y de hecho es— mercantilizado.

Heath y Potter constatan y describen de esta manera la fascinación que en la sociedad causa toda acción que parece contravenir las normas sociales, especialmente si lo hace de una manera ostentosa. Y a esa transgresión le dan el nombre de rebelión. De esta manera, si bien han sabido captar el carácter necesario del componente estético presente en toda rebelión, su análisis adolece de dos carencias decisivas. En primer lugar, no se detienen a explicar el porqué de esa fascinación. Pero, más significativa aún es la simplicidad de haber reducido la rebelión a una estetización hueca.

Ambas cuestiones no caminan separadas. Camus (1986, pp. 65-66) indica que es en el romanticismo, exaltado y vehemente, donde se inicia el culto al personaje rebelde, en lo que este tiene de desesperado y de trágico, de loco y de divino. Es la actitud lo que es importante aquí. Camus (1986) lo ejemplifica en la figura del *dandy*, “un personaje que supone un público (...). Los demás son un espejo [cuya] atención debe ser espoleada sin cesar por la provocación” (p. 66).

Pero esa exacerbación de la actitud dramática sólo puede ser resultado de la impotencia, de la incapacidad para pasar del *momento del no*, de la imposibilidad de devenir creador. “Todo poeta debe ser maldito” insiste Camus (1986, p.66) cuando, realmente, lo único que tendría sentido sería decir que todo rebelde debe ser poeta... o no ser. La rebelión no es (sólo) un espectáculo, aunque la rebelión debe ser vista. Y para ello, debe ser espectacular.

En la rebelión, el anonimato no tiene sentido. Por ello, el componente estético es primordial. Como ha mostrado el ejemplo de la rebelión primigenia, el grito de Caín es algo que no puede dejar de ser oído. No es un acto privado, anónimo, sino expresamente escandaloso. La visibilidad, la teatralidad, la espectacularidad son inherentes a su gesto, que no se entiende sin ellas. Un ejemplo más ayudará a ilustrarlo. Un ejemplo que proviene de la película *El hoyo* (Gaztelu-Urrutia, 2019), que se analizará con más detalle en los apartados siguientes.

Este relato dibuja una distopía claustrofóbica en la que una prisión vertical constituye una metáfora —tal vez demasiado obvia— de la sociedad: “Hay tres clases de personas: los de arriba, los de abajo y los que caen” (Gaztelu-Urrutia, 2019, 0:01:30). No hay ninguna salida, salvo resistir. Sin embargo, Goreng, el protagonista, encuentra una manera aparentemente absurda de rebelarse. Una rebelión que únicamente adquirirá sentido si no pasa desapercibida, si es vista y oída por todos. Y para ello necesitará y encontrarán “un símbolo, un plato precioso e impecablemente presentado que regrese intacto al nivel cero (...) La Panna Cotta es el mensaje” (Gaztelu-Urrutia, 2019, 1:11:22).

La rebelión, pues, necesita de una estética que no puede dejar de ser escandalosa. Volviendo al listado de Heath y Potter, tal vez se trate de la música punk o el reagge, el surf o la minifalda, la barba, el pelo de las axilas o las corbatas estrechas. Pero no se reduce sólo a eso. El efecto —*el mensaje*— es tan sólo la expresión de la creación, del *momento del sí*.

Pero aún una cosa más. Por cuanto la rebelión es una acción generada sin un cálculo previo, su destino es (como se ha dicho y como se verá a continuación) ser efímera. Cuanto más brillante es su efecto, más rápidamente se desvanece. En consecuencia, ni la *teoría de la apropiación*<sup>19</sup>, una auténtica genialidad de los rebeldes contraculturales según Heath y Potter (2005, p. 46) ni su negación —por tratarse de “*una ideología total, inmune a la falsificación*” (p. 46)— revisten la menor importancia.

### 3.2.7 Lo trágico y lo efímero. Las consecuencias

¿Es el destino del rebelde necesariamente un destino trágico? La rebelión primigenia acaso así lo muestra: “Pues bien, maldito seas lejos de este suelo (...) Aunque labres el suelo, no te dará su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra” (*Gen 4, 11-12*). Antes incluso de que tal sea la consecuencia de su acción, aquel cuya voluntad es mantener su imperio, restituir(se)lo tras la usurpación sufrida, ¿debe estar dispuesto a sucumbir? Y no sólo a sucumbir, sino a hacerlo de una manera escandalosamente visual, de tal modo que no sea posible permanecer indiferente ante ese acto. Esa sería, sin duda, la expresión del emperador Vespasiano, recogida por Suetonio (reescrita y popularizada

---

<sup>19</sup> “Según este planteamiento, la sutil represión impuesta por el sistema [pasa por] asimilar la resistencia mediante la apropiación de sus símbolos, la eliminación de su contenido ‘revolucionario’ y la comercialización del producto resultante” (Heath y Potter, 2005, 46).

diecinueve siglos más tarde por Emiliano Zapata): “Decet imperatorem stantem mori” (Suetonio, *Vespasiano* 24).

Pero ¿es realmente el rebelde el que se ve arrastrado por su destino o más bien —y sin que ello suponga necesariamente una contradicción— es su acción, la rebelión, el acto creativo que supone la superación del resentimiento lo que es tan efímero como luminoso, tan inevitable como irreproducible? Tal vez suceda que la mirada se desvíe si se centra en la persona y no en el acto. El rebelde lo es por su acción y únicamente por su acción. Su afán no es gloria ni vanidad. No tiene voluntad de ser héroe. Ni tan sólo se proyecta en un futuro. Y de ahí, de ese desvío en la mirada hacia la persona y hacia la proyección de su acción, es de donde vienen numerosos malentendidos.

El ejemplo de Arthur Rimbaud es elocuente. Una primera aproximación hacia él causa perplejidad. Un mayor conocimiento de su obra y su vida causa aún mayor perplejidad. Muy joven, jovencísimo, se escapa varias veces de su casa. Busca, seguramente sin entender lo que busca. Pero, sea lo que sea, no lo encuentra, desde luego, ni en el rigor medroso y puritano de su madre y de su ciudad natal ni en la voluntariosa pero limitada enseñanza de su maestro Izambard. Tampoco en Verlaine ni en la absenta ni en las calles de París. Entonces lanza un grito:

He bebido un enorme trago de veneno. ¡Bendito tres veces el consejo que ha llegado hasta mí! Me queman las entrañas. La violencia del veneno me retuerce los miembros, me vuelve deforme, me derriba. Me muero de sed, me ahogo, no puedo gritar. ¡Es el infierno, la pena eterna! ¡Ved cómo se alza el fuego! Ardo como es debido. ¡Anda, demonio! (Rimbaud, A. (2010b). *Una temporada en el infierno*. Hiperión, p. 41)

Rimbaud (2010b) se rebela contra todo aquello que suponga una coerción contra lo que él es. “Yo me he armado contra la justicia” (p. 15). Y lo hace sin cálculo, aun siendo consciente que no hay vuelta atrás, que es todo o nada. “Ahora estoy maldito” (p. 27), vocifera. Y la única manera de superar ese horror, ese odio, ese resentimiento, es creando. En su caso, escribiendo: “Voy a descorder el velo de todos los misterios: misterios religiosos o naturales, muerte, nacimiento, porvenir, pasado, cosmogonía, nada. Yo soy maestro en fantasmagorías” (p. 45).

Después de eso, nada. O todo. Rimbaud, el poeta —y, como poeta, rebelde arquetípico— ha ejecutado su obra, ha hecho lo que, en cualquier caso, no podía dejar de hacer: superar su auto exilio (su emboscadura, su *temporada en el infierno*) con un movimiento afirmativo, creando. Y esa obra, que ya ha brillado de manera única, irrepetible, de la misma manera que ha brillado se extingue. Pero, de la misma manera que se extingue, permanece. Y permanecerá, intemporal.

La rebelión no funda nada. No ha pretendido fundar nada. Pero —¿qué duda cabe? — tras la rebelión, en ocasiones, surgen movimientos que recogen ese impulso y devienen otro tipo de figuras, con otros fines. Tal vez insurrecciones, tal vez revoluciones. Tal vez propaganda reaccionaria. Movimientos, en cualquier caso, que revisitan las acciones que han supuesto una rebelión genuina y que hacen una relectura, exaltándola o deplorándola, tergiversándola o describiéndola asépticamente. Y lo mismo hacen con el individuo —o el colectivo— rebelde. Pues, sólo así, haciendo de él algo que no es, se entienden las frustraciones y los malentendidos respecto el individuo.

Sólo así, malentendiendo lo que realmente es una rebelión, puede abjursarse del Rimbaud (2010b) que una vez escribió “siento horror por todos los oficios, maestros obreros, campesinos innobles” (p. 21) por haber centrado su vida (¡tan sólo siete años más tarde!) en el comercio

La agencia hace al mes varios cientos de miles de francos. Soy el único empleado y pasa todo por mis manos, ahora estoy al corriente de todo lo que concierne al negocio del café. Tengo la confianza absoluta del patrón. (Rimbaud, A. (2010a) *Cartas Abisinias*, Ediciones del viento, p. 18)

en el dinero

Intentaré que mi trabajo sea interesante y lucrativo. (2010a, p. 30)

o en los oficios manuales, como demuestran las decenas de libros (*Tratado de metalurgia, Hidráulica urbana y marítima, Manual del carpintero de carretas, Manual del curtidor, Guía del armero, etc.*) que solicitó reiteradamente en contraste con el nulo interés por la literatura.

Centrar, pues, la mirada no en la acción sino en el individuo que se rebela y en la proyección de su acción es lo que está detrás de las aporías que continuamente afloran. Antes, sin embargo, de mostrar esas aporías conviene explicitar aquí un hecho no menor que ya ha venido insinuándose en los apartados previos. Y es que, en los términos en que viene desarrollándose el presente trabajo, no tiene mayor importancia si quien se rebela es un individuo —único, aislado, singular— o un colectivo. Pues es la acción —la rebelión— aquello que determina ciertamente qué tipo de rechazo a la opresión, a la sumisión es llevado a cabo. La cuantificación numérica de los rebelados, que para otro tipo de análisis (sobre la estructura social o sobre la función regulatoria de las acciones opositoras, por ejemplo) puede resultar esencial, es aquí (casi) irrelevante.

Volviendo a las mencionadas aporías, la primera de ellas está relacionada con la exigencia de que el rebelde lo sea a perpetuidad. “El individuo debe prepararse para ejercer una tarea infinita”, anuncia Onfray (2011, p. 194). Y continúa: “allí donde el revolucionario imaginaba que su tarea coincidía con el fin de la historia, el libertario (...) sabe que es imposible que la historia se acabe. Nada de pacificación futura, nada de realización armónica de la sociedad, nada de la razón encarnada en radiantes futuros” (pp. 217-218).

Ahora bien, si es cierto que Onfray en esta última sentencia se esfuerza por distinguir la rebelión de las revoluciones o la creación de nuevas regencias, lo hace sólo en lo que estas puedan tener de conservadoras u opuestas a lo que él denomina *ideal libertario*. Porque, de hecho, lo que tan apasionadamente califica de “reencantar el mundo” (Onfray, 2010, p. 116) es querer hacer política tras la rebelión, es querer superar lo que esta tiene de efímero. Y eso tiene otros nombres: precisamente aquellos que Onfray quiere descartar.

La cuestión no es, por tanto, si el rebelde puede dejar de serlo. Esto no supone ninguna paradoja, puesto que el rebelde lo es por cuanto ha protagonizado un acto de rebelión genuino. Y puesto que así ha sido, nunca dejará de serlo, por más que se reintegre en la más mediocre de las normalidades. Otra cosa es si, como emboscado, puede llegar alguna vez a salir de su marginalidad. Pero eso, de nuevo, tiene diferentes caminos, desde aceptar la tiranía (la *servidumbre voluntaria*, según La Boétie) hasta la sublevación.

La segunda aporía está relacionada con la estética como componente necesario de la rebelión. El planteamiento sería el siguiente: ¿no será, precisamente, la difusión de la rebelión lo que acaba siendo su ruina? ¿no es su fin (su objetivo: que sea vista) su final (su propio infortunio)? Lo que se cuestiona es, en definitiva, la conversión de los rasgos más visibles, más ostentosos, más originales e inauditos, en productos de consumo para todos los públicos, fácilmente digeribles. Y en la mercantilización *urbi et orbi* de estos productos. De tal manera que, en una primera lectura podría entenderse que es esa transmutación en una mercancía lo que ha liquidado la rebelión. Bien tornándola un producto inofensivo (Onfray, 2019, pp. 237, 238, 244-245, 258), o bien entendiéndose que tal rebelión no ha existido nunca, que no ha sido más que una veleidad pasajera, una puesta en escena calculada para escenificar una pretensión de querer ser diferentes del resto (Heath y Potter, 2005). Mayo del 68, leído desde ambos relatos, es el ejemplo más ostensible.

Sin embargo, no por deshilacharse o ser contradicha por su posible correlato político; ni tampoco por ser digerida y banalizada su estética; no por ello puede decirse que la rebelión —cualquier rebelión genuina— haya sido derrotada. Pues la rebelión no es ninguna de esas dos cosas, sino el momento luminoso y efímero que, en ocasiones, logra trascender la emboscadura.

### **3.2.8 La energía creadora. La juventud como metáfora**

Camus, en su estudio sobre qué significaron para la rebelión los poetas del cambio de siglo (XIX a XX), anticipa una cuestión sobre la cual, no obstante, no profundiza. Es la cuestión de la juventud como símbolo —y tal vez no sólo como símbolo— de la rebeldía. “Se comprende con Lautréamont que la rebelión es adolescente” (Camus, 1986, p. 97), dirá en *L’Homme révolté*.

Por lo que antecede en los anteriores párrafos de la descripción de la rebelión, de sus movimientos y sus peculiaridades, es manifiesto que la edad no es un condicionante necesario para que un individuo realice esa acción. Sin embargo, también es cierto que frecuentemente se ha establecido en el imaginario de las sociedades un paralelismo entre la juventud y una manifiesta inclinación a la rebeldía, hasta el punto de identificarse al joven como la figura arquetípica del rebelde.

Dos son los motivos principales que relacionan la rebeldía con la juventud. El primero de ellos es la *potencia* intrínseca a esa edad. El término potencia ha de entenderse aquí como una metáfora que nace de los ámbitos mecánico y termodinámico. Así, potencia sería la capacidad de desplegar una energía en un determinado periodo de tiempo, siendo a su vez la energía (mecánicamente, el trabajo) el equivalente de una fuerza aplicada en un desplazamiento, es decir, en un movimiento. Dicho de otra manera, la *potencia de la juventud* sería su capacidad para aplicar una fuerza casi ilimitada en su magnitud para realizar una acción singular en un periodo de tiempo muy breve.

Sin embargo, a pesar de ser la potencia una disposición fugaz y de ser sus frutos efímeros, la juventud siempre es y será sentida como una fuerza inextinguible. “Porque éramos jóvenes y estábamos borrachos y teníamos veinte años, y porque nunca moriríamos”<sup>20</sup>, continúa la cita que encabeza este trabajo. Pues, ni siquiera una temprana muerte podrá borrar las acciones de Aquiles o los poemas de Rimbaud. “Quem dii diligunt, adolescens moritur”, dirá Plauto<sup>21</sup>.

El segundo motivo aparece, precisamente, cuando el joven, un ser aún indómito, ignorante del miedo, cuyas manos aún no se han acostumbrado al peso de las cadenas, comienza a intuir ese peso, a sentirse ligado a unas normas que no reconoce como propias. Su instinto, a la vez que reconoce su potencia —y, con ella, la capacidad y la necesidad de dotarse de una regencia propia—, se opone a que esa potencia sea coartada, limitada, domeñada. Se opone, en definitiva, a que su *imperio* sea usurpado.

Esa oposición del adolescente ha sido asociada frecuentemente al concepto de *reactancia psicológica*, una expresión que, si bien es muy visual, es también muy limitada. Postulado por Jack W. Brehm en un artículo publicado en 1966<sup>22</sup> —teoría que amplió posteriormente<sup>23</sup>—, este concepto puede explicarse como un desapacible estado emocional ocasionado por la supresión —o la amenaza de supresión— de una libertad que es percibida como natural e inalienable. El efecto que esto conlleva es un comportamiento tendente a restablecer el equilibrio previo, es decir, a mantener o

---

<sup>20</sup> Wolf, T. (1996) *Del tiempo y del río*, p. 237. Montesinos.

<sup>21</sup> Plauto, *Bacchides (Las Gemelas)*. vv. 816-817.

<sup>22</sup> Brehm, J. W. (1966). *A theory of psychological reactance*. Academic Press.

<sup>23</sup> Brehm, S. S., & Brehm, J. W. (1981). *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control*. Academic Press.

restaurar la libertad amenazada. La reacción, por tanto, se manifiesta como un efecto contrario al que se pretendía con la supresión o con la prohibición. Concretamente, con frecuencia esa reacción puede tomar la forma de un incremento del deseo de lo prohibido o amenazado de prohibición<sup>24</sup>.

Si bien este concepto asociado a la juventud puede proporcionar una explicación al cuestionamiento de la autoridad por parte del joven, su principal limitación es que deriva su conducta de una relación excesivamente causal: acción-reacción, como un cuerpo newtoniano. Así, se vería en dificultades para responder porqué, frecuentemente, tal reacción no se produce (por qué la insumisión es tan infrecuente, diría La Boétie). Pero más comprometido aún es que es totalmente incapaz de explicar porqué, en ocasiones, una tal reacción se produce en forma de un acto creativo. Único, irrepetible, intemporal. Tal es el caso de Lautréamont, quien, con veintidós años —un año antes de morir— escribe:

Estableceré en pocas líneas que Maldolor fue bueno durante sus primeros años en los que vivió feliz; ya está hecho. Advertió, luego, que había nacido malo: ¡fatalidad extraordinaria! Ocultó su carácter lo mejor que pudo durante muchos años, pero, por fin, a causa de esta concentración que no le era natural, cada día la sangre se le subía a la cabeza, hasta que, sin poder ya soportar semejante vida, se arrojó resueltamente a la carrera del mal. (Lautréamont. (2006). *Los cantos de Maldolor*, p. 15. Ediciones Sed de Belleza)

Tal es el caso, también, de André Gide, quien a la edad veintidós años publica sus primeras poesías. Y con veintisiete años escribe:

Je haïssais les foyers, les familles, tous lieux où l'homme pense trouver un repos — et les affections continues, et les fidélités amoureuses, et les attachements aux idées — tout ce qui compromet la justice. (Gide, A. (1921) *Les nourritures terrestres*, p. 69. Gallimard)

---

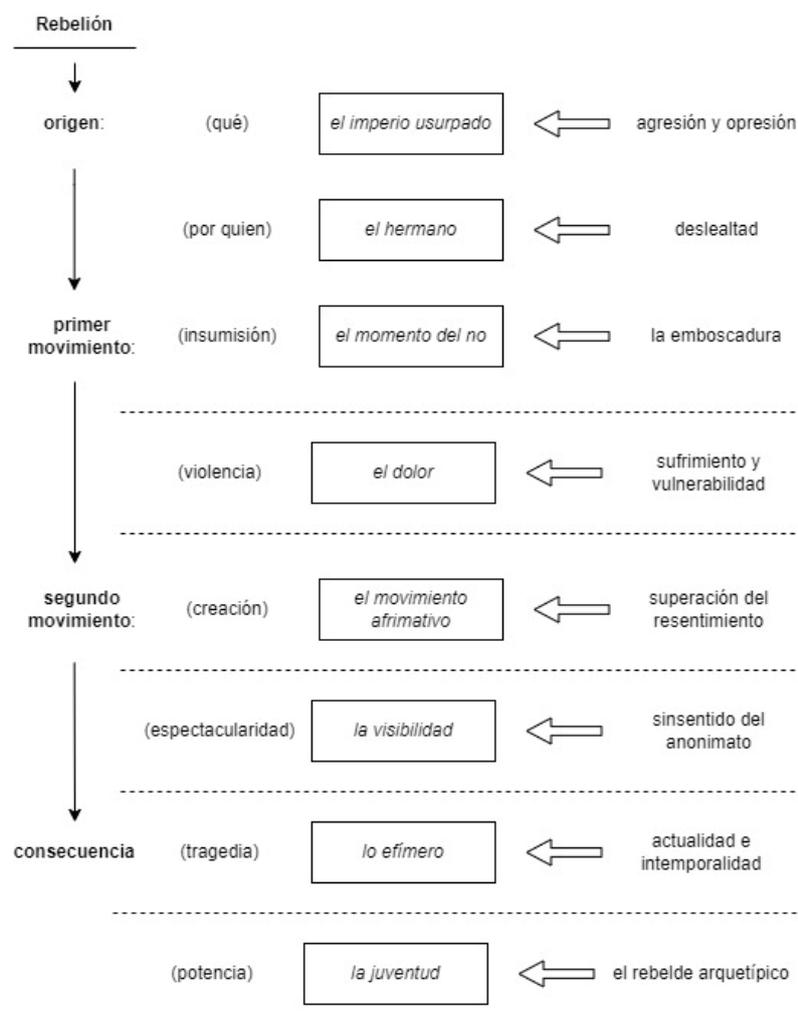
<sup>24</sup> La descripción es una traducción propia y reescritura de los siguientes textos: Peterson, C. (1982). A Theory of Cognitive Balance: Psychological Reactance. A Theory of Freedom and Control. Sharon S. Brehm and Jack W. Brehm. Academic Press, New York, 1981. xiv, 432 pp. \$36.50. *Science*, 216(4546), 615-615. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.216.4546.615.a> y Torrance, E. P. (1968). [Review of *A Theory of Psychological Reactance*, by J. W. Brehm]. *The American Journal of Psychology*, 81(1), 133-134. <https://doi.org/10.2307/1420824>.

El presente apartado ha conformado una segunda aproximación a aquella acción singular que, en la taxonomía del apartado precedente, ha sido denominada sin ambigüedad como rebelión. Reubicar, pues, el foco sobre la acción, descentrarlo del actor (el rebelde) o del estado emocional (la rebeldía), ha permitido explicitar ocho componentes, movimientos y singularidades, padecimientos reales o metáforas. Tal vez discutibles, ampliables o reductibles. Precisos en cualquier caso para proceder a una tercera aproximación con la cual poder formular unas hipótesis explicativas a la doble pregunta camusiana, doble pregunta que orienta, como se ha dicho, el presente trabajo.

Estas ocho especificidades se ilustran en el siguiente esquema:

## Diagrama 2

### *Movimientos y características de la rebelión*



Fuente: elaboración propia.

### **3.3 Tercera aproximación. Hipótesis, límites y contradicciones**

El análisis desarrollado previamente ha mostrado una serie de aspectos que aparecen necesariamente y caracterizan toda rebelión. No hay rebelión sin imperio usurpado y sin dolor; sin insumisión y sin encaramiento con el exaliado; no hay rebelión sin un movimiento creativo y sin superación del resentimiento; no hay rebelión silenciosa, anónima, como no hay rebelión sin una enorme fuerza que se concentre y culmine en un instante tan efímero como intemporal. Todos estos vectores componen una rebelión genuina y son, en mayor o menor medida, reconocibles e identificables.

Esta segunda aproximación, más descriptiva, complementa y precisa la taxonomía generada en la primera aproximación. Y ambas muestran dónde se sitúa la rebelión. Sin embargo, no permiten explicar cómo podría evitarse la terrible aporía que transita en la obra de Camus: cómo podría la rebelión encontrar unos límites a su acción, unos límites que impidan que se vuelva contra el principio de su acción; que no le permitan redundar en aquello que porfiaba en erradicar, el sufrimiento humano, y retornarlo aun decuplicado.

Una tercera y última aproximación se muestra, pues, necesaria. Un análisis que ha de partir —pues ahora es posible formularlas— de unas hipótesis explicativas, unas hipótesis que concretan la intuición que ha sido ya insinuada en los apartados anteriores. La primera hipótesis es relativa a la acción propiamente. Y señala que la rebelión, por cuanto es una acción singular, única e irrepetible, es también imprevisible. Y, consecuentemente, no permite ningún cálculo. Tan sólo dar cuenta de ella.

La segunda hipótesis, relativa a los límites, propondría que en realidad no hay tales límites, como no hay límites a la crueldad humana, desde los sacrificios a Tlaltecuhlti hasta la mutilación genital femenina, desde el Ku Klux Klan hasta el mercadeo de esclavas sexuales. Y, no habiendo límites, no hay contradicción ni paradoja ni traición ni extravío. Sino que esta situación aparentemente aporética se resuelve en la superación del resentimiento mediante el acto creativo. O en su enquistamiento, en cuyo caso la acción que tendría lugar no sería, propiamente, una rebelión.

Estas hipótesis necesitan de una concreción conceptual adicional. Una formulación que retome y profile los análisis anteriores. De nuevo es de rigor invocar una doble

prevención sobre esta tercera aproximación. En primer lugar, como ya se ha señalado anteriormente, un discurso —extenso o breve, riguroso o laxo— no puede dar cuenta de la innumerable variabilidad de las acciones humanas. En segundo lugar, cabe señalar que determinados conceptos, de una enorme complejidad (algunos incluso de una gran difusión y popularidad, como *clase*, *reaccionario*, *revolucionario* o el ya mencionado *resentimiento*), tan sólo se rozarán aquí, pues no ha de desviarse el análisis de su centro de gravedad: la acción rebelde.

Retornando, pues, al apartado anterior, se observa que aquello que provoca el primer movimiento en el rebelde es la usurpación de su imperio. Este es el vector sobre el que pivotará la explicitación de las dos hipótesis. Previamente, sin embargo, es conveniente hacer una referencia al usurpador del imperio, aquel que con su acción —con su agresión— ha generado una necesidad de restitución.

Se ha dicho anteriormente que el exaliado, el hermano a quien ahora es necesario enfrentarse, es un igual. Que la rebelión es un combate *inter pares*. Pero este equilibrio no es, en modo alguno, la situación habitual en los conflictos entre humanos. Puede darse. Sin embargo, sucede frecuentemente que el usurpador del imperio *es sentido como* un superior (desde una deidad a un monarca) o, incluso, como un inferior (un extranjero o un esclavo). Es preciso remarcar que no se trata tanto de que el usurpador *realmente sea* un superior o un inferior, sino que sea sentido como tal por aquel que se revuelve, así como por el instigador, por el usurpador.

La idea de que el usurpador sea un inferior se hace extraña, pues ¿cómo puede alguien, carente del poder necesario, subvertir una geometría donde otro mantiene su preponderancia hegemónica? Esta situación sólo tiene sentido cuando confluye una formidable superioridad numérica. Quien ve su imperio usurpado de tal manera, no puede sino alegar justificaciones esencialistas —derechos consuetudinarios, diferencias presuntamente naturales y necesarias— en su acción restitutoria. En sentido contrario, la situación en la que el usurpador se sitúa en un plano de superioridad parece ser, social e históricamente, la más habitual. Quien ve su imperio así usurpado no puede sino, a partir de esos parámetros espaciales (superior-inferior), anhelar coaligarse con individuos y colectivos afines para subvertir esos parámetros, pues *virtus unita fortior*.

Pero ambas concepciones del usurpador, sea como un inferior o bien como un superior, no son sino ídolos, ideas apriorísticas, se llamen grupos antagónicos, clases o pueblos, “conceptos abstractos e irreales, fantasmas” (Stirner, 2019, p. 137). Hitos sobre los que asentar un cálculo, como se verá a continuación. En cualquier caso, la ubicación (espacial) del usurpador del imperio —espectral, pero no por ello menos efectiva— no es, en modo alguno, ajena a la concepción que el agredido tiene de su imperio. Y es, precisamente, esa noción, esa idea, la que determinará el tipo de acción que, después del primer movimiento de negación y rechazo, se derivará.

En primer lugar, el imperio usurpado puede ser un *paraíso perdido*. Un mundo que se ha ido alejando y que ya no es. Un mundo que en la lejanía ha perdido todos los matices, una Ítaca que se ha idealizado:

Soy Odiseo Laertiada (...) Habito en Ítaca, que se ve a distancia; en ella está el monte Nérito, frondoso y espléndido, (...) es áspera, pero buena criadora de mancebos; y yo no puedo hallar cosa alguna que sea más dulce que mi patria. (...) No hay cosa más dulce que la patria y los padres, aunque se habite en una casa opulenta pero lejana, en país extraño, apartada de aquéllos. (Homero, *Odisea IX*, 19-37)<sup>25</sup>

Toda acción que se lleve a cabo en nombre de ese paraíso perdido quedará, pues, justificada por un retorno a lo que fue. Quien así actúa se le designará aquí como *reaccionario*. Y su revuelta será inclemente, como monolítica es su convicción:

¡Ah perros! No creáis que volviese del pueblo troyano a mi morada y me arruinabais la casa, forzabais las mujeres esclavas y, estando yo vivo, pretendíais a mi esposa; sin temer a los dioses que habitan el vasto cielo, ni recelar venganza alguna de parte de los hombres. Ya pende la ruina sobre vosotros todos. (Homero, *Odisea XXII*, 35-41)

---

<sup>25</sup> Esta cita, así como las dos siguientes, proceden de Homero (1996). *Odisea* (Trad. L. Segalá y Estalella). Espasa Calpé.

El imperio usurpado puede ser también un *paraíso por venir*. Un mundo que ha de ser —que debería ser—, pero que aún no es. Un mundo aún lejano, en cuya lejanía los matices son inapreciables y, por ello, irrelevantes. Un Elíseo idealizado:

(...) los inmortales te enviarán a los campos Elíseos, al extremo de la tierra, donde se halla el rubio Radamanto—allí se vive dichosamente, allí jamás hay nieve, ni invierno largo, ni lluvia, sino que el Océano manda siempre las brisas del Céfito, de sonoro soplo, para dar a los hombres más frescura. (Homero, *Odisea* IV, 562-569)

Toda acción que se suceda en nombre de ese paraíso por venir quedará justificada por la consecución de lo que será. Quien así actúa se le designará aquí como *revolucionario*. Y su revuelta no dudará en tomar formas antes censuradas:

Los patíbulos parecen los altares de la religión y la injusticia. La nueva fe no puede tolerarlos. Pero llega un momento en que la fe, al hacerse dogmática, exige sus propios altares y la adoración incondicional. Entonces reaparecen los patíbulos. (Camus, 1986, p. 137)

La justificación es, en uno y otro caso, la cuestión central. Ambas acciones aspiran a la (re-)instauración efectiva de una regencia, de un orden que queda explicado por un apriorismo: la existencia indiscutible de un paraíso, perdido o por venir. Una Idea o un Universal —un espectro, un fantasma a juicio de Stirner— que se impondrá al individuo. A cualquier individuo. Puesto que el paraíso es lo que debería ser, cualquier persona o cosa que se interponga en su realización no será sino un obstáculo prescindible.

La *justificación* es, en suma, aquello que puede ser explicado y, por tanto, transferido. La evangelización tiene aquí todo el sentido. El proselitismo también, la captación de nuevos adeptos, la constitución de una organización estructurada, racional, jerarquizada. Pocos o muchos, los escogidos o las masas, cada uno ocupará el sitio que le haya sido asignado en la misión irreductible: traer el paraíso (de nuevo o por fin) a los elegidos, sean pocos o (casi) toda la humanidad.

Y, en tercer lugar, el imperio usurpado puede no corresponder con ninguna paradisiaca idealización a la que retornar o hacia la que dirigirse; puede no ser un fin que perseguir, lejano y siempre pospuesto, sino un principio por el que actuar, siempre real, siempre

actual. Toda acción que se lleve a cabo entonces responderá *tan sólo* de la existencia radicalmente presente de aquel que se revuelve. Una existencia que, por no apelar a ningún tiempo concreto, ni pasado ni futuro, se dirige potencialmente a todos los tiempos. Entonces, el imperio usurpado no es sino una *actualidad intemporal*. Quien así actúa es llamado aquí *rebelde*, y su acción una *rebelión genuina*.

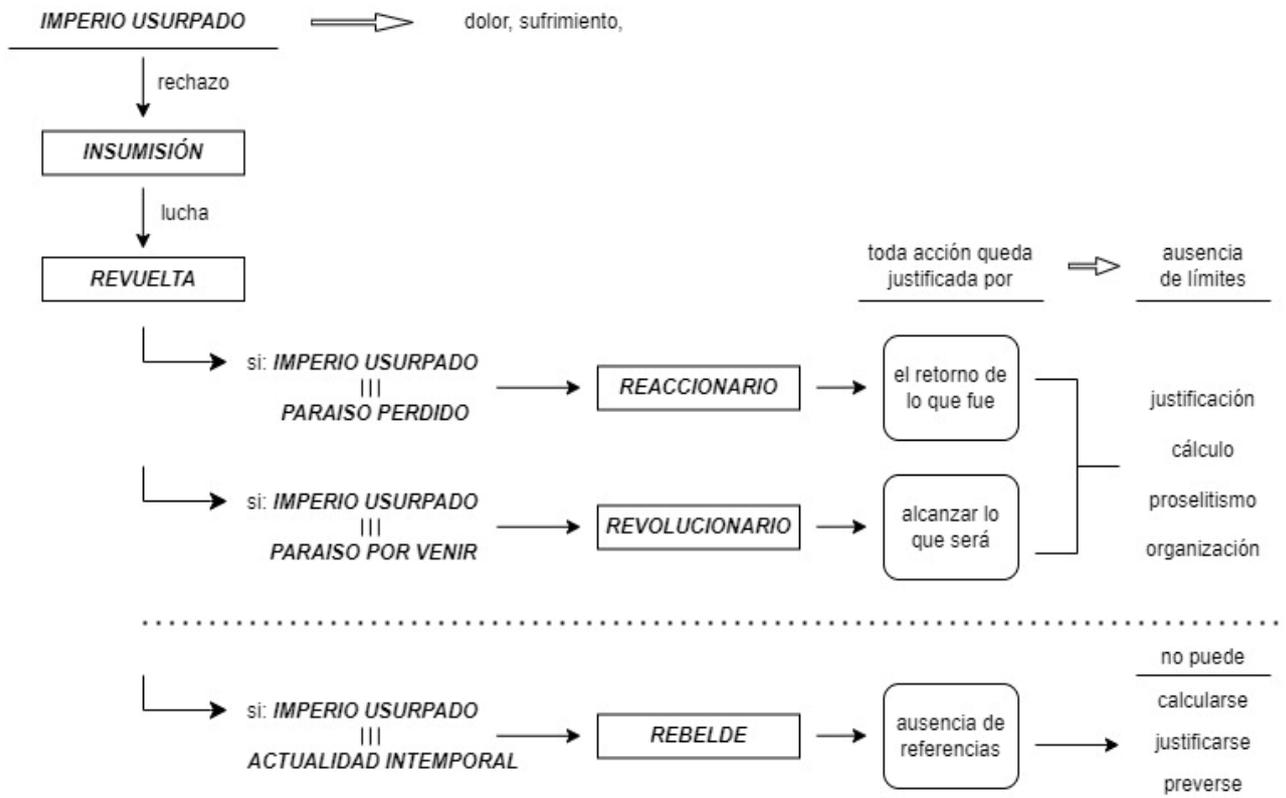
La consecuencia inmediata de lo antedicho es que en esa rebelión genuina no hay referencias. No existe un objetivo fijado a priori, por lo que esa acción no podrá calcularse como no podrá justificarse ni explicarse. No hay una Idea o Universal a transmitir, por lo que esa acción no podrá ser fruto de un proselitismo como no podrá tampoco ser una acción orientada a conseguir prosélitos.

Esto no significa, no obstante, que la acción aparezca en el vacío. Puede (y ha de) ser referida a unas circunstancias previas. Existe un motivo (una causa, un antecedente), pero no una *ratio* (una ley, unos parámetros). Por ello, la analogía newtoniana es insuficiente: una rebelión genuina podría no haber tenido lugar nunca o haberse realizado en cualquier instante. La única certeza es que cuando se efectúa, se muestra y se completa en ese instante efímero.

Esta tercera aproximación se sintetiza en el siguiente esquema:

### Diagrama 3

#### Tipología de la revuelta



Fuente: elaboración propia.

#### 4 Rebeldes en la contemporaneidad

El presente apartado recoge una serie de acciones concretas extraídas de nuestra contemporaneidad (concretamente, el periodo comprendido entre finales siglo XX y los primeros decenios del siglo XXI) con el fin de ilustrar y clarificar el desarrollo teórico expuesto en los apartados anteriores. Así, por un lado, ha de permitir mostrar la adecuación de los esquemas aproximativos a la rebelión, toda vez que señalar sus limitaciones. Y ha de permitir también ratificar o modular la respuesta a la problemática que está en el origen de este trabajo. Esto es, la doble pregunta ya planteada por Albert Camus en *L'Homme révolté*: la posibilidad del advenimiento de una rebelión y la existencia de unos límites que impidan que derive en el absurdo.

Los ejemplos escogidos se adecuan a dos categorías. La primera de ellas corresponde a acciones reales, hechos históricos que han sido ampliamente difundidos y comentados, enaltecidos o anatematizados. Es preciso indicar aquí que la exposición y análisis de estos casos requiere de una acotación que no ha de ser, no obstante, invalidante. Como ya se ha indicado en el *Marco Teórico*, la respuesta a la problemática ha requerido que este trabajo ponga su foco en la acción. Ello no desatiende, sino que precisa de, las referencias a quien, contra quien, por qué y cómo (su visibilidad tanto como su carácter efímero o su pretensión de perdurar). Sin embargo, necesariamente deberá eludir entrar en el inabarcable debate de los orígenes o precedentes de las acciones, así como de sus consecuentes, sus réplicas y sus repercusiones.

El primero de los ejemplos históricos, que será calificado como *rebelión genuina*, mostrará principalmente el carácter imprevisible, inédito y efímero de una rebelión. Pero mostrará también cómo esa rebelión, aun estrictamente circunscrita a su actualidad, responde intemporalmente por todos los movimientos de rechazo a la sumisión. El segundo ejemplo, que será calificado como *revuelta reaccionaria*, mostrará cómo una acción cuya génesis se basa en una abstracción dogmática justificará, en esa *ratio*, la ausencia de todo límite. Y mostrará también cómo ese dogma, esa causa, es explicable y exportable, un argumento con el que hacer proselitismo.

El segundo grupo de ejemplos corresponderán a la rebelión ficcionada, un universo imaginado y concretado a través de personajes verosímiles que se mueven en

situaciones no reales, pero pretendidamente verosímiles. Y, dentro de la ficción, se analizará concretamente una serie de relatos distópicos que han sido adaptados y difundidos en forma de producción cinematográfica. Este tipo de relato, como se mostrará, emergen a partir de una situación que exige una insumisión y una revuelta. Cabe considerar, además, que la gran difusión en el último cuarto de siglo ha convertido este tipo de relatos en *productos mainstream*. Es decir, dotados de una gran capacidad para interpelar a un sector numéricamente muy relevante de la sociedad.

Como toda ficción, estos relatos plantean un problema y su resolución según la disposición del creador. Pero, puesto que no puede obviarse su calidad de producto mainstream, han de adecuarse también a la disposición mental del público consumidor. Este hecho, aparentemente insignificante en los parámetros de este estudio, deriva en un nuevo problema que precisará matizar el análisis explicativo de la rebelión. Y es el hecho de que esta no sea sino una impostura, una gestualización vana cuya única pretensión sea remover, de manera controlada e inofensiva, a través del mimetismo y la empatía hacia un personaje real o ficticio, un cierto deseo de libertad y rechazo a la opresión.

Otros ejemplos contemporáneos podrían haberse escogido, otros lugares que se habrían ubicado en diferentes sitios en el esquema de la rebelión. Los bandoleros y las mafias de antaño, analizadas por Hobsbawm (entre otros), serían asimilables a las actuales bandas juveniles o a las revueltas campesinas en Centroamérica y Sudamérica; los movimientos libertarios de los sesenta se asemejarían a los planteamientos críticos con el sistema político económico tras la crisis de 2008, desde SYRIZA al Movimiento 15M; podría haberse contado con las primaveras árabes, con las actuales protestas por el *Hiyab* en Irán o por el ascenso de los talibanes al poder en Afganistán; podría haberse ejemplificado con movimientos ultraconservadores o con las reivindicaciones feministas; o podría también haberse contrastado el arte contemporáneo con la estereotipada imagen del rebelde en publicidad o en la ficción infantil o juvenil.

Todas estas situaciones —los ejemplos son innumerables— prestarían, sin duda, argumentos valiosos con los que contraponer el análisis teórico previo. La elección de los casos concretos que finalmente forman parte del desarrollo del presente trabajo no

ha venido condicionada más que por un enfoque práctico a la hora de realizar ese contraste.

#### **4.1 Dos casos paradigmáticos. De Tiananmen a Christchurch**

Se presentan a continuación dos acciones reales, circunscritas en nuestra contemporaneidad, que ilustran de manera óptima los movimientos que componen una rebelión según han sido descritos en el apartado 3. *La rebelión. Una aproximación en tres estratos*. La elección de estos dos ejemplos, en lo que tienen de idóneos e incluso de paradigmáticos, representa una ventaja, pero también un riesgo. Pues, si bien permiten perfilar muy fácilmente su correspondencia con los esquemas conceptuales previos, pueden generar una engañosa sensación de que estos han sido trazados *ad hoc*.

Es, sin embargo, un riesgo asumible. Pues su puesta en escena aquí no persigue sólo ratificar el análisis de la acción rebelde desarrollado en este trabajo. Estas acciones, controvertidas, admiradas o reprobables, complementan y reactualizan el estudio camusiano. Pero también lo contradicen y pretenden complementarlo.

Un segundo riesgo, no menor, ciertamente, es la descontextualización de esas acciones. De nuevo, es un riesgo asumible. Pues, tal como ha sido señalado en el marco teórico, el vector de estudio es, en el presente trabajo, la acción. No se pretende un estudio hermenéutico de sus motivaciones ocultas y latentes ni un análisis de su funcionalidad social. Contrariamente, un examen de la estricta acción, no ajeno a su contexto, se muestra adecuado para responder tanto a la posibilidad de la rebelión como a la de sus límites.

##### **4.1.1 Wang Weilin**

El 20 de junio de 1989, tras semanas de protestas estudiantiles (y no sólo estudiantiles), de huelgas de hambre y de tener ocupada la plaza de Tiananmen, el gobierno chino decreta la ley marcial y el ejército toma las calles de Pekín. La situación para el régimen chino se estaba volviendo excesivamente tensa. El 15 de mayo Mijaíl Gorbachov había llegado en visita oficial después de tres décadas de frías relaciones diplomáticas (la última visita había sido la de Nikita S. Khrushchev en septiembre 1959). Hubo de ser recibido en el aeropuerto por Zhao Ziyang (entonces Secretario General del Partido Comunista Chino) para evitar las manifestaciones, lo que se consideró como una

humillación para las autoridades chinas, incapaces de contener a su pueblo. Dos días antes, el 13 de mayo, Deng Xiaoping (Líder Supremo de China) urgía a Zhao Ziyang y a Yang Shangkun (Presidente de la República Popular China) a acabar con la situación<sup>26</sup>.

Tras varios días de tensión, deliberaciones, declaraciones de huelgas de hambre, barricadas, lanzamientos de piedras, ineficacia de la policía y un primer intento de intimidación por parte del ejército, los mandos militares reciben la orden expresa de disolver la manifestación y vaciar las calles. Debía hacerse de la manera más pacífica posible, pero contaban con el permiso para usar la violencia que fuera estrictamente necesaria.

La noche del 3 al 4 de junio se produjeron graves enfrentamientos que se saldaron con un número elevado pero aún indeterminado de muertos entre los manifestantes, enfrentados a un ejército que usaba munición real. Despejada la plaza Tiananmen, el 4 de junio hubo nuevos intentos de ocuparla que fueron rechazados por disparos del ejército. Tras una noche tensa pero de relativa calma, el día 5 de junio a media tarde una columna de tanques salió de la plaza por la Avenida Chang'an —cuya traducción es, irónicamente, *calle de la paz eterna*—.

Desde los balcones del cercano Gran Hotel Pekín, tres cámaras de televisión de diferentes cadenas y cuatro fotógrafos<sup>27</sup> captaron el movimiento de la columna. En ese momento y de manera inesperada, una persona apareció caminando desde un lateral de la avenida, se situó delante de la columna de tanques y se quedó allí parado. Cabe decir que tres días antes, en la noche del 2 de junio, se había difundido la noticia que un vehículo del ejército había atropellado a cuatro manifestantes, matando a tres de ellos.

---

<sup>26</sup> “On the morning of May 13 Party General Secretary Zhao Ziyang and PRC President Yang Shangkun went to Deng Xiaoping's home and reported on their recent work. Yang was Deng Xiaoping's closest confidant and business manager within the leadership. Zhao explained the positions he had taken at several Politburo meetings”. Las palabras que (supuestamente) les dirigió Deng Xiaoping fueron: “Dialogue is fine, but the point is to solve the problem. We can't be led around by the nose. This movement's dragged on too long, almost a month now. The senior comrades are getting worried. ... We have to be decisive. I've said over and over that we need stability if we're going to develop. How can we progress if things are in an utter mess?”. Nathan, A. (2001). *The Tiananmen Papers*. <https://web.archive.org/web/20040706113745/http://www.foreignaffairs.org/20010101faessay4257-p0/andrew-j-nathan/the-tiananmen-papers.html>.

<sup>27</sup> Las tres cámaras de television que captaron (y, posteriormente, transmitieron) la escena fueron Willie Phua de la australiana ABC, Jonathan Schaer de la CNN y Tony Wasserman de la NBC. Los cuatro fotógrafos fueron Jeff Widener de AP, Stuart Franklin de Magnum, Arthur Tsang de Reuters y Charlie Cole de Newsweek. Este último ganó el World Press Photo.

Sin embargo, y después de haber disparado tan sólo unas horas antes indiscriminadamente a los manifestantes con fuego real, el primer tanque se detuvo a pocos metros del hombre, deteniendo a su vez a toda la columna de tanques que le seguía.

En los escasos dos minutos que dura la escena<sup>28</sup> se observa que el hombre les hace gestos vagos con las manos, cuyo significado se intuye como una expresión de rechazo. El tanque intenta desplazarse hacia un lado y continuar la marcha, pero el hombre repetidamente lo impide. Sube al tanque y habla con el soldado que lo pilota. Finalmente, al cabo de un par de minutos de tensión, aparecen cinco personas, civiles a pie, haciendo gestos tranquilizadores a los tanques, que se llevan al hombre.

A pesar de los intentos de censura de las autoridades chinas, la imagen de un hombre anónimo deteniendo la columna de tanques se volvió icónica tras ser difundida por la prensa en todo el mundo. El hombre seguía siendo anónimo, pero no así su acción. Se especuló con su identidad —se le bautizó como Wang Weilin— y con la de los hombres que se lo llevaron; con su situación de estudiante, de familiar de alguna víctima o de simple ciudadano; con su detención, encarcelamiento y muerte. Nunca se llegó a saber nada más de la persona. Pero esta acción demuestra, como pocas, hasta qué punto una rebelión es (relativamente) independiente de aquel que la ejecuta, del rebelde. Esa acción demuestra también, como pocas, hasta qué punto una rebelión es independiente de su difusión posterior, de su uso partidista, de su comercialización y de su desgaste.

Esta acción, singular sin duda, se muestra óptima para contrastar los movimientos que delinean una rebelión. Cabe insistir, sin embargo, que el presente apartado —así como el conjunto del trabajo— pretenden analizar esencialmente la acción. Aunque esta sea inseparable de sus motivaciones y sus consecuencias, de sus circunstancias precedentes y las innumerables lecturas posteriores, esto queda relegado aquí a un segundo plano.

Los movimientos, pues, de esta acción rebelde pueden trazarse de la siguiente manera. El exaliado, aquel hermano contra el que se revuelve Wang Weilin, es el propio ejército popular chino, causante de un inmenso —y sangrante— dolor durante algo más de dos

---

<sup>28</sup> El video puede verse completo en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=A-MTgEpcl-Q>.

jornadas. Un sufrimiento que es, sin duda, incrementado ante la perplejidad de ver que los ejecutores son parte del pueblo, hermanos. El momento del no ya no es sólo la contemplación de los centenares de muertos, sino también el espectáculo del desfile de tanques, como si de un paseo triunfal se tratara. Pero Wang Weilin no se ha limitado a ser un disidente, ocultándose a valorar y decidir su siguiente movimiento: deja atrás toda emboscadura cuando camina hacia la columna de tanques.

Y ese movimiento afirmativo es tan sorprendente como insólito. Compone un marco que nadie habría considerado como verosímil. Crea *ex novo* un nuevo lienzo, un paisaje imposible, un poema que, una vez ha sido pronunciado, se desvanece. Apenas dos minutos de una fuerza capaz de detener una columna de tanques. Después, nada. O todo. Pues esa acción, aun siendo inocua, a pesar de su *inutilidad* —si se mide como capacidad para crear un *ejército de Wang Weilis*— y su *disfuncionalidad* —si se considera que no ejerce ninguna función regulatoria en la sociedad china—; esa acción, aun siendo irrepetible, es tan actual —aferrada a su instante— como intemporal —pues responde por aquel 5 de junio en Tiananmen y por todos los *5 de junios* en cualquier otra plaza del mundo—.

Queda con esto señalado el imperio usurpado, no identificado específicamente en los párrafos anteriores. Este no es, claro está, ni un paraíso perdido al que retornar ni un paraíso por venir al que aspirar. Ni una Ítaca ni un Eliseo cuya consecución avale cualquier sacrificio. El imperio usurpado es esa condición de sumisión impuesta, contingente pero tan naturalizada como generalizada —y, por ello, *intemporal*— sobre la que el rebelde proyecta, en un instante singular, la luz de su acción; una acción que no puede ser nuevamente reproducida bajo riesgo de convertirse en un plagio sin fuerza, en un calco desleído —y, de ahí, la irrenunciable *actualidad* del imperio usurpado por el que responde una rebelión genuina—.

En suma, la acción protagonizada por Wang Weilin constituye, según los parámetros que se han delineado en los apartados anteriores, una rebelión genuina. Pero este ejemplo aún ha de realizar una aportación significativa, más allá de su adecuación al esquema propuesto: muestra una carencia no menor del estudio camusiano de la rebelión. Pues, probablemente, esta acción, de haberse producido en el marco temporal en el que se circunscribía la obra de Albert Camus, no habría formado parte de los ejemplos

paradigmáticos con los que trazaba su composición del hombre rebelde. Lo que supone una discrepancia no menor.

Camus, angustiado por la deriva homicida que puede tomar toda rebelión (o más bien, lo que él calificaba de rebelión, especialmente la *rebelión histórica*), habría señalado el movimiento violento del gobierno llamado popular, la sangrienta represión del ejército, formado por hijos del pueblo, sobre otros hijos del pueblo. La rebelión adquiriría para Camus, siempre o casi siempre, un correlato violento. O bien una renuncia nihilista, según observó en el arte. Por ello no podía —o tal vez no quiso— mostrar otros relatos en los que el movimiento afirmativo, creador de valores, fuese aquello que de esencial tiene una rebelión. El breve, efímero, inesperado gesto de Wang Weilin lo hizo.

#### **4.1.2 Brenton Tarrant**

El segundo ejemplo lo constituye los atentados llevados a cabo en 2019 por un individuo en dos mezquitas en la localidad de Christchurch, en Nueva Zelanda. Cabe advertir, de nuevo, que no se pretende —antes bien, se evitará— analizar su trasfondo ideológico ni prejuzgar su moralidad ni cuestionar su legitimidad. Su incorporación al presente trabajo, más allá de ubicar la acción en el mapa conceptual definido anteriormente y sancionar la validez de este, tiene como objeto actualizar los ejemplos camusianos, toda vez que constituye un contrapunto del ejemplo anterior.

La crónica de la acción llevada a cabo, descrita en fríos términos periodísticos, es la siguiente: el viernes 15 de marzo de 2019, sobre las 13:40 hora local, Brenton Harrison Tarrant entró armado con un arma semiautomática en la mezquita Al Noor de la localidad de Christchurch. Disparó indiscriminadamente a las personas que estaban en el interior. Salió para recoger otra arma del coche y regresó a la mezquita donde continuó disparando. Cuando salió definitivamente, se dirigió en coche a la mezquita Linwood, situada a unos cinco kilómetros. Entró a las 13:55 y empezó, de nuevo, a disparar. Finalmente huyó tras haber matado cincuenta y una personas, cuarenta y cuatro en Al Noor y siete en Linwood, y herido otras cincuenta. Dos bombas caseras acopladas a sendos vehículos junto a las mezquitas no llegaron a estallar. Antes de ser detenido, subió a las redes sociales un video del primer tiroteo.

Tarrant también publicó en las redes sociales un *manifiesto* explicando los motivos de su acción. El título de esa proclama era *The Great Replacement. Towards A New Society. We March Ever Forwards*. Ese escrito será la base para el análisis que se desarrolla en este apartado. Es preciso remarcar, de nuevo, que este análisis no pretende desvelar qué subyace en el texto en cuestión, sino orientarse hacia los términos concretos de la acción.

El título del manifiesto es una referencia explícita al libro publicado por Renaud Camus en 2011, *Le Grand Remplacement (Introduction au remplacisme global)*. Este libro complementa el publicado un año antes por el mismo autor, *L'Abécédaire de l'innocence*. Además de esta referencia, en su escrito Tarrant nombra explícitamente personas y colectivos que considera inspiradores de sus ideas y sus acciones: el Papa Urbano II, Sir Oswald Mosley, Candace Owens, Anders Breivik (a quien se refiere como un *Knight Justicer*) y Dylan Roof, entre otros.

Respecto a las propiedades inherentes a una rebelión, debe atenderse, en primer lugar, al *imperio usurpado*. Este no es otro que el territorio europeo, el *suelo europeo* —entendido desde Vancouver hasta Sidney, desde Buenos Aires hasta Constantinopla—; un suelo que los *européos* están perdiendo en manos de “an invasion on a level never seen before in history” (Tarrant, 2019, p. 3). Una invasión que no es sino un genocidio, el genocidio blanco.

El *usurpador del imperio* está, pues, claramente identificado: los invasores, los no europeos. “They were an obvious, visible and large group of invaders, from a culture with higher fertility rates, higher social trust and strong, robust traditions that seek to occupy my people’s lands and ethnically replace my own people” (Tarrant, 2019, p. 10). El *usurpador* también tiene sus aliados, enemigos por tanto de quien redacta el manifiesto. Traidores igualitaristas, ONGs, marxistas y comunistas. Asimismo, todos aquellos que fomentan un individualismo hedonista y nihilista. Y, también, las élites económicas globalistas que necesitan y promueven la importación/exportación de mano de obra (extranjera y no-blanca).

Ante la constatación de esa invasión, de ese genocidio causado por la alarmante diferencia en los índices de natalidad (“it’s the birthrates” es la frase con la que, tras un

poema de Dylan Thomas, se inicia el manifiesto), Brenton Tarrant se revuelve. Decide no seguir siendo sumiso. Decir *basta*. Decir *no*: “if those people seek to come to my people’s lands, replace my people, subjugate my people, make war upon on my people, then I shall be forced to fight them, and hold nothing in reserve” (Tarrant, 2019, p. 13).

Dos son los sucesos concretos, según relata, que desatan su *no*. El primero de ellos, las elecciones presidenciales en Francia del año 2017 donde, su confianza en una solución democrática se desvanece. Pues una élite globalista, igualitaria, anti-blanca y pro-banca ganó frente a una opción cívica nacionalista que se proponía la deportación de los inmigrantes ilegales. El segundo suceso fue la muerte de Ebba Akerlund, una niña de once años, en el atentado islamista el 7 de abril de 2017 en Estocolmo. “The terror attack in Stockholm was another terror attack (...) But something this time was different. That difference was Ebba Akerlund. Young, innocent and dead Ebba (...) I could no longer ignore the attack” (Tarrant, 2019, p. 7).

Tras ese *no*, tras la *emboscadura* en las redes sociales y en contacto con grupos de intereses similares en todo el mundo, Tarrant decide pasar a la acción. Y su acción es la que se ha descrito anteriormente. Esa, y la redacción y publicación del manifiesto que se analiza aquí. En cuanto a la visibilidad necesaria, Tarrant sabe que su acción será escuchada en todas partes. Afirma, incluso, que él será olvidado, pero no su acción. Una acción que pretende ser un espectáculo en sentido literal, del que el video y el manifiesto forman parte. Un espectáculo cuyo objetivo es “to most of all show the invaders that our land will never be their land” (Tarrant, 2019, p. 5).

No cabe preguntarse con Camus (Albert, no Renaud, aunque este último censuró públicamente los ataques) por la posibilidad de unos límites. Brenton Tarrant los rechaza de plano. Ni por la aporía del absurdo. Lo absurdo es, para este *partisano* (según su propia definición) permitir el genocidio, que su gente sea reemplazada, subyugada. No hay absurdo, pues bajo el apelativo genérico de *invasores*, sus objetivos quedan deshumanizados. Y, no siendo humanos, ya no hay homicidio: “kill the vipers, no matter their age” (Tarrant, 2019, p. 53).

No hay límites ni siquiera en el asesinato de niños. Si bien el asesinato de Ebba Akerlund supuso una diferencia, ello fue porque era una niña blanca, porque el atentado de

Estocolmo formaba parte de una serie de ataques sobre su gente, su cultura, su fe y su espíritu (Tarrant, 2019, p. 8). Pero respecto a los *otros* niños, la postura de Tarrant es inequívoca: “children of invaders do not stay children, they become adults and reproduce creating more invaders to replace your people (...) Any invader you kill, of any age, is one less enemy your children will have to face” (Tarrant, 2019, p. 22).

El sufrimiento de los niños es lo que Ivan Karamazov no puede soportar, lo que le hace refutar a Dios y a la verdad pues son injustos (Camus, 1986, p. 69). El infanticidio, ser parte de ello en nombre de una idea superior, es también la cuestión central del segundo acto de *Los justos*, en el que las posturas de Ivan Kaliayev y Stepan Fedorov no pueden ser más opuestas.

KALIAYEV: Yo no podía prever... Niños, niños sobre todo. ¿Has mirado a los niños? (...)  
No los esperaba. Todo ocurrió demasiado rápidamente. Aquellas dos caritas serias y en mi mano ese peso terrible. Había que arrojarlo sobre ellos. Así. Directo. ¡Oh, no! No pude.

STEPAN: No tengo bastante corazón para esas tonterías. El día en que nos decidamos a olvidar a los niños, seremos los amos del mundo y la revolución triunfará (...)

¡Niños! Es la única palabra que tenéis en la boca. Pero ¿es que no comprendéis nada? Porque Yanek no mató a esos dos, miles de niños rusos seguirán muriendo de hambre durante años (...)

No hay límites. La verdad es que vosotros no creéis en la revolución. No creéis en la revolución.

(Camus, 1990, pp. 36-42)

Una acción, la de Tarrant, que se justifica en definitiva en la identificación del *imperio usurpado* con un *paraíso perdido*, el suelo europeo, la tierra de los ancestros, aquellos que “did not sweat, bleed and die in the name of a multicultural, egalitarian nation” (Tarrant, 2019, p. 41). Un paraíso perdido por una cultura, la europea actual, moribunda y decadente (Tarrant, 2019, p. 37). Un paraíso que es necesario recuperar, por y para las generaciones futuras. Por y para los niños blancos.

Ideas superiores al individuo. Ídolos, referencias, hitos sobre los que apoyar todo cálculo, toda justificación. Pues el manifiesto no es sino una justificación, una explicación razonada para ser transmisible y transmitida. Para conseguir prosélitos, verdaderos creyentes. Para aunar fuerzas, miedo y odio con un solo objetivo: recuperar el paraíso perdido.

The time for meekness has long since passed, the time for a political solution has long since passed. (...) To show the effect of direct action, lighting a path forward for those that wish to follow. (...) The radicalization of young Western men is not just unavoidable, but inevitable. (...) We will need our people to join our new society, and voluntarily. They must be willing and wishing to be a part of this new future we envision. (...) The total number of people in these organizations is in the millions, the total number of groups in the thousands". (Tarrant, 2019)

Una acción, la de Tarrant, que no puede equipararse, en definitiva, a una *rebelión genuina*, sino a una *revuelta reaccionaria*. Pues no existe ni en su acto —un homicidio en nombre de un ideal— ni en su razonamiento ni en su justificación una superación del dolor mediante un acto creativo, imprevisible y efímero, sino tan sólo una expresión de resentimiento, de un irrefrenable deseo de venganza: “to take revenge” (Tarrant, 2019, p. 5).

La diferencia respecto a la acción de Wang Weilin no es, circunscrito a los términos de una rebelión, únicamente la violencia explícita. Y, sin embargo, estos hechos sí podrían haber conformado el relato de *L'Homme révolté*. En primer lugar, porque no pretendía ser un hecho aislado, sino una (de muchas) manifestación de una corriente de fondo. En segundo lugar, porque bajo la óptica propuesta por Camus, abrumado por el crimen lógico, constituirían una rebelión que ha extraviado sus límites, viéndose abocada al absurdo.

#### **4.2 Rebeldes en el imaginario contemporáneo. El cine distópico**

En la película distópica *Rompenieves* (Joo-ho, 2013), el inventor del tren donde habitan los últimos humanos del planeta, Wilford, le explica a Curtis, líder de los sublevados, que cada cierto tiempo es necesario que se produzca una revuelta violenta para mantener el

equilibrio demográfico. Y, con cierta grandilocuencia, cita tres revueltas: “la rebelión<sup>29</sup> de los siete, el motín de McGregor y la gran revolución de Curtis” (Joo-ho, 2013, 1:39:00).

*Rompenieves*, adaptación de la novela gráfica *Le Transperceneige* (Legrand y Rochette, 1982), forma parte del género literario, y hoy fenómeno cinematográfico *mainstream*, conocido como distópico. En estas creaciones ficticias, un individuo o varios —incluso toda la humanidad— se encuentran en unos escenarios sociopolíticos en los que sólo cabe la sumisión o el rechazo, en cuyo caso sólo será posible mantenerse en la rebelión o sucumbir. Así, se muestra adecuado traer este tipo de relatos como ejemplos para verificar la construcción teórica propuesta en el apartado anterior.

Si bien el uso de ficciones como ejemplo para contrastar un esquema de conducta puede parecer inadecuado, lo cierto es que comporta algunas ventajas. En primer lugar, el creador puede imaginar y modelar circunstancias y personajes sin otros condicionantes que la coherencia y la verosimilitud; puede robustecer la singularidad de los personajes creando otros que le sirvan de contraste; puede enfatizar las circunstancias creando similitudes o hiperbólicas diferencias con su mundo real, de tal manera que no sólo sean reconocibles, sino familiares, para el espectador-receptor; y puede subrayar las acciones para que ese espectador reconozca en ellas sus deseos y sus temores. Y, en segundo lugar, el ejemplo escogido —los relatos distópicos— tiene la ventaja de que no se trata ya de un creador o un relato aislado, sino de un patrón que se repite con una gran aceptación de público (cine *mainstream*), lo que señala unos deseos y temores en cierto modo generalizados en el imaginario contemporáneo.

El término *distopía* nació como antónimo de una organización social y política óptima según la descripción que Thomas Moro realizó de la ficticia isla de *Utopía*<sup>30</sup>. Este relato, nacido de la constatación de su autor de que “lo difícil es dar con hombres que estén sana y sabiamente gobernados” (Moro, 2010, p. 73), detalla las instituciones y las leyes que rigen la vida de los *utopianos*, tan sencillas pero a la vez tan efectivas, que bien podría considerarse ese país como una auténtica *eutopía*, un lugar feliz.

---

<sup>29</sup> Aunque en la versión doblada al español se haya traducido como rebelión, la versión original, en inglés, literalmente dice “the revolt of the seven”.

<sup>30</sup> El título original de la obra, publicada en 1516, es *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu, deque nova insula Vtopia*.

La obra de Moro no está exenta de un profundo pesimismo por la situación social de Inglaterra, Europa y todo el universo político conocido, pesimismo que se evidencia en el nombre imposible del país —*Utopía*, no lugar—. En contraste, entre los pensadores de la Ilustración fue una referencia habitual la convicción de que existía una tendencia natural de los asuntos humanos hacia la perfección. Sin embargo, a medida que se apagaba ese optimismo ilustrado, fueron apareciendo, a finales del siglo XIX y principios del XX, una serie de relatos que advertían sobre las posibles consecuencias de una fe acrítica en los avances científicos y tecnológicos; consecuencias que podrían ser catastróficas en lo biológico, pero también en lo social. El primero de estos casos corresponde con los relatos postapocalípticos. El segundo, con los distópicos.

Las ficciones postapocalípticas representan escenarios donde se ha producido una catástrofe que ha diezmando a la población. Esa catástrofe tiene, generalmente, un origen humano. Es la consecuencia de una aceleración de tendencias que pueden identificarse en el mundo actual: tecnológica y IA (*Terminator*)<sup>31</sup>, medioambiental (*Interstellar*)<sup>32</sup>, consumista (*WALL-E*)<sup>33</sup> o biogenéticas (*Resident Evil*)<sup>34</sup>. Estas situaciones suelen comportar la desintegración de las instituciones sociales y la aparición de nuevas formas de regencia, negativas en muchos casos, como sucedería con *Rompenieves*.

Las distopías, por otro lado, se centran en la escenificación de formas de gobierno y control social que hoy se consideran reprobables, pero que son sugeridas como consecuencias verosímiles de determinadas tendencias políticas actuales. La novela *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin (1920), es considerada habitualmente como el primer relato distópico. Son también relatos distópicos *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (1932), *1984*, de George Orwell (1949), *La Pianola* de Kurt Vonnegut (1952) o *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury (1953). Estas distopías, coetáneas a la obra de Camus, se caracterizan estéticamente por poseer una atmósfera opresiva, un espacio cerrado sin acceso posible

---

<sup>31</sup> Cameron, J. (1984). *Terminator* [película]. Hemdale Film Corporation, Pacific Western Productions, Cinema 84, Euro Film Funding.

<sup>32</sup> Nolan, C. (2014). *Interstellar* [película]. Paramount Pictures, Warner Bros. Pictures, Legendary Pictures, Syncopy Films, Lynda Obst Productions.

<sup>33</sup> Stanton, A. (2008). *WALL-E* [película]. Pixar Animation Studios, Walt Disney Pictures.

<sup>34</sup> Anderson, P. (2002). *Resident Evil* [película]. Constantin Film.

a una exterioridad, un abismo insalvable entre el individuo y el poder que hace que toda oposición no sólo sea inútil, sino impensable.

En el último cuarto de siglo, la industria cinematográfica *mainstream* ha producido un gran número de películas que reflejan tramas distópicas. No tiene cabida en este trabajo cuestionarse las razones de la considerable aceptación mediática, especialmente en un determinado sector del público. Pero sí conviene resaltar, por la relación con el presente estudio, que se trata de ficciones en las que, en general, la acción y la empatía con el/la protagonista ha ganado peso en detrimento de la creación y transmisión de un *pathos* opresivo y claustrofóbico. Tampoco es el objeto de este trabajo realizar un estudio hermenéutico de este conjunto de relatos, tan similares y tan numerosos en un breve espacio de tiempo, aunque no podrá obviarse una referencia a la evidente crítica social que constituyen y al posicionamiento político (reformista a la vez que conservador) que subyace.

Este análisis, en consonancia con el esquema propuesto en los apartados anteriores, se centrará en examinar las acciones; en saber a qué responden; qué hechos, grandes o minúsculos, interpelan al/la protagonista y suponen un detonante a partir del cual todo sucederá de manera necesaria; cómo manifiesta su rechazo a esos hechos; como pretende salir de esa situación aporética, es decir, cuál es su acción creadora; qué visibilidad tiene esa acción que perdura o se desvanece. En definitiva, en lo que se centrará este breve análisis es en la correlación entre el drama ficticio y las características de la rebelión.

Este enfoque concreto es el que ha determinado qué películas se tratarán aquí, que no serán otras que las que mejor reflejen esa correlación, que corroboren o pongan en cuestión el modelo teórico presentado.

#### **4.2.1 *In Time*. Un neo Robin Hood**

La película *In Time* (Niccol, 2011) es una excelente muestra de todos los componentes de una rebelión genuina, aunque tal vez convertidos en tópicos huecos. La historia es la de un neo Robin Hood que roba a los ricos para repartir entre los pobres. Pero aquello que dona a los pobres, aunque absolutamente necesario y perentorio, no es sino una limosna que perpetúa el sistema.

El orden social vigente no proviene de un mundo postapocalíptico, sino de unos avances tecnológicos que permiten a los humanos vivir indefinidamente. Pero el tiempo, como los recursos naturales hoy, es limitado, por lo que se transforma en moneda de cambio. A partir de los veinticinco años, a cada humano le es concedido únicamente un año más, por lo que desde ese momento deberán conseguir más tiempo por cualquier medio, trabajando, mendigando o robándolo. Bajo esa premisa, la sociedad se divide en clases (llamadas aquí *zonas horarias*): aquellas cuyo saldo se compone de décadas y siglos, y aquellas otras que viven al minuto. Además, para mantener el sistema tensionado, se muestra necesaria una inflación incesante.

El tiempo es también el principal argumento de *Blade Runner* (Scott, 1982), aquello que buscan los *replicantes* y por lo que se rebelan. Así mismo, la vida ilimitada es el tema central de *Las vidas posibles de Mr. Nobody* (Van Dormael, 2009), aunque en este caso Nemo Nobody se rebela, precisamente contra esa no-vida que es la vida sin término. La situación es totalmente opuesta en *Children of Men* (Cuarón, 2006), donde la vida humana se acaba porque ya no nacen más niños. Esto conllevará decadencia y dispersión, anomia y caos, y frente a ello, una dictadura. Pero no hay, en *Children of Men*, rebelión: aun jugándose todo por cuidar de Kee, una mujer prodigiosamente embarazada, Theo Faron no cuestiona la opresión y decide en consecuencia, sino que se ve envuelto inesperadamente en esa situación. Tal vez sea un héroe, pero no un rebelde.

De nuevo en *In Time*, Will Salas conoce casualmente a un millonario que le confiesa que hay tiempo para todos, pero “para que unos pocos sean inmortales, muchos deben morir” (Niccol, 2011, 0:13:20), tras lo cual le regala su tiempo (más de un siglo) y se suicida. Ese suceso y la agónica muerte de su madre serán los detonantes para que Salas tome la determinación de lanzarse a arrebatar a los ricos cuanto tienen, una carrera que emprende junto a Sylvia Weis, la hija de Philippe Weis, el banquero del tiempo. Cuando logran robar un millón de años y donarlo a los pobres, Weis les dirá: “Podéis alterar una generación. Tal vez dos. Pero no cambiaréis nada” (Niccol, 2011, 1:32:00).

Todo en esta trama se alinea con los rasgos de una rebelión. El *imperio usurpado* no es otro que el tiempo, cuyo valor como factor de orden social es superior a la vida de cualquier individuo; los *usurpadores* son aquellos miembros de la sociedad que promueven ese reparto injusto del tiempo, en absoluto superiores a Salas excepto por

una diferencia cuantitativa y contingente ; el *momento del no*, aquel instante que marca la diferencia, en el que se pronuncia un *basta*, es el suicidio del millonario y la muerte de su madre, agotados sus últimos segundos; su *emboscadura* se inicia al salir de su zona horaria y situarse fuera de la ley, con secuestro, extorsión y robo; su *movimiento afirmativo*, la superación del resentimiento vendría a ser el donación y el reparto de miles de años entre los que no tienen nada; respecto a la *visibilidad*, su acción es notoria, indisimulada; finalmente, podría señalarse tanto su *juventud* (sólo tres años por encima de la frontera de los veinticinco) como el carácter no calculado ni justificado de su acción.

Y embargo, algo falla. De la misma manera que sucede en otras rebeliones ficcionadas en distopías mainstream, los elementos están, pero parecen no encajar más allá de conseguir la ambicionada simpatía del espectador. Porque todo en esta película se dirige a lograr ese efecto: el ritmo, el vestuario (miserable en una zona horaria, ostentoso en otra, vampírico en los guardianes del tiempo), la belleza estandarizada de los protagonistas, su juventud, su lealtad, su generosidad, así como la frialdad de los malvados (el ladrón que sólo roba a los pobres, el banquero que se niega a pagar mil años por su hija).

Esta mixtificación de una rebelión que se pretende genuina puede explicarse apelando a la definición del *mal gusto* propuesta por Umberto Eco en su ensayo *Apocalípticos e integrados* (1964), donde todo está dirigido a “la prefabricación e imposición del efecto” (Eco, U. (2006). *Apocalípticos e integrados*, p. 96. DeBolsillo). Eco insiste en que, en este tipo de relatos, “la característica constante (...) es el propósito de provocar un efecto sentimental, es decir, de ofrecerlo ya provocado y comentado, ya confeccionado, de modo que el contenido objetivo de la anécdota sea menos importante que la *Stimmung* básica” (p. 98). Además, respecto a la redundancia de esos estímulos (nuevamente, la belleza, la juventud, la música o el ritmo), Eco señala también la relevancia de esa reiteración, pues “cada uno de los símbolos aislados, en cuanto ya sometido por una antigua tradición lírica a desgaste, corre el riesgo de consumirse, y por ello debe ser reafirmado con otra forma” (p. 99).

Por ello, todo en el relato es previsible. Todo está medido, calculado, para provocar un sentimiento dicotómico bueno versus malo, aceptación de un reparto más equitativo frente a un rechazo al acaparamiento de la riqueza. Pero nada cuestiona el sistema, nada pretende bloquearlo, no trabajar, no pagar el autobús, entrar ilegalmente en otra zona

horaria. Ni siquiera el reparto caritativo de un millón de años. Por lo que el banquero tiene razón: no cambiará nada. Las horas y los minutos seguirán siendo la moneda de cambio, además de ser la cadena que ata a cada uno a su lugar.

En definitiva, puede afirmarse que se trata de una *pseudorebelión* que pretende pasar por genuina señalando metafóricamente ciertas disfunciones del sistema. Y sugiriendo, casi amablemente, cómo podrían corregirse o compensarse. Sin ruptura. Tampoco sin verdadera creación.

#### **4.2.2 Rompenieves. La máquina debe seguir funcionando.**

La situación de partida en *Rompenieves* es diferente. La trama se sitúa en un mundo postapocalíptico en el que los únicos humanos (y, prácticamente, seres vivos) que quedan sobre la tierra viajan en un tren que no puede detenerse. Para ello, la máquina debe funcionar como un reloj, sin contratiempos ni sucesos inesperados. Por lo que cada pieza debe ocupar su lugar: el tren ha de tener cabeza y ha de tener cola.

En ese sentido, guarda similitud con la película *Metropolis* (Lang, 1927), donde el mecanismo, indescifrable, esclavizante, aparentemente absurdo e imperturbable a los deseos humanos, es necesario para que la vida de estos sea posible. Pues si llegara a detenerse, la ciudad se inundaría. En ambos relatos, además, la revuelta está promovida, en una aparente paradoja, por quien ostenta el poder, por la cabeza pensante, aunque aquellos que se revuelven jamás lleguen a comprender sus razones. Una revuelta que, por otro lado, deberá ser controlada y sofocada.

La revuelta, pues, es más grande que el individuo que la personifica. Una revuelta, tanto en *Rompenieves* como en *Metrópolis*, dotada de carácter mesiánico. Y en la que aquel que la inicia toma la forma de un *elegido*. *Matrix* (Wachowski, 1999) cuenta también con ese elemento mesiánico, necesario para generar una amplia empatía y consenso, para que la revuelta sea sentida como necesaria por todos aquellos que tienen conocimiento de ella. Así las cosas, sólo los que conscientemente quisieran perseverar en la sumisión tomarían la pastilla azul.

Pero el rebelde, así como no es un héroe, tampoco es un mesías largo tiempo esperado; un mesías cuya llegada, siempre inminente y siempre pospuesta, acabará sucediendo necesariamente, dando inicio a un tiempo nuevo. Un rebelde no es un héroe ni un

mesías, aunque *a posteriori* se les haya engalanado con esos atuendos para hacer de ellos un principio de proselitismo.

El *imperio usurpado* es, en *Rompenieves*, el confinamiento de una parte de la población en un vagón con unas condiciones de vida pésima —tal vez pudiera, incluso, señalarse aquí una similitud con los vagones cargados de judíos en dirección a los campos de exterminio—; el *usurpador*, no son sino hermanos, pues todos ellos son los únicos humanos vivos en el planeta; *el momento del no* se inicia con el secuestro de dos niños y el castigo ejemplar al padre de uno de ellos; el movimiento afirmativo es una lucha a muerte, un todo o nada para llegar a la cabeza del tren, una guerra de liberación; una fulgurante, efímera y sangrienta batalla que no ha sido calculada, pues cuando los rebelados llegan a la cabeza del tren, ya no saben cómo actuar.

Pero, como en *In Time*, nada es casual en este relato. Ni siquiera su final. Pues la destrucción del tren, y con ello la desaparición de toda posibilidad de seguir con vida, sugiere la necesidad de conservar el sistema social y de clases como un mal menor. Como en *In Time*, aunque el trazado de las acciones tomen la apariencia de una rebelión genuina, el conjunto revela un carácter conservador que pretende alejarse de toda acción incontrolada que pudiera comportar consecuencias imprevisibles e indeseadas.

#### **4.2.3 El hoyo. Un neo K.**

La película *El hoyo* (Gaztelu-Urrutia, 2019) recupera, de una manera especialmente hiperbólica, el *pathos* claustrofóbico que en cierta medida aparecía en *Rompenieves* y era prácticamente ausente en *In Time*. Y profundiza, como si de un relato kafkiano se tratara, en la desproporción entre la pena y el delito, así como en un absurdo desconocimiento de ambos (pena y delito) por parte del protagonista. Esta es una situación paradigmática en numerosos relatos distópicos, como podría ser el caso de *El corredor del laberinto* (Bail, 2014).

Goreng ha entrado por voluntad propia en *el hoyo*, una especie de prisión de la que lo ignora todo. Allí conocerá que existen innumerables niveles cuya única comunicación es una plataforma que diariamente baja con comida, deteniéndose pocos minutos en cada nivel, donde hay asignadas dos personas. El nivel asignado a cada pareja cambia de manera aparentemente aleatoria cada mes. Estar en los niveles superiores significa

comida garantizada; estar en los niveles inferiores comporta resignación e intentar sobrevivir, o el suicidio. Hay una desconexión total entre los asignados a cada nivel. Los de arriba odian a los de abajo —porque están abajo—, y los de abajo odian a los de arriba —porque están arriba—.

Pero frente a la inmutabilidad del mecanismo del hoyo, frente a ese absurdo, sólo queda la sumisión o la rebelión. Y la rebelión aquí sólo puede ser un movimiento afirmativo que supere (o, como mínimo, que aplace) el resentimiento y el odio: no subir, sino bajar con la plataforma repartiendo comida equitativamente en todos los niveles. Baharat, su compañero le responde que bajar es un suicidio, pero Goreng insiste: “si logramos que llegue comida al último nivel, habremos roto la mecánica del hoyo” (Gaztelu-Urrutia, 2019, 1:00:30). Advertidos de que *el hoyo* no tiene mecánica que pueda romperse, lo que deciden es que regrese a la superficie un mensaje, un plato exquisito intacto después de haber bajado todos los niveles: la *panna cotta* será ese mensaje (aunque finalmente será una niña, sana y salva, que habitaba el último nivel).

Lo que ha tenido lugar en este relato sí tiene cabida en lo que aquí se viene definiendo como una rebelión genuina. Pues más allá del dolor por el *imperio usurpado* (la ilusión en la solidaridad humana), Goreng crea *ex novo* un movimiento afirmativo, imprevisible, injustificable. Goreng no es un héroe ni un mesías. No pretende que otros le sigan, que se rebelen con él —o tras él— contra el sistema. Goreng responde de su existencia presente, pero también de todas las existencias y de todos los presentes. De todos los niveles y de todos los días y meses de mecánica absurda.

## 5 Conclusiones

En los apartados precedentes se ha realizado una aproximación a la rebelión, una acción que ha venido siendo calificada, desde el inicio del presente trabajo, de singular. Esta aproximación ha pretendido dar cuenta de qué es aquello que la hace singular, qué tipo de acción es y cuáles son sus parámetros distintivos más allá de deber su origen al rechazo a una opresión impuesta.

La elección de la rebelión como objeto de estudio —y del análisis de la acción como vector metodológico— ha venido condicionada por el propósito de responder a una doble pregunta: cuáles son sus condiciones de aparición, de surgimiento, de tal manera que pueda preverse cuándo una opresión encontrará rechazo en una acción tal; y, por otro lado, la existencia y viabilidad de unos límites en el actuar rebelde que impidan que esa acción se torne, ella misma, opresora y liberticida.

Esta pregunta tiene su origen en el ensayo de Albert Camus, *L'Homme révolté*, publicado en 1950. Por ello, una referencia al trabajo de Camus ha sido necesaria, así como ha sido oportuna también una mención a la recepción que dicha obra tuvo en su contemporaneidad. En el apartado 2 *Albert Camus y el rebelde. Entre los límites y el absurdo* se ha compuesto una breve reseña del texto camusiano, enfocada en comprender los parámetros que, para este pensador, componían la rebelión: la situación límite bajo la que estalla la necesidad de oponerse, de negar la opresión; el carácter violento de ese estallido; el carácter autoafirmativo de esa acción, pues niega el derecho de otros sobre uno mismo; y la innegable solidaridad humana que alienta y alimenta ese acto.

Pero de la misma manera que Camus ha mostrado esas características, ha destacado también los peligros, las contradicciones y las aporías que comporta llevar una rebelión allende unos límites. Así, su relato, ilustrado de numerosos y significativos ejemplos, no puede evitar un tono pesimista, desencantado. De la misma manera que esa doble pregunta con la que concluye el ensayo —y con la que se inicia el presente trabajo— no suena sino retórica. El análisis camusiano de la rebelión se ha mostrado, así, limitado. Es, tal vez, un inicio, un planteamiento, pero no un atisbo de respuesta. Por ello, ha sido

preciso un análisis más amplio y riguroso de esa acción singular, que se ha desarrollado en el apartado 3 *La rebelión. Una aproximación en tres estratos*.

Este análisis y las conclusiones que de él se derivan son las principales aportaciones del presente trabajo:

1. En primer lugar, un detallado mapa conceptual, original y específico, que permite observar analíticamente en qué consiste la rebelión: cuáles son sus características esenciales (subapartado 3.2 *Segunda aproximación. Singularidades y movimientos* y diagrama 2 *Movimientos y características de la rebelión*) y qué la diferencia de otras acciones de rechazo de la opresión (subapartado 3.1 *Primera aproximación. Taxonomía de la rebelión* y diagrama 1 *Taxonomía de las acciones de insumisión*).
2. En segundo lugar, una respuesta a la doble cuestión camusiana. Así, se ha señalado (subapartado 3.3 *Tercera aproximación. Hipótesis, límites y contradicciones* y diagrama 3 *Tipología de la revuelta*) tanto el carácter imprevisible de la rebelión como la inexistencia de una medida que limite el sufrimiento generado en los conflictos entre humanos. Asimismo, se ha mostrado también cómo el crimen lógico responde a un tipo de acción que no puede ser calificado de *rebelión genuina*, sino tal vez *revuelta reaccionaria* o *revuelta revolucionaria* según los conceptos creados en ese subapartado.

Por último, en el apartado 4. *Rebeldes en la contemporaneidad* se han presentado y descrito una serie de acciones con el objeto de contrastar y validar el esquema explicativo de la rebelión, así como de ratificar o invalidar las respuestas propuestas a la doble pregunta. Si bien estos ejemplos se ajustan, con matices, al esquema conceptual propuesto, también evidencian la imposibilidad de encasillar todo comportamiento humano en un esquema clasificatorio categórico. En ese sentido, se ha mostrado como la acción insumisa delineada en la película *In Time*, aun adecuándose estrictamente a las características desarrolladas previamente, no ha de ser, en rigor, calificada de rebelión sino, tal vez, de pseudorebelión, pues de una impostura se trata.

Cabe indicar, finalmente, que el modelo de estudio propuesto se ha centrado, según se ha dicho, en la acción. Esta ha sido la orientación que se ha considerado óptima para responder a las cuestiones que han dado inicio al presente trabajo. Se ha evitado, sin

embargo, entrar en cuestiones metodológicas, epistemológicas o discursivas sobre las *teorías de la acción*, pues, probablemente, ello habría desviado el foco del centro de gravedad del trabajo, la rebelión.

Así mismo, ha sido preciso excluir otros enfoques, adecuados sin duda, para dar respuesta a otras cuestiones que aún podrían ser planteadas en relación con la rebelión, con cada rebelión y revuelta. Cuestiones como qué función social (regulatoria de conflictos de clase, por ejemplo) o qué función psicológica (a qué tendencias instintuales responden) ejercen; cuestiones sobre las vanguardias artísticas (rechazo a los modelos conocidos, ya gastados e infértiles); o cuestiones históricas o políticas (sobre el papel que las rebeliones han jugado en el devenir de los pueblos y naciones). Estos enfoques o planteamientos, y aún muchos otros, han sido adoptados apropiadamente en otros trabajos sobre la acción rebelde. Aquí habrían sido, probablemente, inoperativos.

## 6 Referencias

Referencias bibliográficas.

Aron, R. (1977). *El opio de los intelectuales*. Ediciones Siglo Veinte).

Astarita, C. (2013). Rebeldes primitivos y bandidos en la Edad Media. En *Anales de historia antigua, medieval y moderna* (Vol. 46). Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Historia Antigua y Medieval.

Blanchot, M. (2008). Reflexiones sobre el infierno. *La conversación infinita*. Arena Libros

Borda, O. F. (2014). *Ciencia, compromiso y cambio social*. Orlando Fals Borda. Antología. El Colectivo—Lanzas y Letras—Extensión Libros.

Camus, A. (1980). Defensa de *El hombre rebelde*. *Thesis. Nueva revista de filosofía y letras*, 2(5), 5-11.

Camus, A. (1986). *El hombre rebelde*. Alianza Editorial.

Camus, A. (1990). *Los justos*. Alianza Editorial.

Camus, A. (2000). *La caída*. Alianza Editorial.

Camus, A. (2013). *El extranjero*. Alianza Editorial.

Coca, J. (2018). *Cómo acabar con la Contracultura. Una historia subterránea de España*. Taurus.

De la Boétie, É. (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La plata.

Hobsbawm, E. (1983). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Editorial Ariel.

Fernández Buey, F. (2004, 26 de febrero). Homenaje a Camus en la UPF. <https://espai-marx.net/?p=12821>

Fernández Buey, F. (2007 7-9 de noviembre). Comunicación en el Col.loqui internacional Discursos de llibertat: A. Camus, l'artista i el seu temps. UPF, Barcelona. <https://espai-marx.net/?p=12821>

Freud, S. (2016). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.

- Fisher, M. (2019). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Titivillus.  
<https://archive.org/details/realismo-capitalista-no-hay-alternativa-mark-fisher-z-lib.org/page/n1/mode/2up>
- Galindo Ramírez, J. (2018). Pensar la rebeldía como objeto de estudio en la Sociología: una disposición generadora de experiencias y repertorios de acción subjetivos. *Pensamiento al margen. Revista digital*, 8, 110-133.
- Germano, E. R. (2008). *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus*. [Tesis Doctoral]. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.  
[https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2008\\_docs/2008.Emanuel%20Germano.Dout.pdf](https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2008_docs/2008.Emanuel%20Germano.Dout.pdf)
- Heath, J., Potter, A. (2005). *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. Taurus.
- Herederó, M. (2023). Herederó Campo, M. - La rebeldía sutil una revisión de la influencia de Max Stirner en Ernst Jünger. *Daimon. Revista Internacional De Filosofía*.  
<https://doi.org/10.6018/daimon.552351>
- Hinton, S.E. (2016). *Rebeldes*. Santillana.
- Jünger, E. (2023). *La emboscadura*. Tusquets Editores.
- Kaczynski, T. J. (1995). *Industrial society and its future*.  
<https://ia800300.us.archive.org/30/items/the-ted-k-archive-texts-backup-april-2023/i/is/industrial-society-and-its-future.pdf>
- Kerouac, J. (2023). *En la carretera*. Editorial Anagrama.
- Magazine, R., Bajaña, R. D., Moyano, J. J., Salmerón, A., Laguarda, R., Alvarado, V. F. A., & Galindo, Y. V. (2022). *Rebeldes Pospolíticos*. Universidad Iberoamericana AC.
- Moro, T. (2010). *Utopía*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1994). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.  
<https://archive.org/details/1896-nietzsche-friedrich-sobre-verdad-y-mentira-en-sentido-extramoral-1996/page/n5/mode/2up>

- Onfray, M. (2011). *Política del rebelde*. Editorial Anagrama.
- Ortega Matecón, A (coordinador). (2018). *Cuando el futuro nos alcance. Utopías y distopías en el cine*. Editorial Notas Universitarias.
- Orwell, G. (1980). *1984*. Salvat Editores.
- Rajchenberg, E. (2015). De la rebelión a la resistencia: De Eric Hobsbawm a James C. Scott. *Bajo el volcán*, 15(22), 41-59.
- Rancière, J. (2011). *Momentos políticos*. Capital Intelectual
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión
- Read, H., *Anarquía y orden. Ensayos sobre política*.  
<https://mirror.anarhija.net/es.theanarchistlibrary.org/mirror/h/hr/herbert-read-anarquia-y-orden.c109.pdf>
- Rodríguez, J. J. I. (2017). ¿Rebeldes primitivos? Los orígenes del bandolerismo andaluz. *Andalucía en la Historia*, (56), 6-7.
- Rozzak, T. (1976). *El nacimiento de una Contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Kairós.
- Roth, J. (2007). *La rebelión*. Acantilado.
- Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha?: Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Siglo XXI Editores.
- Stirner, M. (2019). *El único y su propiedad*. Editorial Sexto Piso.
- Tarrant, B. (2017). *The Great Replacement. Towards A New Society. We March Ever Forwards*. <https://www.great-replacement.com/text/brenton-tarrant-the-great-replacement-manifesto.pdf>
- Zárate, M. (1998). La rebeldía mítica de Albert Camus. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 15, pp. 63-76. Universidad Complutense de Madrid.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9898110063A/4889>

## Filmografía.

- Bail, W. (2015). *El corredor del laberinto* [película]. Gotham Group, Temple Hill Entertainment
- Benedek, L. (1953). *Salvaje* [película]. Columbia Pictures.
- Blomkamp, N. (2013). *Elysium* [película]. Alphacore, Media Rights Capital, QED International
- Burger, N. (2014) *Divergente* [Película]. Summit Entertainment, Red Wagon Productions.
- Cuaron, A. (2006). *Children of men* [película]. Strike Entertainment, Hit & Run Productions, Ingenious Film Partners 2, Toho-Towa.
- Ford Coppola, F. (1983). *Rebeldes* [película]. Warner Bros Entertainment.
- Gaztelu-Urrutia, G. (2019). *El hoyo* [película]. Basque Films, Mr Miyagi Films.
- Hopper, D. (1969). *Easy Rider* [película]. Raybert Productions, Pando Company Inc.
- De la Iglesia, E. (1980). *Navajeros*. [Película]. Acuarius Films, Figaró Films, Producciones Fenix.
- Joon-Ho, B. (2013). *Rompenieves* [película]. Moho Films, Opus Picture.
- Lang, F. (1927). *Metropolis* [película]. UFA.
- De la Loma, J.A. (1977). *Perros callejeros* [película]. Films Zodiaco, Profilmes.
- McTeigue, J. (2005). *V de Vendetta* [Película]. DC Films, Warner Bros.
- Niccol, A. (2011). *In Time* [película]. Regency Enterprises, Strike Entertainment.
- Ray, N. (1955). *Rebelde sin causa* [película]. Warner Bros Pictures.
- Ross, G. (2012). *Los juegos del hambre* [película]. Lionsgate, Color Force.
- Scott, R. (1982). *Blade Runner* [película]. The Ladd Company, Shaw Brothers, Blade Runner Partnership
- Wachoski, L y Wachoski, L. (1999). *Matrix* [Película]. Warner Bros. Pictures, Village Roadshow Pictures, Silver Pictures, Groucho II Film Partnership