

Rebelión lúcida y justicia en la era de la posverdad. Una reconstrucción camusiana de la legitimidad política

Lucid Rebellion and Justice in the Post-Truth Era: A Camusian Reconstruction of Political Legitimacy

Fernando Antonio Ramos Zaga (*)

Reseña Bibliográfica:

(*) Fernando Antonio Ramos Zaga es de nacionalidad peruana. Abogado, Doctor en Gestión Pública, docente e investigador especializado en filosofía del derecho, derecho de la competencia, bioética y regulación de nuevas tecnologías. Actualmente es docente en la Universidad Privada del Norte. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6301-9460>

Correo electrónico: fernandozaga@gmail.com

Fecha recepción: 07.04. 2026 Fecha revisión: 29.05.2026 Fecha Aceptación: 15. 06.2026

RAMOS ZAGA, Fernando Antonio (2026). “Rebelión lúcida y justicia en la era de la posverdad. Una reconstrucción camusiana de la legitimidad política” Consciencias Sociales, AÑO 18 – N° 34 – junio 2026. Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Sede Cochabamba.

Resumen

En un escenario global caracterizado por la erosión de la verdad, la manipulación discursiva y la desafección ciudadana hacia las instituciones, la crisis de legitimidad política se configura como uno de los desafíos éticos y filosóficos más urgentes de nuestro tiempo. En ese sentido, el presente artículo tiene por objetivo examinar la pertinencia del pensamiento de Albert Camus, particularmente su noción de absurdo y su concepción de la rebelión lúcida, para reconstruir una ética de la justicia que responda de manera crítica y humanista a las dinámicas de la posverdad. Los resultados revelan que la rebelión lúcida propuesta por Camus constituye una forma de resistencia epistémica y moral que, al situar la medida, la solidaridad y la responsabilidad en el centro de la acción política, permite trascender tanto el relativismo nihilista como el dogmatismo ideológico. En un sentido más amplio, este hallazgo implica que la filosofía camusiana ofrece un horizonte ético capaz de restaurar la legitimidad política desde la finitud humana, promoviendo una justicia fundada en la lucidez, la reciprocidad y la responsabilidad compartida frente a la degradación simbólica del discurso político contemporáneo.

Palabras clave: Absurdo, rebelión, justicia, legitimidad política, posverdad.

Abstract

Truth erosion, discursive manipulation, and public distrust of institutions have made the crisis of political legitimacy one of the most pressing ethical and philosophical challenges of our time. This article examines the relevance of Albert Camus's concepts of the absurd and lucid rebellion to develop an ethics of justice for the post-truth condition. It argues that lucid rebellion constitutes a form of epistemic and moral resistance grounded in measure, solidarity, and responsibility as the core of political action. As such, it provides an alternative to

both nihilistic relativism and ideological dogmatism. More broadly, Camus's philosophy offers an ethical horizon capable of restoring political legitimacy from the standpoint of human finitude, promoting a justice grounded in lucidity, reciprocity, and shared responsibility in the face of the symbolic degradation of contemporary political discourse.

Keywords: the absurd, rebellion, justice, political legitimacy, post-truth.

Rebelião lúcida e justiça na era da pós-verdade. Uma reconstrução camusiana da legitimidade política

Resumo

Em um cenário global caracterizado pela erosão da verdade, pela manipulação discursiva e pelo descontentamento cidadão em relação às instituições, a crise de legitimidade política configura-se como um dos desafios éticos e filosóficos mais urgentes do nosso tempo. Nesse sentido, o presente artigo tem por objetivo examinar a pertinência do pensamento de Albert Camus, particularmente sua noção de absurdo e sua concepção da rebelião lúcida, para reconstruir uma ética da justiça que responda de maneira crítica e humanista às dinâmicas da pós-verdade. Os resultados revelam que a rebelião lúcida proposta por Camus constitui uma forma de resistência epistêmica e moral que, ao situar a medida, a solidariedade e a responsabilidade no centro da ação política, permite transcender tanto o relativismo nihilista quanto o dogmatismo ideológico. Em um sentido mais amplo, esse achado implica que a filosofia camusiana oferece um horizonte ético capaz de restaurar a legitimidade política a partir da finitude humana, promovendo uma justiça fundada na lucidez, na reciprocidade e na responsabilidade compartilhada diante da degradação simbólica do discurso político contemporâneo.

Palavras-chave: Absurdo, rebelião, justiça, legitimidade política, pós-verdade.

Introducción

La crisis contemporánea de legitimidad política se manifiesta en la convergencia de transformaciones epistémicas, institucionales y culturales que erosionan los fundamentos tradicionales de la autoridad democrática. La expansión de dinámicas asociadas a la posverdad, la polarización afectiva y la desconfianza estructural hacia las instituciones ha puesto en cuestión la capacidad de los sistemas políticos para sostener criterios compartidos de justificación normativa (D'Ancona, 2017, p. 12; McIntyre, 2018, p. 5; Levitsky y Ziblatt, 2018, p. 8). En este contexto, la legitimidad ya no puede entenderse únicamente como resultado de procedimientos formales o mecanismos de representación, sino que exige ser reconsiderada a la luz de las condiciones epistémicas y éticas que hacen posible la vida democrática. Tal escenario sugiere la necesidad de revisar marcos conceptuales capaces de afrontar la tensión entre la exigencia de sentido normativo y la creciente imposibilidad de fundamentarlo en narrativas trascendentes o consensos robustos.

El pensamiento de Albert Camus ofrece una vía analítica particularmente fértil para abordar este problema, en la medida en que articula una fenomenología del absurdo y una ética de la rebelión que permiten repensar la relación entre verdad, justicia y legitimidad. La noción de absurdo, entendida como la confrontación entre la demanda humana de sentido y la indiferencia del mundo, configura una estructura relacional que ilumina la condición moderna de pérdida de fundamentos (Camus, 1995, p. 37; Cruickshank, 1960, p. 54; Sagi, 2002, p. 29). Por su parte, la rebelión introduce un principio normativo inmanente que emerge de la experiencia del límite y del

reconocimiento de la dignidad compartida, sin recurrir a fundamentos metafísicos (Camus, 1978, p. 22; Sprintzen, 1988, p. 67). Dicho marco dialoga con diagnósticos contemporáneos sobre la crisis de legitimación (Habermas, 1973, p. 46), la fragmentación de los horizontes de sentido (Lyotard, 1979, p. 63) y la transformación de la racionalidad política en contextos de modernidad avanzada (Taylor, 1989, p. 495; Blumenberg, 1966, p. 183).

A pesar de la relevancia de estas categorías, la literatura existente ha tendido a abordar el pensamiento camusiano en clave existencial o literaria, dejando relativamente subexplorada su potencial para la teoría política contemporánea, en particular en relación con la crisis de legitimidad democrática. Si bien algunos estudios han señalado la dimensión ética y política de la rebelión (Aronson, 2017, p. 112; Hayden, 2013, p. 48), persiste una brecha en la articulación sistemática entre la fenomenología del absurdo y una concepción de la justicia capaz de responder a las condiciones actuales de deslegitimación. En consecuencia, resulta pertinente examinar en qué medida el pensamiento de Camus puede contribuir a reconstruir criterios normativos que no dependan de fundamentos trascendentes ni se disuelvan en el relativismo.

Las implicaciones de esta cuestión exceden el plano teórico, dado que la crisis de legitimidad afecta de manera transversal a los sistemas políticos contemporáneos. La debilitación de los marcos compartidos de verdad y la proliferación de estrategias de manipulación discursiva inciden directamente en la calidad de la deliberación pública y en la capacidad de las instituciones para sostener su autoridad (Kakutani, 2018, p. 19; Lewandowsky et al., 2017, p. 354). Al

mismo tiempo, la emergencia de formas de postdemocracia y de populismo desafía los equilibrios normativos que han sustentado las democracias liberales (Crouch, 2004, p. 6; Müller, 2016, p. 19). En este escenario, la reconstrucción de una ética de la justicia no constituye únicamente un ejercicio conceptual, sino una condición para la viabilidad de órdenes políticos que aspiren a ser legítimos en contextos de pluralismo y contingencia.

El objetivo del artículo es examinar cómo el pensamiento de Camus en torno al absurdo y la rebelión permite reconstruir una ética de la justicia capaz de responder a los desafíos que plantea la crisis contemporánea de legitimidad política. La relevancia de este objetivo radica en la posibilidad de ofrecer un marco normativo que, sin apelar a fundamentos absolutos, conserve la capacidad de orientar la acción política y de establecer límites a la instrumentalización del ser humano. En este sentido, la propuesta se sitúa en un espacio intermedio entre el escepticismo normativo y las pretensiones de fundamentación totalizante, explorando una vía que reconozca la finitud sin renunciar a la exigencia ética.

La estructura del artículo se organiza en torno a un desarrollo progresivo de estos elementos. En primer lugar, se examina la fenomenología del absurdo como diagnóstico de la crisis contemporánea de legitimidad. En segundo lugar, se analiza la noción de rebelión como fundamento inmanente de una ética de la justicia. Posteriormente, se exploran las implicaciones de la rebelión lúcida en relación con la resistencia a la manipulación ideológica en contextos de posverdad. Finalmente, se discute la noción de justicia como praxis de la medida en sociedades plurales, atendiendo a sus implicaciones para la teoría política contemporánea.

Metodología

El estudio presenta una estructura metodológica definida para responder al objetivo de examinar la aplicabilidad del pensamiento de Albert Camus en la fundamentación de una ética de la justicia ante el fenómeno de la posverdad. La investigación se inscribe en el paradigma interpretativo con un enfoque cualitativo. El trabajo corresponde a un tipo de investigación teórica de alcance analítico y crítico. El diseño metodológico es no experimental, transversal y de carácter documental, estructurado para la revisión exegetica y el análisis filosófico.

La unidad de análisis está constituida por un corpus documental que integra fuentes primarias y secundarias. La selección del material se ejecutó mediante una técnica de muestreo intencional guiado por criterios teóricos. Los criterios de inclusión para las fuentes primarias exigieron obras de Camus centradas en las nociones de absurdo, rebelión y medida, con énfasis en “El mito de Sísifo” y “El hombre rebelde”. Para las fuentes secundarias, se incluyeron textos de filosofía y ciencia política que abordan la crisis de legitimidad democrática y la posverdad. Los criterios de exclusión descartaron literatura camusiana orientada exclusivamente a la crítica literaria, el análisis biográfico o interpretaciones estéticas sin vinculación directa con la teoría política normativa.

La recolección de información se realizó mediante la técnica de análisis documental. Como instrumento se empleó una matriz de categorización conceptual que facilitó la extracción y sistematización de los datos textuales. Las categorías centrales parametrizadas en el instrumento fueron la fenomenología del absurdo, la rebelión como normatividad inmanente, la resistencia

epistémica y la justicia concebida como praxis de la medida. Esta herramienta permitió identificar las continuidades formales entre el marco conceptual seleccionado y los problemas contemporáneos de la teoría política.

El análisis de la información se procesó a través de la aplicación del método hermenéutico. El procedimiento operativo se dividió en tres fases. La primera etapa consistió en la reconstrucción conceptual de las categorías filosóficas originales. La segunda etapa contempló la articulación dialógica de dichos conceptos con la literatura teórica sobre la manipulación discursiva y la polarización política. La etapa final supuso la síntesis argumentativa orientada a estructurar la propuesta normativa. Para mantener la validez del estudio, se utilizó la triangulación teórica cruzando los postulados del autor principal con literatura crítica contemporánea, previniendo sesgos de interpretación unilateral.

Desarrollo

La fenomenología del absurdo como diagnóstico de la crisis de legitimidad

La noción camusiana del absurdo constituye el punto de partida ineludible para comprender la arquitectura conceptual de su ética y su pertinencia para el análisis de la crisis contemporánea de legitimidad. En *El mito de Sísifo*, Camus define el absurdo como la confrontación entre el llamado humano a la unidad y la irrazonable mudez del mundo (Camus, 1995, p. 37). Esta definición fenomenológica no describe una propiedad del mundo ni un estado psicológico del sujeto, sino una relación estructural que emerge cuando la conciencia reflexiva se enfrenta a la imposibilidad de encontrar fundamentos últimos para la existencia. El

absurdo no es el mundo en sí ni la condición humana aislada, sino el encuentro conflictivo entre ambos, la tensión irresoluble entre la exigencia de sentido y la ausencia de respuesta (Cruickshank, 1960, p. 57; Sagi, 2002, p. 31).

A partir de ello, esta caracterización del absurdo posee implicaciones epistemológicas fundamentales para comprender la crisis de legitimidad política contemporánea. La erosión de las certezas metafísicas que tradicionalmente fundamentaron la autoridad política, desde las cosmologías teológicas hasta las teleologías históricas del progreso, deja al sujeto moderno en una situación análoga a la que Camus describe como absurda (Taylor, 1989, p. 17). La legitimidad política moderna se sustentó históricamente en narrativas que atribuían significado trascendente al orden social, ya fuera mediante la referencia a un orden divino, a leyes naturales o a proyectos históricos emancipatorios (Weber, 1922, p. 122; Blumenberg, 1966, p. 75). El colapso de estas narrativas maestras, diagnosticado por Lyotard como la condición posmoderna, genera un vacío de legitimación que no puede ser llenado simplemente mediante procedimientos formales o consensos instrumentales (Lyotard, 1979, p. 7).

Más aún, la crisis contemporánea de legitimidad se manifiesta precisamente en la persistencia de la exigencia de justificación normativa cuando los recursos tradicionales de justificación se han vuelto inaccesibles. Las sociedades democráticas exigen legitimidad para el ejercicio del poder político, pero carecen de fundamentos compartidos que permitan articular criterios de validez universalmente reconocidos (Habermas, 1973, p. 68). Esta situación genera lo que Camus denomina la tentación del escape, las diversas estrategias mediante

las cuales el pensamiento intenta suprimir el absurdo restaurando artificialmente la unidad perdida (Camus, 1995, p. 52). En el ámbito político, estas tentaciones se manifiestan en dos formas predominantes que constituyen los polos de la crisis actual, el fundamentalismo que busca restaurar certezas absolutas mediante la imposición autoritaria de una verdad única, y el nihilismo que renuncia a cualquier criterio normativo y reduce la política a mera gestión técnica o lucha por el poder (Aronson, 2017, p. 89).

Desde esta perspectiva, la relevancia del diagnóstico camusiano radica en su capacidad para mostrar que ambas respuestas constituyen formas de evasión que niegan la condición absurda en lugar de asumirla. El fundamentalismo, ya sea religioso o ideológico, suprime el absurdo mediante la imposición de un sentido totalitario que subordina la libertad individual a la supuesta necesidad histórica o mandato trascendente (Camus, 1978, p. 211). El nihilismo, por su parte, disuelve la tensión del absurdo renunciando a la exigencia de sentido y reduciendo la existencia a pura facticidad carente de valor (Foley, 2008, p. 93). Ambas posiciones comparten una estructura común, la incapacidad de sostener la tensión entre la finitud radical de la existencia humana y la persistencia de la exigencia ética. En el contexto contemporáneo, estas tentaciones se expresan en la polarización entre populismos autoritarios que prometen restaurar certezas identitarias y technocracias pospolíticas que reducen la deliberación democrática a optimización administrativa (Mouffe, 2018, p. 11; Crouch, 2004, p. 19).

Asimismo, la fenomenología del absurdo permite además comprender la especificidad de la crisis de verdad que caracteriza la era de la posverdad. La posverdad no constituye simplemente la proliferación de falsedades

empíricas, sino una transformación más profunda en el estatuto epistémico de la verdad en el discurso público (D’Ancona, 2017, p. 43; McIntyre, 2018, p. 34). Cuando la verdad pierde su función reguladora y se transforma en instrumento de poder simbólico, se reproduce a nivel colectivo la estructura del absurdo, la ruptura entre la exigencia de sentido común y la imposibilidad de articular criterios compartidos de validez. La manipulación sistemática del discurso político no es meramente un problema de desinformación que pudiera resolverse mediante fact-checking o alfabetización mediática, sino que expresa una crisis más profunda de los fundamentos epistémicos de la legitimidad democrática (Kakutani, 2018, p. 52).

No obstante, es crucial señalar que el reconocimiento camusiano del absurdo no conduce al escepticismo paralizante ni legitima el relativismo epistémico. Por el contrario, la lucidez del absurdo constituye el primer momento de una ética afirmativa que se niega a evadir la responsabilidad mediante apelaciones a autoridades trascendentes o mediante la renuncia cínica a cualquier criterio normativo (Sprintzen, 1988, p. 78). La asunción consciente del absurdo implica mantener simultáneamente la tensión entre la finitud radical y la exigencia ética, reconociendo que la ausencia de fundamentos metafísicos no elimina la responsabilidad moral sino que la intensifica al situarla plenamente en el ámbito de la libertad humana. Como señala Camus, “no hay destino que no se venza con el desprecio” (Camus, 1995, p. 168), afirmación que debe entenderse no como resignación estoica sino como reivindicación de la autonomía frente a cualquier necesidad externa.

Sobre esa base, esta dialéctica entre el reconocimiento del absurdo y la afirmación

de la responsabilidad configura el tránsito conceptual hacia la segunda categoría fundamental del pensamiento camusiano, la rebelión. El absurdo establece las condiciones epistémicas de la condición humana, pero es la rebelión la que transforma este reconocimiento en principio ético y político. La lucidez del absurdo no es un fin en sí misma sino el fundamento de una praxis que se niega a consentir en la injusticia precisamente porque reconoce que no existe justificación trascendente para el sufrimiento (Camus, 1978, p. 33). En este sentido, la fenomenología del absurdo proporciona el diagnóstico de la crisis contemporánea de legitimidad, mientras que la ética de la rebelión ofrece los recursos conceptuales para reconstruir una noción de justicia capaz de responder a dicha crisis sin reproducir las ilusiones metafísicas que condujeron a ella.

A la luz de lo anterior, el análisis de la fenomenología del absurdo ha permitido establecer un diagnóstico de la crisis contemporánea de legitimidad como resultado de la erosión de fundamentos trascendentes y de la persistencia de la exigencia normativa en ausencia de criterios compartidos. Tal diagnóstico, sin embargo, no agota el problema, sino que plantea la necesidad de identificar un principio normativo capaz de operar en condiciones de inmanencia. En consecuencia, la sección siguiente introduce de manera explícita la categoría de la rebelión como fundamento ético que, partiendo del reconocimiento del absurdo, permite reconstruir una noción de justicia sin recurrir a presupuestos metafísicos.

La rebelión como fundamento inmanente de la justicia

La categoría de rebelión constituye el núcleo normativo del pensamiento camusiano y el concepto que permite articular una ética de la

justicia fundada en la inmanencia. En *El hombre rebelde*, Camus desarrolla una fenomenología sistemática de la rebelión que trasciende su significado político inmediato para configurarse como estructura ética fundamental (Camus, 1978, p. 19). La rebelión no es meramente una respuesta reactiva ante la opresión, sino un acto de autoafirmación que revela un valor que trasciende la existencia individual. Cuando el esclavo se rebela contra su amo, no defiende simplemente su interés particular sino que afirma la existencia de un límite que no debe ser transgredido, un valor que merece ser defendido incluso a costa de la propia vida (Camus, 1978, p. 22). Esta estructura sacrificial de la rebelión revela que el acto rebelde no se agota en la negación de lo intolerable, sino que simultáneamente afirma un contenido positivo, la dignidad humana como valor compartido que funda la solidaridad.

Sobre esta base, la originalidad filosófica de la rebelión camusiana radica en su capacidad para fundar una ética normativa sin recurrir a principios trascendentes. La rebelión emerge de la experiencia vivida de la injusticia, del reconocimiento inmediato de que ciertos actos violan algo que merece ser preservado (Sprintzen, 1988, p. 112). Este reconocimiento no deriva de la aplicación de principios abstractos ni de cálculos utilitarios, sino de la experiencia fenomenológica del sufrimiento que genera una certeza ética inmediata. La rebelión introduce así lo que Camus denomina el primer valor, la conciencia de que existe una naturaleza común que merece respeto (Camus, 1978, p. 30). Este valor no es inferido mediante razonamiento deductivo ni construido mediante consenso procedimental, sino que se manifiesta en el acto mismo de la rebelión como condición de posibilidad de dicho acto.

Desde esta clave, la estructura de la rebelión permite superar la dicotomía entre universalismo abstracto y particularismo relativista que paraliza gran parte de la filosofía moral contemporánea. Por un lado, la rebelión no apela a principios universales establecidos a priori que pudieran imponerse independientemente de la experiencia histórica concreta (Sagi, 2002, p. 87). Por otro lado, tampoco reduce la normatividad a meras preferencias subjetivas o construcciones culturales contingentes. La rebelión revela un universal concreto, un valor que emerge de la experiencia compartida de la finitud y el sufrimiento, y que por tanto posee validez intersubjetiva sin requerir fundamentación metafísica (Hayden, 2013, p. 77). La solidaridad que funda la rebelión no es una elección moral entre otras posibles, sino el reconocimiento de un vínculo preexistente que la conciencia del absurdo hace manifiesto.

Ahora bien, Camus introduce una distinción crucial entre la rebelión auténtica y las revoluciones que la traicionan. Mientras la rebelión mantiene la tensión entre la afirmación de valores y el reconocimiento de límites, las revoluciones ideológicas absolutizan sus fines y subordinan la dignidad presente a promesas futuras (Camus, 1978, p. 189). La rebelión introduce la medida como principio regulador, reconociendo, como señala el propio texto, que “la virtud no puede separarse de lo real sin convertirse en principio de mal” (Camus, 1978, p. 274). Esta ética de la medida constituye el pensamiento del mediodía, una racionalidad mediterránea del equilibrio que se opone tanto a la hybris del poder absoluto como a la resignación nihilista (Camus, 1978, p. 276; Isaac, 1992, p. 134). La medida no implica moderación política en sentido convencional, sino lucidez ética que reconoce

que todo acto que instrumentaliza al ser humano reproduce la injusticia que pretende combatir.

Desde este ángulo, la relevancia de esta distinción para la crisis contemporánea de legitimidad resulta fundamental. Los populismos autoritarios que caracterizan la política actual reproducen la estructura de las revoluciones ideológicas que Camus critica, absolutizando fines particulares mediante la demonización del adversario y la suspensión de límites éticos en nombre de la eficacia política (Mouffe, 2018, p. 23; Müller, 2016, p. 44). La retórica de la posverdad no constituye meramente un déficit cognitivo sino una estrategia deliberada de suspensión de la medida, la subordinación de la verdad a la voluntad de poder que justifica cualquier medio en función de fines que se presentan como absolutos (McIntyre, 2018, p. 89). Frente a esta desmesura, la rebelión lúcida reintroduce la responsabilidad como criterio normativo inmanente, la exigencia ética de coherencia entre los valores proclamados y las prácticas efectivamente desplegadas.

A partir de aquí, la justicia que emerge de la ética de la rebelión posee características específicas que la distinguen tanto de concepciones procedimentales como de teorías sustantivas tradicionales. No se trata de una justicia fundada en la aplicación imparcial de principios formales, como en el modelo rawlsiano, ni de la realización de un orden normativo objetivo, como en las teorías iusnaturalistas (Rawls, 1971, p. 11; Finnis, 1980, p. 23). La justicia rebelde es una praxis de resistencia solidaria que emerge del reconocimiento del sufrimiento y la vulnerabilidad compartida (Aronson, 2017, p. 134). Esta concepción relacional de la justicia no la reduce a mera distribución de bienes o reconocimiento de derechos, sino que la sitúa en la experiencia vivida de la

dignidad amenazada que exige defensa colectiva.

Con todo, algunos críticos han objetado que la ética camusiana carece de contenido normativo específico y que la apelación a la medida resulta demasiado vaga para orientar decisiones políticas concretas (Walzer, 1973, p. 33). Esta objeción, sin embargo, malinterpreta la naturaleza de la propuesta camusiana. La rebelión no pretende ofrecer un código moral detallado ni un programa político específico, sino establecer las condiciones de posibilidad de cualquier ética que pretenda resistir la instrumentalización totalitaria del ser humano (Foley, 2008, p. 147). La medida no es un criterio de contenido que determine qué políticas son justas, sino un principio formal de segundo orden que establece límites a cualquier proyecto político. De manera contundente, Camus sostiene que “la medida, frente a este desorden, nos enseña que toda moral necesita una parte de realismo: la virtud enteramente pura es mortífera; y que todo realismo necesita una parte de moral: el cinismo es mortífero” (Camus, 1978, p. 274). Esta restricción, lejos de ser trivial, introduce una diferencia fundamental entre prácticas políticas que respetan la dignidad humana y aquellas que la subordinan a objetivos supuestamente superiores.

En esa misma dirección, la fuerza normativa de la rebelión camusiana radica precisamente en su capacidad para articular una crítica del poder que no derive en la legitimación de nuevas formas de dominación. Las revoluciones modernas fracasaron, según Camus, porque transformaron la rebelión contra la injusticia en sistemas ideológicos que reprodujeron la opresión bajo nuevas formas (Camus, 1978, p. 231). La historia del siglo XX confirma trágicamente este diagnóstico, mostrando cómo proyectos

emancipatorios se transformaron en regímenes totalitarios que justificaron atrocidades masivas en nombre de futuros redentores (Arendt, 1951, p. 460; Lefort, 1986, p. 27). La rebelión lúcida se distingue de estos proyectos revolucionarios precisamente por su rechazo a absolutizar cualquier fin histórico, manteniendo siempre la tensión entre la afirmación de valores y el reconocimiento de la finitud humana que impide cualquier realización perfecta de la justicia.

A su vez, la concepción de la justicia como tarea permanente más que como estado final alcanzable conecta el pensamiento camusiano con tradiciones críticas contemporáneas que conciben la democracia como proceso conflictivo antes que como orden establecido (Lefort, 1986, p. 33; Rancière, 1995, p. 51). Sin embargo, Camus añade un elemento específico que distingue su posición del agonismo democrático contemporáneo, la insistencia en la solidaridad como fundamento de la contestación legítima. El conflicto político no puede reducirse a mera lucha por la hegemonía, sino que debe estar atravesado por el reconocimiento de la dignidad del adversario (Mouffe, 2013, p. 7). Esta exigencia introduce un límite normativo al antagonismo que impide su degeneración en violencia destructiva, límite que resulta especialmente necesario en contextos de polarización extrema como los que caracterizan las democracias contemporáneas.

De este modo, la exposición de la rebelión como fundamento inmanente de la justicia ha mostrado su capacidad para articular una normatividad basada en la dignidad compartida, así como para establecer límites éticos frente a las derivas totalitarias y nihilistas. No obstante, la validez de esta

propuesta depende de su aplicabilidad en contextos caracterizados por la manipulación del discurso y la transformación del régimen de verdad. Por ello, la sección siguiente examina de manera explícita cómo la rebelión lúcida puede operar como forma de resistencia epistémica frente a la posverdad y la instrumentalización ideológica en las democracias contemporáneas.

Rebelión lúcida y resistencia a la manipulación ideológica

La aplicación de la ética camusiana de la rebelión al análisis de la crisis contemporánea de legitimidad requiere examinar específicamente cómo la rebelión lúcida puede constituir una forma de resistencia epistémica frente a la manipulación ideológica característica de la era de la posverdad. La posverdad no representa simplemente la proliferación de información falsa, sino una transformación estructural en el régimen de verdad que regula el discurso público (D'Ancona, 2017, p. 58). Cuando los criterios de validez epistémica son desplazados por consideraciones de eficacia persuasiva y gestión emocional, la comunicación política pierde su función deliberativa y se transforma en administración del simulacro (Baudrillard, 1981, p. 6; Kakutani, 2018, p. 62).

Desde esta perspectiva, la rebelión camusiana ofrece recursos conceptuales específicos para resistir este proceso de degradación del lenguaje político. La lucidez que caracteriza la rebelión auténtica implica un rechazo radical de la mistificación ideológica en todas sus formas (Camus, 1978, p. 249). Mientras las ideologías totalizantes prometen sentido absoluto mediante la subordinación de la experiencia presente a proyectos futuros, la rebelión lúcida mantiene el compromiso con la verdad como exigencia ética inmanente (Sprintzen, 1988, p. 145). Esta verdad no es

correspondencia metafísica con un orden trascendente, sino fidelidad a la experiencia vivida del sufrimiento y honestidad en el reconocimiento de los límites del conocimiento humano. La lucidez implica rechazar tanto las certezas dogmáticas como el escepticismo cínico, manteniendo la tensión entre la búsqueda de comprensión y el reconocimiento de la opacidad irreducible de lo real.

En este contexto, esta lucidez se manifiesta como resistencia a la colonización del lenguaje político por parte de técnicas de manipulación que explotan los sesgos cognitivos y las vulnerabilidades emocionales de los ciudadanos (Lewandowsky et al., 2017, p. 358). La política de la posverdad opera mediante la construcción de narrativas afectivas que apelan a identidades tribales y resentimientos colectivos, cortocircuitando los procesos de deliberación racional (Hochschild, 2016, p. 135). Frente a esta instrumentalización emocional, la rebelión lúcida introduce la exigencia de coherencia entre el discurso y la práctica, rechazando las promesas demagógicas que explotan el sufrimiento sin ofrecer transformación real de las condiciones que lo generan (Aronson, 2017, p. 156).

En relación con lo anterior, la medida camusiana adquiere en este contexto un significado político específico. La medida no implica moderación ideológica en el sentido de posiciones centristas o equilibrio entre extremos, sino rechazo de la desmesura que caracteriza tanto a los discursos apocalípticos como a las promesas redentoras (Isaac, 1992, p. 148). Los populismos contemporáneos operan mediante la construcción de antagonismos absolutos que dividen la sociedad en bloques irreconciliables, presentando las diferencias políticas como

conflictos existenciales entre el bien y el mal (Müller, 2016, p. 77). Esta absolutización del conflicto político reproduce la estructura de las ideologías revolucionarias que Camus critica, subordinando la complejidad de la realidad social a esquemas binarios que justifican la suspensión de límites éticos (Camus, 1978, p. 211). Camus lo expresa con claridad: “Si en efecto, Dios es expulsado de este universo histórico, nace la ideología alemana, en la que la acción no es ya perfeccionamiento sino pura conquista, es decir, tiranía” (Camus, 1978, p. 277).

Frente a ello, la rebelión lúcida se opone a esta lógica mediante la afirmación de la dignidad compartida que trasciende las divisiones políticas. El reconocimiento de que toda persona participa de la condición absurda y merece respeto introduce un límite normativo a la polarización, impidiendo la deshumanización del adversario político (Hayden, 2013, p. 93). Esta exigencia no elimina el conflicto político legítimo ni reduce la democracia a consenso armónico, pero sí establece parámetros éticos que distinguen la contestación democrática de la violencia destructiva. En sociedades fragmentadas por identidades tribales y resentimientos históricos, la solidaridad camusiana ofrece un fundamento para la convivencia que no requiere homogeneidad cultural ni acuerdo sustantivo sobre concepciones del bien, sino únicamente el reconocimiento mutuo de la vulnerabilidad compartida.

Con todo, podría objetarse que la ética camusiana resulta insuficiente para enfrentar injusticias estructurales que requieren transformaciones sistémicas y no meramente resistencia individual. Esta crítica señalaría que la rebelión, al enfatizar la responsabilidad personal y la solidaridad intersubjetiva, desatiende las dimensiones institucionales y

económicas de la dominación (Fraser, 2013, p. 189). Si la justicia requiere redistribución de recursos y reestructuración de relaciones de poder, la medida camusiana podría funcionar como obstáculo conservador que impide las transformaciones radicales necesarias para eliminar la explotación sistémica.

Ahora bien, esta objeción, aunque señala una tensión real en el pensamiento camusiano, no invalida su pertinencia para repensar la legitimidad política. La rebelión camusiana no excluye la transformación estructural, sino que establece límites éticos a los medios empleados para alcanzarla (Foley, 2008, p. 162). La historia del siglo XX demuestra que las revoluciones que suspendieron consideraciones éticas en nombre de la eficacia terminaron reproduciendo o intensificando las formas de opresión que pretendían eliminar (Arendt, 1951, p. 474). La medida camusiana no es obstáculo para la justicia social sino condición de posibilidad de transformaciones que no degeneren en nuevas formas de totalitarismo. La crítica de la desmesura revolucionaria no implica resignación ante la injusticia estructural, sino, como afirma el propio Camus, la convicción de que “si bien quiere una revolución, la quiere en favor de la vida, no contra ella” (Camus, 1978, p. 276).

Asimismo, la concepción relacional de la justicia que emerge de la rebelión camusiana permite articular críticas de la dominación que no reducen el problema a mera distribución de recursos. Las teorías de la justicia centradas exclusivamente en la redistribución económica a menudo desatienden formas de injusticia vinculadas al reconocimiento, la participación y la dignidad (Honneth, 2011, p. 44; Fraser, 2013, p. 201). La rebelión camusiana, al fundar la justicia en la experiencia vivida del

sufrimiento y en el reconocimiento de la dignidad compartida, ofrece un marco que integra dimensiones distributivas y relacionales sin subordinar unas a otras (Aronson, 2017, p. 161). La solidaridad rebelde no es meramente un sentimiento de simpatía, sino una praxis de responsabilidad mutua que exige transformar las condiciones materiales y simbólicas que generan vulnerabilidad y exclusión.

De igual modo, la resistencia epistémica que caracteriza la rebelión lúcida implica además una dimensión pedagógica que resulta crucial para enfrentar la crisis de legitimidad contemporánea. La educación en la lucidez constituye una forma de cultivo de las capacidades críticas necesarias para discernir entre manipulación ideológica y deliberación genuina (Sprintzen, 1988, p. 166). Esta educación no consiste en la transmisión de contenidos doctrinales ni en el adoctrinamiento en valores específicos, sino en el desarrollo de la capacidad de mantener la tensión del absurdo sin recurrir a evasiones consoladoras. La lucidez implica aceptar la incertidumbre sin caer en el relativismo, reconocer los límites del conocimiento sin renunciar a la búsqueda de verdad, afirmar valores sin absolutizarlos (Foley, 2008, p. 173).

En el marco de los ecosistemas digitales contemporáneos, donde los algoritmos de recomendación generan burbujas informativas que refuerzan los prejuicios existentes y dificultan el encuentro con perspectivas divergentes, esta educación en la lucidez adquiere urgencia particular (Pariser, 2011, p. 9; Sunstein, 2017, p. 66). La rebelión lúcida exige la disposición a confrontar información que desafía las propias certezas, a reconocer la complejidad de los problemas sociales que resisten soluciones simples, a mantener la capacidad

de juicio crítico frente a narrativas que explotan las vulnerabilidades emocionales (Lewandowsky et al., 2017, p. 362). Esta disposición no puede ser impuesta mediante regulación externa, sino que debe ser cultivada como *ethos* democrático que configure las prácticas cotidianas de los ciudadanos.

Por otra parte, la concepción camusiana de la verdad como exigencia ética permite además superar la falsa dicotomía entre objetivismo ingenuo y constructivismo relativista que paraliza los debates epistemológicos contemporáneos. La verdad no es ni reflejo pasivo de una realidad dada independientemente del sujeto, ni construcción arbitraria que pueda ser manipulada sin restricciones (Sagi, 2002, p. 143). La lucidez del absurdo reconoce que toda comprensión humana está mediada por perspectivas particulares y limitada por la finitud cognitiva, pero esto no elimina la posibilidad de distinguir entre interpretaciones más o menos adecuadas de la experiencia compartida. La verdad se manifiesta como resistencia, como aquello que se impone a la conciencia lúcida incluso cuando contradice los deseos o intereses del sujeto (Camus, 1978, p. 258).

A partir de esta precisión, esta concepción permite articular una crítica de la posverdad que no recae en dogmatismo epistemológico. La manipulación ideológica no consiste simplemente en afirmar proposiciones falsas, sino en subordinar sistemáticamente la búsqueda de comprensión a objetivos estratégicos de persuasión (Frankfurt, 2005, p. 34). La diferencia entre discurso veraz y manipulación no radica en la posesión de verdades absolutas, sino en la disposición a someter las propias afirmaciones al escrutinio crítico y a modificarlas cuando la experiencia las refuta. La lucidez implica honestidad

epistémica, el reconocimiento de la falibilidad y la disposición a revisar creencias cuando nuevas evidencias lo exigen (Aronson, 2017, p. 168).

En continuidad con ello, la aplicación de estos principios a la reconstrucción de la legitimidad política en contextos de posverdad requiere repensar las instituciones democráticas como espacios que posibiliten la rebelión lúcida antes que como mecanismos de agregación de preferencias o gestión administrativa. Las instituciones legítimas no son aquellas que maximizan la eficiencia en la implementación de políticas ni las que garantizan la participación formal de los ciudadanos, sino aquellas que crean condiciones para el ejercicio de la responsabilidad solidaria y la deliberación lúcida (Hayden, 2013, p. 108). Esto implica diseñar instituciones que resistan la colonización por parte de intereses particulares, que protejan espacios de deliberación sustantiva frente a la lógica del espectáculo mediático, que promuevan el encuentro entre perspectivas divergentes en lugar de reforzar la fragmentación tribal.

De manera correlativa, la legitimidad democrática, desde esta perspectiva camusiana, no puede fundarse en el consentimiento formal obtenido mediante procedimientos electorales cuando dichos procedimientos operan en contextos de manipulación sistemática de la opinión pública (Habermas, 1996, p. 147). La democracia exige condiciones epistémicas mínimas que permitan a los ciudadanos formar juicios informados sobre los asuntos públicos (Dahl, 1989, p. 112). Cuando estas condiciones se erosionan mediante la saturación informativa, la polarización algorítmica y la manipulación emocional, la democracia formal puede coexistir con formas sustantivas de autoritarismo que

vacían de contenido la autonomía ciudadana (Levitsky y Ziblatt, 2018, p. 97).

En consonancia con este diagnóstico, la rebelión lúcida introduce la exigencia de autenticidad democrática, la coherencia entre las formas institucionales y las prácticas efectivas de poder (Camus, 1978, p. 262). Las democracias contemporáneas enfrentan el riesgo de devenir simulacros que mantienen las apariencias formales mientras el poder efectivo se concentra en élites económicas y mediáticas capaces de manipular la opinión pública (Crouch, 2004, p. 31). Frente a esta tendencia, la ética camusiana demanda transparencia en el ejercicio del poder, responsabilidad efectiva de los gobernantes ante los ciudadanos, y resistencia a las formas de concentración económica que subordinan la deliberación democrática a intereses corporativos (Fraser, 2013, p. 214).

Como se puede apreciar, el desarrollo de la rebelión lúcida como resistencia a la manipulación ideológica ha permitido identificar las condiciones epistémicas y éticas necesarias para sostener prácticas democráticas genuinas en contextos de posverdad. Con todo, la reconstrucción de la legitimidad política no puede limitarse a la dimensión crítica, sino que exige también una formulación positiva de la justicia en sociedades atravesadas por el pluralismo moral. En este sentido, la sección siguiente introduce de manera explícita la justicia como praxis de la medida, orientada a articular criterios normativos capaces de operar en contextos de desacuerdo profundo sin renunciar a la exigencia de dignidad y solidaridad.

La justicia como praxis de la medida en sociedades plurales

La reconstrucción de una ética de la justicia

a partir de la rebelión camusiana debe enfrentar el problema de la pluralidad de concepciones del bien que caracteriza las sociedades contemporáneas. Las democracias liberales se han desarrollado bajo el supuesto de que la legitimidad política puede fundarse en procedimientos neutrales que no presuponen acuerdo sobre valores sustantivos (Rawls, 1993, p. 10). Este liberalismo político busca garantizar la convivencia pacífica en contextos de desacuerdo moral profundo mediante la construcción de un consenso entrecruzado sobre principios de justicia que puedan ser aceptados desde diversas doctrinas comprensivas (Rawls, 1993, p. 134). Sin embargo, este modelo presupone condiciones de razonabilidad y disposición al compromiso que resultan cada vez más difíciles de sostener en sociedades fragmentadas por identidades tribales y resentimientos históricos (Mouffe, 2013, p. 18).

Frente a este marco, la ética camusiana ofrece una alternativa a este modelo procedimental sin recaer en el comunitarismo que subordina la justicia a tradiciones particulares. La solidaridad que funda la rebelión no requiere acuerdo sobre concepciones del bien ni adhesión a tradiciones culturales específicas, sino únicamente el reconocimiento de la vulnerabilidad compartida que emerge de la condición absurda (Hayden, 2013, p. 121). Este fundamento mínimo pero robusto permite articular exigencias de justicia que trascienden las diferencias culturales sin imponerles una uniformidad artificial. La dignidad humana que la rebelión afirma no es un valor cultural entre otros, sino el reconocimiento de que todo ser consciente capaz de experimentar sufrimiento merece consideración moral (Sprintzen, 1988, p. 178).

Desde esta reformulación, esta concepción permite superar la dicotomía entre universalismo abstracto y particularismo relativista que ha dominado los debates sobre justicia en filosofía política contemporánea. El universalismo abstracto, ejemplificado en teorías kantianas y contractualistas, corre el riesgo de imponer categorías que ignoran las especificidades históricas y culturales de las comunidades concretas (MacIntyre, 1981, p. 221; Sandel, 1982, p. 150). El particularismo relativista, por su parte, disuelve cualquier criterio transcontextual de justicia y reduce la normatividad a construcciones locales que no pueden ser criticadas desde perspectivas externas (Walzer, 1983, p. 26). La rebelión camusiana articula un universal concreto que emerge de la experiencia compartida sin abstraerse de las particularidades históricas que configuran dicha experiencia (Sagi, 2002, p. 159).

En ese punto, la medida que caracteriza el pensamiento del mediodía constituye el principio regulador que permite navegar la tensión entre universalidad y particularidad sin resolverla mediante síntesis que eliminen la tensión misma. La medida no es un punto de equilibrio estático sino una práctica de discernimiento que reconoce la legitimidad de múltiples perspectivas mientras establece límites a la instrumentalización del ser humano (Isaac, 1992, p. 162). Camus lo precisa con rigor: “La medida, por lo contrario, es una pura tensión” y, más aún, “la medida, nacida de la rebelión, no puede vivirse sino mediante la rebelión. Es un conflicto constante, perpetuamente suscitado y dominado por la inteligencia” (Camus, 1978, pp. 278-279). Este principio permite articular críticas de prácticas culturales que violan la dignidad humana sin caer en imperialismo cultural que descalifique tradiciones enteras como inauténticas o

atrasadas (Nussbaum, 1999, p. 57). La rebelión introduce un criterio mínimo pero sustantivo, ninguna tradición cultural puede legitimar prácticas que reduzcan al ser humano a mero instrumento o que nieguen sistemáticamente la capacidad de algunas personas para participar en la autodeterminación colectiva.

Aun así, podría objetarse que este criterio resulta insuficientemente específico para resolver conflictos concretos sobre justicia distributiva, reconocimiento cultural o participación política. Los debates contemporáneos sobre multiculturalismo, derechos de minorías y justicia de género involucran desacuerdos profundos que no pueden resolverse mediante apelación abstracta a la dignidad humana (Kymlicka, 1995, p. 34; Young, 2000, p. 83). La ética camusiana, al carecer de teoría sustantiva sobre distribución justa de recursos o sobre las formas institucionales que deben adoptar las democracias, parecería ofrecer orientación insuficiente para enfrentar estos problemas concretos.

Con todo, dicha objeción señala una limitación real del pensamiento camusiano, pero también malinterpreta su función filosófica. La rebelión no pretende sustituir las teorías sustantivas de la justicia ni ofrecer soluciones técnicas a problemas institucionales complejos (Foley, 2008, p. 188). Su contribución específica consiste en establecer las condiciones éticas que deben satisfacer las teorías y prácticas de la justicia para ser legítimas. La medida camusiana no determina qué distribución de recursos es justa, pero sí establece que ninguna distribución puede justificar la instrumentalización sistemática de grupos humanos. La rebelión no prescribe formas institucionales específicas, pero sí exige que las instituciones posibiliten la participación

efectiva de todos los afectados en las decisiones que configuran sus vidas (Aronson, 2017, p. 177).

La función de segundo orden resulta particularmente valiosa en contextos de desacuerdo moral profundo donde las teorías sustantivas de la justicia generan conflictos irresolubles. Al establecer límites éticos que restringen el rango de soluciones permisibles sin determinar una solución única, la ética camusiana crea espacio para el pluralismo democrático genuino (Hayden, 2013, p. 134). Las sociedades pueden adoptar diferentes modelos de organización económica, diversas configuraciones institucionales y variadas políticas de reconocimiento cultural, siempre que respeten el criterio fundamental de no instrumentalización y participación efectiva. Esta flexibilidad no es relativismo sino reconocimiento de que múltiples configuraciones sociales pueden satisfacer las exigencias mínimas de justicia, y que la determinación de cuál es preferible en contextos específicos requiere deliberación situada que no puede ser resuelta a priori mediante teorización filosófica.

A partir de esta apertura, la praxis de la medida implica además una dimensión temporal que distingue la justicia camusiana de concepciones teleológicas que la conciben como estado final alcanzable. La justicia no es una condición que pueda ser realizada definitivamente, sino una tarea permanente que debe ser renovada constantemente frente a nuevas formas de injusticia que emergen en el desarrollo histórico (Camus, 1978, p. 267). Camus lo enuncia con precisión: “Lo absoluto no se alcanza, ni sobre todo se crea, a través de la historia” y “la historia no puede ser erigida, por lo tanto, en objeto de culto. No es sino una ocasión, que se trata de hacer fecunda mediante una rebelión vigilante” (Camus, 1978, p. 279). Esta concepción

dinámica de la justicia reconoce que las estructuras sociales generan constantemente nuevas formas de exclusión y dominación que requieren vigilancia y contestación continuas (Lefort, 1986, p. 52). La rebelión no culmina en la instauración de un orden justo definitivo, sino que constituye una actitud permanente de resistencia frente a la cristalización del poder en formas que niegan la participación y la dignidad.

En continuidad con esta idea, la concepción temporal de la justicia conecta el pensamiento camusiano con tradiciones democráticas radicales que enfatizan el carácter conflictivo y abierto de la política democrática (Rancière, 1995, p. 67; Mouffe, 2013, p. 34). Sin embargo, Camus introduce una especificación crucial que distingue su posición del agonismo democrático contemporáneo. El conflicto político no puede ser reducido a lucha por la hegemonía donde todo está en juego, sino que debe estar regulado por el reconocimiento de límites éticos que impidan su degeneración en violencia destructiva (Camus, 1978, p. 271). En este punto, la advertencia camusiana resulta especialmente pertinente: “Todos llevamos en nosotros mismos nuestras prisiones, nuestros crímenes y nuestros estragos. Pero nuestra tarea no consiste en desencadenarlos a través del mundo; consiste en combatirlos en nosotros mismos y en los otros” (Camus, 1978, p. 279). La democracia requiere adversarios que se reconozcan mutuamente como legítimos participantes en la contestación política, no enemigos que busquen la eliminación recíproca (Mouffe, 2013, p. 7). Esta distinción entre adversario y enemigo presupone el reconocimiento de la dignidad compartida que la rebelión camusiana afirma como fundamento ético.

Desde esta precisión, la aplicación de estos principios a la reconstrucción de la

legitimidad en sociedades fragmentadas por la polarización requiere instituciones que canalicen el conflicto político de formas que respeten la medida ética. Esto implica rechazar tanto el consensualismo que suprime las diferencias legítimas como el antagonismo que absolutiza las divisiones políticas (Mouffe, 2013, p. 41). Las instituciones democráticas deben crear espacios donde los conflictos puedan expresarse y procesarse sin que ello implique la negación de la legitimidad del adversario. La deliberación pública no busca alcanzar consensos definitivos sino articular desacuerdos de formas que permitan la convivencia y la cooperación pese a las diferencias persistentes (Young, 2000, p. 117). En este sentido cobra especial relevancia la proposición camusiana de que la política no puede devenir en sustituto de la religión: “La política no es la religión, o entonces es inquisición” (Camus, 1978, p. 279), distinción que traza el límite entre la deliberación legítima y el fanatismo ideológico.

Más allá de este nivel institucional, la ética camusiana ofrece además recursos para pensar la justicia global en contextos de interdependencia transnacional. La solidaridad rebelde no está limitada por fronteras nacionales ni por identidades culturales específicas, sino que emerge del reconocimiento de la vulnerabilidad compartida que vincula a todos los seres humanos (Hayden, 2013, p. 148). Tal solidaridad cosmopolita no requiere la creación de un estado mundial ni la imposición de instituciones uniformes, pero sí exige que las estructuras globales respeten la dignidad de todas las personas y que las sociedades prósperas asuman responsabilidad por las injusticias estructurales que generan desigualdades masivas (Pogge, 2002, p. 23).

La medida introduce límites a la soberanía nacional cuando esta se utiliza para justificar la indiferencia frente al sufrimiento de poblaciones vulnerables o para perpetuar estructuras de explotación económica global (Fraser, 2013, p. 225).

Discusión

La deslegitimación democrática contemporánea encuentra en la fenomenología del absurdo un marco hermenéutico que trasciende las explicaciones centradas exclusivamente en déficits procedimentales o cognitivos. La crisis epistémica de la posverdad no representa un mero accidente comunicativo, sino el colapso definitivo de las narrativas totalizantes que sostenían la autoridad política (Lyotard, 1979, p. 88). En contraste con las teorías de la acción comunicativa, que presuponen un horizonte de racionalidad discursiva siempre disponible (Habermas, 1996, p. 210), la ontología de la falta de fundamentos expone la vulnerabilidad estructural de las instituciones liberales ante las derivas nihilistas y autoritarias.

Frente al vacío normativo, la ética de la rebelión lúcida introduce una respuesta conceptual inmanente que reconfigura las bases de la justificación política. Esta perspectiva analítica permite evadir la dicotomía paralizante entre el universalismo abstracto y el particularismo relativista (Sandel, 1982, p. 155). La autoafirmación de la dignidad humana mediante el rechazo de lo intolerable no requiere presupuestos metafísicos para validar su fuerza vinculante. La normatividad emerge directamente de la experiencia de la vulnerabilidad compartida, lo cual constituye un anclaje ético primario frente a la degradación del lenguaje público (Hayden, 2013, p. 115).

La propuesta de la justicia entendida como praxis de la medida genera tensiones teóricas productivas con los paradigmas políticos hegemónicos. A diferencia del liberalismo procedimental, cuya exigencia de neutralidad resulta crecientemente inoperante ante la polarización identitaria (Rawls, 1993, p. 142), la racionalidad del mediodía asume el carácter inevitablemente trágico y conflictivo del orden social. Simultáneamente, se establece un límite crítico frente a las formulaciones teóricas del agonismo radical. La confrontación democrática exige la preservación ontológica del adversario, pues el abandono de la solidaridad relacional precipita ineludiblemente la aniquilación violenta de las libertades civiles (Mouffe, 2013, p. 45).

Una objeción frecuente en la bibliografía sobre justicia subraya la ausencia de matrices distributivas concretas o diseños institucionales específicos dentro de este enfoque filosófico (Fraser, 2013, p. 205). Sin embargo, esta aparente carencia programática representa en realidad la principal fortaleza epistémica de la teoría como ética restrictiva de segundo orden. Al evitar la codificación de un modelo de gestión cerrado, se salvaguarda el espacio contingente del pluralismo (Kymlicka, 1995, p. 42). El principio de la medida opera rigurosamente como una frontera limitante que deslegitima cualquier proyecto orientado a instrumentalizar a los individuos en nombre de totalidades históricas o promesas teleológicas (Arendt, 1951, p. 480).

La resistencia democrática en entornos de desinformación masiva demanda la interiorización del absurdo como una disposición cívica ineludible. La manipulación afectiva y la clausura algorítmica exigen estrategias de contención epistémica que no pueden reducirse a la

simple corrección empírica de datos (Lewandowsky et al., 2017, p. 364). La lucidez implica el sostenimiento perpetuo de la tensión reflexiva, rechazando la tentación sociológica de sustituir la incertidumbre democrática por absolutos dogmáticos o identidades herméticas. En la aceptación de la finitud y en el ejercicio de la responsabilidad inmanente radica la estructura conceptual esencial para fundamentar una legitimidad secular frente a la desmesura posmoderna.

Conclusiones

La fenomenología del absurdo y la ética de la rebeldía ofrecen una arquitectura conceptual capaz de responder a la crisis contemporánea de legitimidad política. Lejos de sucumbir al vacío producido por la erosión de los metarrelatos y de las certezas metafísicas, la asunción lúcida de la condición absurda proporciona una orientación normativa inmanente. Tal perspectiva sugiere que el reconocimiento de la finitud existencial y la persistencia de la exigencia moral pueden coexistir, ofreciendo así una salvaguarda filosófica frente a las tentaciones paralelas del nihilismo cínico y del dogmatismo autoritario.

Al desplazar las dicotomías tradicionales entre el universalismo abstracto y el relativismo particularista mediante la formulación de una praxis de la medida, la rebeldía no aparece como un mero impulso reactivo, sino como un límite ético relacional que afirma la dignidad humana compartida sin requerir justificaciones trascendentes previas. Desde esta posición, se consolida una comprensión dinámica de la justicia, entendida no como un estado institucional definitivo por alcanzar, sino como un ejercicio de vigilancia constante frente a la desmesura absolutista y a las operaciones propias de la posverdad.

La traducción de estos postulados a la esfera de la acción política exige reconsiderar las dinámicas democráticas y las formas de resistencia ciudadana. Ante la polarización exacerbada y la manipulación afectiva que atraviesan el ecosistema comunicacional contemporáneo, resulta necesario cultivar una pedagogía de la lucidez orientada a fortalecer la resistencia epistémica colectiva. Las arquitecturas institucionales tendrían que rediseñarse para priorizar la deliberación sustantiva y la responsabilidad solidaria, mitigar la concentración del poder y canalizar el antagonismo social hacia cauces que impidan la deshumanización del adversario político.

El horizonte de indagación que se abre invita a proyectar estos fundamentos inmanentes hacia los debates sobre justicia global y pluralismo cultural. Resulta pertinente examinar cómo la ética de la medida puede articularse con las críticas contemporáneas a las desigualdades materiales y estructurales, así como interrogar su capacidad para orientar políticas redistributivas y de reconocimiento transnacional. Asimismo, el análisis de los mecanismos institucionales específicos que permitirían globalizar una solidaridad fundada en la vulnerabilidad compartida constituye un campo especialmente fértil para investigaciones futuras.

Concebir la justicia como una rebelión solidaria permanente supone aceptar que la tarea de humanizar las estructuras sociopolíticas carece de garantías teleológicas definitivas. En tiempos de incertidumbre radical, la renuncia a las promesas de soluciones absolutas no equivale a una claudicación moral, sino que representa un acto de honestidad e integridad. Precisamente en el mantenimiento de esa tensión irreducible, en el coraje de ejercer la

medida frente al atractivo de las ideologías totalizantes, parece residir la posibilidad más genuina de preservar un espacio compartido para la libertad cívica.

Declaración de uso de IA

En el presente manuscrito se usó un modelo de lenguaje de gran escala específicamente GPT-5.2 de OpenAI para la corrección e identificación de errores tipográficos y de redacción. El prompt usado fue “identifica y corrige errores tipográficos y de redacción”. Los resultados fueron posteriormente revisados para asegurar fidelidad al tono e intención del borrador inicial.

Referencias

- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1972). *Crises of the republic*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Aronson, R. (2017). *Camus and Sartre: The story of a friendship and the quarrel that ended it*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226286280.001.0001>
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacra and simulation*. Éditions Galilée. <https://doi.org/10.3998/mpub.9904>
- Blumenberg, H. (1966). *The legitimacy of the modern age*. MIT Press.
- Camus, A. (1995). *El mito de Sísifo* (L. Echávarri, Trad.; 5.ª reimp.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1942).
- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde* (L. Echávarri, Trad.; 9.ª ed.). Editorial Losada. (Obra original publicada en 1951).
- Crouch, C. (2004). *Post-democracy*. Polity Press.
- Cruikshank, J. (1960). *Albert Camus and the literature of revolt*. Oxford University Press.
- D’Ancona, M. (2017). *Post-truth: The new war on truth and how to fight back*. Ebury Press.
- Dahl, R. A. (1989). *Democracy and its critics*. Yale University Press.
- Derrida, J. (1992). *Force de loi: Le fondement mystique de l’autorité*. Éditions Galilée.
- Finnis, J. (1980). *Natural law and natural rights*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198761228.001.0001>
- Foley, J. (2008). *Albert Camus: From the absurd to revolt*. Acumen Publishing. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844653270>
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.
- Frankfurt, H. G. (2005). *On bullshit*. Princeton University Press.
- Fraser, N. (2013). *Fortunes of feminism: From state-managed capitalism to neoliberal crisis*. Verso.
- Habermas, J. (1973). *Legitimation crisis*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. MIT Press.
- Hayden, P. (2013). *Camus and the challenge of political thought: Between despair and hope*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137313041>
- Hochschild, A. R. (2016). *Strangers in their own land: Anger and mourning on the American right*. The New Press.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp.
- Isaac, J. C. (1992). *Arendt, Camus, and modern rebellion*. Yale University Press.
- Kakutani, M. (2018). *The death of truth: Notes on falsehood in the age of Trump*. Tim Duggan Books.

- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198290918.001.0001>
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Seuil.
- Levitsky, S., y Ziblatt, D. (2018). *How democracies die*. Crown.
- Lewandowsky, S., Ecker, U. K. H., & Cook, J. (2017). Beyond misinformation: Understanding and coping with the “post-truth” era. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 6(4), 353–369. <https://doi.org/10.1016/j.jarmac.2017.07.008>
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Éditions de Minuit.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. MIT Press.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the world politically*. Verso.
- Mouffe, C. (2018). *For a left populism*. Verso.
- Müller, J.-W. (2016). *What is populism?* University of Pennsylvania Press.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and social justice*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195112105.001.0001>
- Pariser, E. (2011). *The filter bubble: What the internet is hiding from you*. Penguin Press.
- Pogge, T. (2002). *World poverty and human rights*. Polity Press.
- Rancière, J. (1995). *La mésentente: Politique et philosophie*. Éditions Galilée.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Sagi, A. (2002). *Albert Camus and the philosophy of the absurd*. Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004333857>
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511810152>
- Sprintzen, D. A. (1988). *Camus: A critical examination*. Temple University Press.
- Sunstein, C. R. (2017). *#Republic: Divided democracy in the age of social media*. Princeton University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1992). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.
- Walzer, M. (1973). Camus’s Algeria. *Dissent*, 20(1), 27–38.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. Basic Books.
- Weber, M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Mohr Siebeck.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198297556.001.0001>
- Žižek, S. (2008). *Violence: Six sideways reflections*. Picador.