

FREDDY TÉLLEZ

El hombre rebelde de Camus

Análisis y polémica

“No hay remedio sino en la paciencia. No hay que entiesarse; no hay que rebelarse: al menos no se debería”.

LOUIS GUILLOUX A CAMUS (AG. 18, 1952)

Análisis

Para entender mejor *El hombre rebelde*, publicado en 1951, es preciso tener en cuenta, aunque sólo sea someramente, las diferencias de esta obra con otra del autor: *El mito de Sísifo* de 1942. Recordemos que este último libro comienza con la siguiente frase impactante: “No existe sino un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale la pena o no de ser vivida, implica responder a la cuestión fundamental de la filosofía”.¹

En esa primera obra Camus consideraba la rebelión como una alternativa al suicidio, como una manera de asumir el sin sentido de la vida, o, para utilizar sus propios términos, su absurdidad. La rebelión es entonces, en ese momento,

estrictamente individual. “Del absurdo”, dice el autor en ella, “yo extraigo tres consecuencias: mi rebelión, mi libertad y mi pasión. Por el solo juego de la conciencia yo transformo en regla de vida lo que era invitación a la muerte, y así me niego al suicidio”.²

Por el contrario, la preocupación central de *El hombre rebelde* no es el suicidio sino el asesinato. Así se efectúa entre ambos volúmenes, en el espacio de casi diez años, el paso de lo individual a lo social.³ Pues el asesinato que Camus tiene en mente es ante todo la violencia de masas, la masacre (*tuerie*), como lo afirma en un esbozo inédito de la introducción del libro: “Se ha asesinado mucho (*on a beaucoup tué*) en estos últimos tiempos y algunos prevén que se matará aún mucho más. Hace veinte años, antes de decidirse a

asesinar, se negaba mucho, a tal punto que se negaba uno mismo a través del suicidio. (...) Es por eso que parecía imposible encontrar, en épocas de negación, un problema filosófico más serio que el del suicidio. Por la misma razón es preciso agregar hoy, en tiempos de masacre (*tuerie*), que, entre todos los problemas morales, el más importante es el asesinato (*meurtre*).⁴

He ahí expresado, de manera algo torpe, lo que la introducción finalmente publicada dirá en términos concisos: “En épocas de negación podía ser útil interrogarse acerca del problema del suicidio. En tiempos de ideologías hay que ponerse en regla con el asesinato (*meurtre*).”⁵

Camus pretende entonces tomar así posición ante el crimen ideológico, al igual que en *El mito de Sísifo* se ubicaba ante la inutilidad del suicidio. En ambos libros hay pues un postura ante un hecho. Esa es la continuidad de libro a libro. Pero en el primero, en el de 1942, ella se desprende de la constatación del sin sentido de la vida (lo que él llama “absurdo”, repito), mientras que en el segundo, en 1951, se deriva de su actitud política. Lo único que ha cambiado entonces en Camus es el tono y el contenido de su postura ante la realidad: la primera es individual y da lugar a un análisis de la vida en cuanto tal. La segunda es social y desemboca en la indignación moral.

En un cierto sentido, en Camus como en Sartre se puede hallar una comunidad de inclinación ante los temas llamados “existenciales”. En ambos, la preferencia por lo individual precede a la preocupación de tipo social. Sólo

que en el primero ésta no conduce al engegucimiento por una ideología y al rechazo radical de lo individual, mientras que en el segundo sí. *El hombre rebelde* es precisamente el espacio en cuyo entorno se juega ese proceso de diferenciación entre dichos autores.

El aspecto más digno de interés que marca la diferencia entre el libro de 1942 y el de 1951 gira en torno a Nietzsche. Es allí donde se anida la esencia de la interpretación camusiana.

En *El mito de Sísifo* Nietzsche no aparece sino incidentalmente, aunque su pensamiento planea allí de manera constante. Quiero decir que no se hallan en ese libro análisis autónomos sobre el tema, como sí ocurre con el mito de Don Juan o con Dostoievski. Sin embargo, el núcleo mismo de su trama: el sin sentido trágico de la vida, no puede dejar de remitir a la obra del ilustre alemán, pionero en el análisis de tales asuntos.

Ahora bien, el capítulo que Camus le dedica expresamente a Nietzsche en la obra de 1951 muestra no tanto la importancia del pensamiento nietzscheano cuanto la dificultad de aceptar dicho pensamiento. Desde un cierto punto de vista, el camino que lleva de *El mito de Sísifo* a *El hombre rebelde* es el camino que conduce a Camus a una ruptura cada vez más pronunciada con ciertos aspectos esenciales de la filosofía del pensador alemán. Confrontemos entonces esa problemática.

En *El mito de Sísifo* el tema del sin sentido de la vida es absorbido por el del absurdo, llegando incluso por eso a desvirtuarse. Pues si la vida es, sin otro aditamento que su propia existencia:

por encima de cualquier pretensión humana de reducirla a explicaciones y finalidades, ella no es entonces “absurda” sino por extrapolación de ese mismo sentido. La vida y el mundo no son absurdos, ellos *son*, y punto. Cualquier calificación de su marcha ciega, de su pura existencia, implica atribuirles una significación, incluso si la denominación propuesta (“absurdos”) se perfila como una negación de todo sentido.

Camus mismo se debate con el problema, pues en un cierto momento de su análisis se corrige: “Yo decía que el mundo es absurdo, afirmación hecha a la carrera. El mundo en sí mismo no es razonable, es todo lo que se puede decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación de dicha irracionalidad y del deseo desenfrenado de claridad cuya llamada resuena en lo más profundo del hombre. El absurdo depende tanto de (éste) como de su mundo. Él es (...) su único lazo”.⁶

Sin embargo, afirmar que el mundo no es razonable es también una petición de principio, validada sólo en la circularidad viciosa de su autorreferencia: es el ser humano, racional por definición, quien concede o niega la racionalidad a lo que no es él, a lo que lo supera. La irracionalidad así proclamada se deriva de la racionalidad proyectiva del sujeto que la afirma.

Es allí donde la racionalidad se constituye en obstáculo para la verdadera comprensión del mundo y de la vida, neutros en su eterno devenir. Aceptar esta neutralidad, sin calificarla, pareciera ser una imposibilidad dada en el “imperialismo” de la racionalidad humana. Acordémosle así a Camus una

cierta dosis de verdad al caracterizar de “absurdo” el “deseo desenfrenado de claridad”, que reside en “lo más profundo del hombre”. Es ciertamente absurdo que el ser humano quiera ver el absurdo allí donde no lo hay. Camus presiente la arbitrariedad del razonamiento, pero se equivoca al aseverar que el mundo es irracional. El mundo y la vida son a-rationales, lo que es distinto.

¿Se equivoca también al imputarlo a la relación del ser humano con el mundo? Sí y no, podría decirse. Sí, por cuanto la caracterización continúa situándose a cargo del hombre. La relación entre éste y el mundo no es necesariamente absurda. Esta calificación depende del ser humano. El hombre “absurdo” de Camus no está dotado de la suficiente sabiduría y lucidez para dejar correr al mundo sin necesidad de epítetos... “absurdos”. No, en cuanto una de las características de la racionalidad consiste en extrapolarse, esto es, en antropologizar lo que se sale de su dominio. La racionalidad es el único medio que posee el hombre para ver el mundo y la vida, y así, al mismo tiempo, es una trampa que lo conduce a desconocerlos en su neutralidad esencial. Hay pues un desfase originario entre el mundo, la vida y el ser humano, que conforma para éste un desafío perpetuo: aceptar su pequeñez y fragilidad constitutiva (de su racionalidad y de sí mismo) ante la vida y ante el mundo, o hundirse sin remedio en una lucha perdida desde el inicio contra esas dos potencias literalmente sobrehumanas: más allá de él.

La historia de la humanidad está hecha de la inaceptación terca y persistente, ilusionadora y romántica de la

pequeñez y fragilidad constitutiva del ser humano en cuestiones de vida, en asuntos de mundo. Todo lo que el ser humano hace es para tratar de vencerse de que él es maestro de este mundo y dueño de su vida. El mensaje esencial de todos los grandes escépticos, de todos los grandes desilusionados, de todos los grandes lúcidos, no hace sino repetir la misma constatación: “en vano, en vano”.

Es eso lo que conforma el destino del ser humano: trágico por definición, en cuanto ineludible y todopoderoso. Edipo que lucha contra el rumbo que toma su vida para así hundirse aún más en su autoconfirmación. La ceguera es su destino.

Se pueden hallar a todo lo largo de *El mito de Sísifo* afirmaciones certeras que dejan ver que Camus tiene en mente esa problemática. Por ejemplo, la aseveración del carácter irreconciliable del apetito humano de absoluto y de la irreductibilidad del mundo a todo principio cohesionador y unitario de racionalidad intrínseca (136). El rechazo de la esperanza en cuanto variante de la lamentación (154) y expresión de un “esquivar” lo esencial (102). La afirmación lúcida de que “un destino no es un castigo” (156). Su negación a hacer de la figura de Don Juan un héroe de la culpabilidad, pues es “de vivir que él asegura su inocencia” (156). Su aprobación del siguiente juicio del Edipo de Sófocles que corrobora su aceptación de la vida: “A pesar de tantas pruebas, mi edad avanzada y la grandeza de mi alma me hacen juzgar que todo está bien” (197), y que va en el mismo sentido en que Camus

concluye su libro: en la aseveración del gozo silencioso del héroe mítico que le da el título al mismo: “hay que imaginarse feliz a Sísifo” (198).

No es pues extraño que en ese mismo libro Camus se refiera a Nietzsche afirmativamente. Por un lado, al considerar como “moral de gran porte” el aforismo 183 de *Más allá del bien y del mal* en el que se afirma que “la cosa principal en el cielo y en la tierra es obedecer largo tiempo y en una misma dirección” (146). Y, por otro, cuando manifiesta su acuerdo con el aforismo 408 del segundo libro de *Humano, demasiado humano*: “Lo que importa no es la vida eterna, es la eterna vivacidad” (162).

Allí donde Camus se equivoca, desvirtuando los propósitos de Nietzsche, es cuando del llamado absurdo de la relación entre hombre y mundo él deduce, por un lado, una cierta religiosidad dada en esta dudosa aseveración: “el absurdo es el pecado sin Dios” (128). Y, por otro lado, la ineluctabilidad de la rebelión. En *El hombre rebelde* el proceso de distanciamiento ante Nietzsche alcanzará su punto culminante. La rebelión dejará de tener esa tonalidad “sin porvenir” (149) que el absurdo le confiere en *El mito de Sísifo*. Ella pasará a ser una idea fundamental, una afirmación dogmática, es decir, segura de sí.

En el capítulo consagrado al pensador alemán de ese libro de 1951 Camus escribe: “Decir sí a todo supone que se diga sí al asesinato. (...) El sí nietzscheano, olvidado del no original, reniega de la rebelión misma, a la vez que repudia la moral que no acepta el mundo tal como es” (486). Nuestro autor marca

así de manera neta su rechazo del *amor fati* e indica su toma de posición moral ante el devenir, atribuyéndole al “no” de la rebelión un carácter ontológico. Así rompe con el heracliteísmo nietzscheano que se niega a atribuirle un fundamento definitivo al mundo. Pues hablar de un “no originario” implica asignarle a éste un fondo ineluctable.

Esa preocupación por un orden inmutable se halla formulada en varias ocasiones en la obra de 1951. Páginas antes de la cita traída, Camus afirmaba: “El análisis de la rebelión conduce al menos a la sospecha de que existe una naturaleza humana, como lo pensaba la antigua Grecia, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Para qué rebelarse si no hay en sí nada permanente por preservar?” (p. 425). Y diez páginas después volverá a insistir: “La rebelión más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden. (Ella) se erige sobre un mundo en añicos (*brisé*) para reclamar su unidad” (435).

Camus introduce de esa manera toda la metafísica que Nietzsche expulsa de su pensamiento cuando propone aceptar la vida tal cual es, vivir plenamente el presente, negarse a condenar, a juzgar, y asumir sin “moralina” ni culpabilidad la inocencia del devenir, el hecho de que la vida no posee finalidad ni sentido, que ella se basta a sí misma: que es, sin más. Como es evidente asimismo que él homogeniza excesivamente el pensamiento de la antigua Grecia respecto de la naturaleza humana, dejando de lado a pensadores como Heráclito, pongo por caso. Pues es Heráclito quien escribe. “Este mundo, que es el mismo

para todos, no lo hizo ningún dios o ningún hombre; sino que fue siempre, es ahora y será fuego siempre viviente, que se prende y apaga medidamente” (fragmento 30). “El bien y el mal son uno” (fragmento 58). “El tiempo es un niño que juega con los dados. El reino es de un niño” (frg. 52). Y en el fragmento 102: “Para el dios todas las cosas son hermosas y buenas y justas; pero los hombres sostienen que algunas cosas son injustas y otras justas” (7).

Todas esas afirmaciones aforísticas resaltan el eterno devenir (fuego siempre viviente), la inocencia de ese imperecedero fluir (metáfora del juego y del niño), la parcialidad engañosa del juzgar humano y la unidad cambiante de contrarios (unidad del bien y del mal), que acentúa una vez más la inocencia del devenir, la inutilidad de la culpabilidad y de la condena humana. Para Heráclito, como para Nietzsche, no existe entonces una naturaleza en cuanto orden inmutable y eterno. Todo es más bien azar y movimiento.

Hablar de un mundo en añicos, al cual le faltaría una unidad, no es más que el producto de un deseo ilusorio que se autodesconoce, el producto de una nostalgia de tipo religioso por un orden inexistente, cuya función no es otra que la de tranquilizar nuestra angustia: la angustia que se deriva de no aceptar la realidad tal cual es.

Todo eso permite afirmar que la rebelión es un movimiento humano, demasiado humano, que intenta abolir (vanamente, por lo demás) el equilibrio neutro, inocente del mundo, introduciendo así un presunto orden proveniente sólo del exterior: de “mi”

realidad, producto de mi incapacidad para aceptar el mal constitutivo y para ver, al mismo tiempo, que todo supuesto bien no hace sino instaurar, tarde o temprano, el mal que él exorciza sin remedio, es decir, que él convoca sin saberlo ni quererlo.

Al rechazar toda esa problemática, Camus no hace sino mostrar su toma de posición moral, arrastrado por las presiones de su época. Callarse ante el crimen organizado y justificado ideológicamente (el terror soviético) le parece insoportable. De tal manera él excluye así las consecuencias lógicas de su filosofía del absurdo de *El mito de Sísifo*. Pues si el mundo es absurdo ¿de qué sirve condenarlo moralmente? Tomar posición ¿no es acaso algo destinado al fracaso por adelantado, ya que el mundo es absurdo? Por allí es fácil ver entonces la distancia que separa la rebelión del “primer” Camus (1942) de la del “segundo” (1951). Pues vuelvo a repetir que en 1942 él llega a afirmar, llevado por las vacilaciones e inconsecuencias de su argumentación, que la rebelión es “sin porvenir” aunque necesaria, mientras que 9 años más tarde la considerará absolutamente indispensable, y por lo tanto eficaz. He ahí el cambio: mínimo, tal vez, pero significativo.

Sin embargo, las vacilaciones e inconsecuencias forman parte también del discurso de *El hombre rebelde*. Las primeras frases del libro empiezan mencionando el sí y el no al mismo tiempo, para dejar de lado enseguida el primer elemento. No es de asombrarse: la rebeldía depende más bien del no que del sí. Después, en un cierto momento, Camus dejará de acentuar

el no constitutivo de la rebelión, para tener en cuenta, aunque muy de paso, la existencia paralela de un sí. El humano es un ser dividido entre un sí y un no, agrega, y la rebelión no es pues solamente negación: “La rebelión no es originariamente negación de todo ser. Por el contrario, ella dice al mismo tiempo sí y no. Ella es el rechazo de una parte de la existencia en nombre de otra parte que así exalta” (652).

Camus regresará hacia el final del libro a esa unidad entre el sí y el no, al considerar que, para “permanecer auténtico”, el movimiento de rebelión “no debe abandonar tras de sí ninguno de los términos de la contradicción que la sostiene. Debe ser fiel al *sí* que contiene, al mismo tiempo que al *no* que las interpretaciones nihilistas aíslan en ella” (688).

Así Camus abandona por cortos momentos su postulación de un “no originario”, para postular igualmente la existencia de un sí paralelo. Si a eso le agregamos la afirmación lúcida de que “desde hace veinte años la suma del mal no ha disminuido en el mundo” (706), es válido entonces preguntarse acerca de la validez de la rebelión. ¿Para qué rebelarse si el mal no desaparecerá del mundo?

Agrego que el argumento de la invariabilidad del mal en el mundo proviene de los antiguos griegos. El mismo argumento se halla en Celso, aunque de manera más coherente, sin una limitación cronológica arbitraria computada en años (¿por qué veinte?). Celso, ese polemista anticristiano que vivió en el siglo II de nuestra era, escribe en su *Discurso verdadero*: “No

hay, no ha habido y no habrá jamás en el mundo más o menos males de los que comporta hoy. La naturaleza del universo es una y siempre idéntica a sí misma, y la suma de los males constante”.⁸

En esas condiciones es útil saber qué significa para nuestro autor la noción de rebelión. *El hombre rebelde* contiene un pequeño capítulo dedicado expresamente a ese problema, en el que Camus delimita el terreno específico de la noción en cuestión, opuesta a la otra, alternativa, de “revolución”. De allí podemos deducir que la revolución es el producto de la extrapolación de la historia sobre el resto de dominios que componen el obrar de un ser humano: especie de imperialismo abusivo del factor “historia”. La rebelión, por el contrario, será un límite puesto a dicha extrapolación. Camus no da otras indicaciones. Eso le basta: “La rebelión es en el hombre el rechazo a ser tratado como cosa y a ser reducido a la simple historia. (Ésta) es, sin duda, uno de los límites del hombre, en ese sentido el revolucionario tiene razón. Pero el hombre, en su rebelión, le plantea a su vez un límite a la historia. De ese límite nace la promesa de un valor. Es el nacimiento de ese valor que la revolución dictatorial combate hoy implacablemente” (651-652).

Rebelión y revolución no se oponen entonces sino por el valor que le dan a la historia: la primera le pone límites, la segunda no. Ambas pisan pues el mismo terreno. Sólo la manera de enfocarlo cambia. En la misma página citada nuestro autor escribe: “El revolucionario es al mismo tiempo un rebelde, o

entonces no es un revolucionario sino un policía y un funcionario que se voltea contra la rebelión. Pero si es un rebelde, acabará por levantarse contra la revolución. No hay pues progreso de una actitud a otra, sino simultaneidad y contradicción interminables. Todo revolucionario acaba en opresor o en herético. En el universo puramente histórico en que se mueven, la rebelión y la revolución desembocan en el mismo dilema: o la policía o la locura”.

¿Qué podemos decir hoy de esa definición? Ante todo, que ella está demasiado centrada en la experiencia de su autor, en su época. La caída espectacular del comunismo institucional y la profunda crisis del marxismo que conlleva, han dejado atrás la sola rebelión contra la opresión del individuo bajo el peso de la historia. Concedámosle a Camus el mérito histórico de haber luchado contra la pesada corriente de su época, contra el unanimismo mayoritario que se empeñaba en el ocultamiento y la justificación del totalitarismo. Pero si debemos evaluarlo históricamente, dos aspectos decepcionan en él: que no le asigne a la rebelión otra tarea que la simple lucha contra la extrapolación de la historia, y que no separe de manera más neta el terreno entre ambas.

Desde ese punto de vista, *El hombre rebelde* no aporta nada nuevo a los análisis primigenios, pioneros de Max Stirner al respecto. Para éste, “revolución y rebelión (o insurrección: *Empörung*) no son sinónimas. La primera consiste en una transformación del orden establecido, del status del Estado o de la Sociedad; ella posee entonces un alcance político o social. La segunda

implica también como consecuencia inevitable la misma transformación de las instituciones establecidas, pero allí no reside su objetivo; ella no proviene sino del descontento de los hombres; ella no es una demostración de fuerza (*Schilderhebung*), sino una insurrección de individuos que se sublevan sin preocuparse por las instituciones que resultarán de allí. La revolución (tiene) en vista un régimen nuevo; la insurrección nos conduce a no *dejarnos* ya gobernar, a gobernarnos a nosotros mismos, y ella no coloca brillantes esperanzas en las ‘instituciones por venir’”.⁹

La oposición entre revolución y rebeldía o insurrección es en Stirner mucho más pronunciada y revierte más enérgicamente sobre una valoración del individuo de carne y hueso, bien lejos de toda ilusión de eficacia y poder institucional. Mérito considerable que le ha permitido atravesar a la obra de Stirner, con una frescura inigualable, la barrera del tiempo. No es el caso de *El hombre rebelde*, mucho más dependiente de su propio contexto histórico.

Y eso no es todo, pues otra de las valías de *El único y su propiedad* consiste en que fundamenta la rebelión en la aceptación de aquello que Camus vacila en aprobar del todo: la realidad. Leamos a Stirner: “En definitiva, como mi objetivo no radica en revolucionar (*Umsturz*) lo existente, sino en alzarme (*Erheben*) por encima de él, mis intenciones y mis actos no tienen nada de político ni de social; ellos no poseen otro objetivo que yo mismo, que mi individualidad; ellos son *egoístas*. La revolución ordena instituir, la rebelión

sólo alzarse, levantarse (*sich auf oder emporzurichten*)”.¹⁰

No es pues extraño que Stirner recurra a la figura de Cristo para ilustrar lo que viene de afirmar. Ese mismo “Cristo que no era un revolucionario, como lo fue César, por ejemplo, sino un insurrecto, un rebelde. Y que no buscaba subvertir el gobierno sino *levantarse él mismo*”.¹¹ De ahí esta conclusión impecable: “Nada en este mundo es perfecto’: con esa triste (*leidig*) conclusión se separan los buenos de él y se refugian cerca de Dios en el oratorio o en el orgulloso santuario de sus conciencias. Nosotros, por el contrario, permanecemos en este mundo ‘imperfecto’; tal como es, sabemos emplearlo para nuestro goce. Mis relaciones con el mundo consisten en que yo gozo de él y lo empleo con ese fin”.¹²

Stirner muestra que la rebelión no es incompatible con la aceptación de la realidad. El *amor fati* puede ser conservado, pues sólo el goce nos asegura una aceptación inmediata, sin trasfondos problemáticos, del mundo que nos tocó en suerte.¹³ Retirado el goce, son esos trasfondos problemáticos los que toman entonces la delantera: la angustia, la tristeza, la nostalgia, la indignación. Son ellos los que nos distancian del mundo, como la rebelión. El hombre rebelde de Camus es el hombre que dice no, el hombre indignado, actitud absolutamente válida en ciertos momentos de la vida. Pero el “no” no excluye el sí, como el mismo Camus lo entrevió por momentos. ¿Por qué entonces la aceptación del mundo y de la vida debe excluir sin recursos mi rechazo coyuntural, mi indignación

justificada? El hombre rebelde de Camus no es el hombre del goce ante la vida. Y con razón, podría decirse, pues ante la indignación el placer se retira, ya sea momentáneamente. Pero un hombre indignado sin cesar es un hombre que niega la vida, es decir, su goce.

Retengamos este primer elemento de una conclusión por venir y adentrémonos en la polémica que desató en su época *El hombre rebelde* de Camus.

Polémica

En 1951, la aparición de *El hombre rebelde* despierta inmediatamente posiciones provenientes de diferentes tendencias. El periódico *Le Monde* afirma que desde la finalización de la guerra no ha aparecido en Francia otro libro de igual valor. *Le Figaro littéraire* lo estimará no sólo como el más importante de Camus, sino como uno de los más grandes libros contemporáneos. Y un periódico de extrema derecha, *Aspects de la France*, saludará en él el abandono del tema del absurdo, que “había perjudicado a la juventud”, por la búsqueda “del orden y la permanencia”.¹⁴

En el campo de los intelectuales, Claude Mauriac lo condenará con argumentos similares a los empleados por *Les Temps Modernes*, de los que me ocuparé enseguida, mientras que Maurice Nadeau, director hasta hoy de *La Quinzaine Littéraire* y de la casa editora que lleva su nombre, pensará que el libro era “mucho más que la toma de conciencia de una época por un espíritu lúcido y valeroso”, pues “no

se tardará en ver en él una reflexión de la época sobre sí misma, anuncio de un giro a partir del cual los problemas van a plantearse de manera distinta” (15). Argumento que tiene en cuenta el carácter en cierta forma pionero del libro. Nadeau dirá más tarde, también con justeza, que *El Hombre rebelde* lo había decepcionado por sus conclusiones, más que por sus análisis.

En cuanto a *Les Temps Modernes*, hay que precisar que el capítulo del libro consagrado a “Nietzsche y el nihilismo” había sido ya publicado en el número de agosto de 1951, tres meses antes de la salida del libro. Y una vez aparecido, el comité de dirección de la revista, más o menos unas veinte personas, “habían ya convenido entre sí que *El hombre rebelde* se basaba en materiales de segunda mano. Sartre estimaba que Camus se ocupaba de cosas que no había entendido, que no había leído ni a Marx ni a Engels (...) y que se contentaba con recurrir a resúmenes de su pensamiento” (según el testimonio de Laurent-Bost, uno de los miembros de la redacción, citado por Herbert Lottmann). Sartre, no queriendo asumir la desagradable tarea de criticarlo, dada su amistad con Camus, encarga a Francis Jeanson de hacerlo. Francis Jeanson era un joven filósofo de 29 años, que no había podido presentarse al concurso que lo habilitaría a la enseñanza por razones de salud. En 1947 conocerá a Sartre, sobre el cual escribirá más tarde un libro dotado de un prefacio de éste. A continuación se convertirá en colaborador de la revista, llegando a encargarse de su dirección en 1951, al retiro de Merleau-Ponty del mismo cargo.¹⁶

Lottmann cuenta que “mientras Jeanson trabajaba en su crítica de *El hombre rebelde* (...) Sartre y Simone de Beauvoir se encontraron un día con Camus en un pequeño café de la place Saint-Sulpice. (Aquél) ridiculizaba algunas objeciones formuladas contra su libro, sin aparentemente sospechar un solo instante que sus amigos podían no gustar del mismo. Sartre se sentía molesto para responderle. Pero poco tiempo después, cerca de Gallimard, en el bar de Pont Royal en el que solían encontrarse lectores y autores de la editorial, Sartre advirtió a Camus que la crítica de *Les Temps Modernes* sería “reservada”, y quizás incluso severa. Camus se mostró desagradablemente sorprendido. Según Simone de Beauvoir, el texto de Jeanson se había revelado muy duro, aunque su autor se había comprometido a una cierta suavidad crítica. Sartre logró entonces que atenuara algunos propósitos demasiado severos, a pesar de que no existía ninguna censura en el seno de la revista”.¹⁷ Ahora bien, Jeanson escribió dos largos textos sobre el libro. El primero, es la crítica que acabamos de mencionar; el segundo es una réplica a la respuesta de Camus, publicada en el mismo número de la revista en que aparece el artículo de Sartre sobre *El hombre rebelde*.

El primer texto de Jeanson sale en mayo de 1952, siete meses después de la aparición del libro. “Albert Camus o el alma rebelde” es su título.¹⁸ El autor comienza su crítica rindiendo cuenta somera de la recepción por la prensa del libro de Camus. Para él, la aceptación casi unánime de *El hombre rebelde* por los periódicos de derecha es sin duda un

síntoma. “En su lugar, eso me preocuparía”, concluye. Ese argumento muestra de entrada el contenido ideológico de su enfoque. En cuanto al hecho que esa misma prensa alababa la belleza de estilo y la lengua de su autor, eso era para él un signo negativo. Jeanson encuentra excesiva la parte concedida al estilo en el libro mismo (2072). Este argumento que toca al estilo camusiano será una referencia recurrente en la historia de la interpretación del libro. Para *Les Temps Modernes*, el estilo de *El hombre rebelde* es un ejemplo de la desproporción de la escritura sobre el pensamiento. Manera apenas eufemista de afirmar que Camus es un pésimo pensador. En 1964, otro intérprete, Pierre-Henri Simon, hablará también de una “distancia entre el estilo y el pensamiento”.¹⁹ Y en 1982, Jeanyves Guerin considerará que “la escritura asertórica y el léxico ambiguo no favorecen a Camus: el pensador duda, el estilista afirma”.²⁰

Es verdad que el estilo del libro es un obstáculo para su comprensión directa y rápida, como si constituyera una especie de pantalla entre el lector y el texto mismo. Es cierto asimismo que la expresión del pensamiento filosófico exige con frecuencia una cierta limitación de lo “literario”. Sartre consideraba que existe una escritura filosófica y otra literaria. Y si comparamos sus textos narrativos y autobiográficos con los estrictamente filosóficos, estamos obligados de constatar que hay netas diferencias entre ambos. No es el caso de Camus, para quien lo literario y ensayístico asume, sin duda, mayor importancia que la reflexión propiamente filosófica. Camus retomará este aspecto, nada despreciable,

contrariamente a lo que se puede pensar, en su propia respuesta. Ya tendremos entonces la ocasión de regresar.

¿Pero qué dice la crítica misma de Jeanson? “Sísifo sabía ya”, afirma éste, “que no hay que caer en la trampa de la acción. Hay que obrar, por supuesto, pero simplemente por obrar y sin esperar ningún resultado, sin alimentar la ilusión de darle un sentido a lo que no puede poseer en principio” (2084). Jeanson se burla así de la rebelión camusiana, pues piensa que toda acción debe inscribirse en una finalidad histórica precisa, si no ella es inválida o insignificante. Por eso la rebelión proclamada por Camus no es sino una caricatura de acción. “El rebelde”, continúa el crítico, “es la víctima que se yergue en un desafío permanente, y que consiste en no dejar contemplar a Dios sus fracasos, ya que ella no proyecta nada y por eso no podría fracasar” (2085). Es decir, si él estima que la rebelión camusiana no puede fracasar, pues en principio no proyecta nada, es porque el único proyecto válido a sus ojos no es sino el que se inscribe en una finalidad histórica. De tal manera Jeanson minimiza los errores e incluso los horrores de la acción historicista, esto es, en su época, sobre todo las realizadas por el Estado soviético, pues es inevitable que al obrar políticamente el hombre se equivoca. Así se puede justificar todo en la historia. Por cierto, el estalinismo fue considerado durante mucho tiempo sólo un simple error, y nunca una consecuencia inevitable de un cierto tipo de actividad política, de una cierta visión de la historia.

Al final del artículo, Jeanson escribe: “Pretendiendo moderar la historia, al

no criticar sino la ‘desmesura’ revolucionaria, ¿no será que el rebelde se hace cómplice, de buena o mala gana, de ese otro frenesí de sentido inverso cuya supresión constituye el objetivo y el sentido verdadero de la empresa revolucionaria? Para nuestro punto de vista incorregiblemente burgués es muy posible que el capitalismo ofrezca un rostro menos ‘convulsivo’ que el estalinismo. ¿Pero qué rostro posee para el minero, el funcionario sancionado por hacer huelga, el malgache torturado por la policía, el vietnamita ‘limpiado’ por el napalm o para el tunesino preso en las redes de la Legión?” (2089). Camus será así juzgado cómplice del capitalismo que explota al minero, reprime al huelguista, tortura las poblaciones coloniales y hace la guerra a los pueblos, por el simple hecho de condenar el estalinismo. Es allí donde se ve que la toma de posición anti-Camus de *Les Temps Modernes* se basa en consideraciones claramente politicistas y estratégicas. Sartre no dirá otra cosa: Toda crítica del socialismo realmente existente, para utilizar la fórmula consagrada, le hace el juego al enemigo. ¡Callémonos! ¡Lavemos nuestra ropa sucia entre nosotros!

Camus le responde a Francis Jeanson en una carta enviada a la revista el 30 de junio de 1952. En ella se dirige al “señor Director”, sin interpelar directamente al propio autor del artículo.²¹ Es verdad que Camus tenía la costumbre de encabezar sus correspondencia a otros periódicos con la misma fórmula. Pero es muy posible que esta vez deseara interpelar realmente al Director de la revista, es decir, a Sartre. En su respuesta, éste insistirá varias veces en

ese propósito, lo que permite pensar que se sintió tocado por esa astucia. Sea como sea, diversos críticos y comentaristas han señalado ese hecho, y Jeanson mismo en su respuesta le dirá a Camus: “Usted no me escribió. Yo le responderé entonces”.²²

El primer punto en la respuesta de Camus es el siguiente. “No se decide acerca de la verdad de un pensamiento según que se sitúe a la derecha o a la izquierda, y menos aún según lo que decidan hacer de él la derecha o la izquierda. Si así fuera, Descartes sería estalinista y Peguy bendeciría al señor Pinay (político de la época que representaba el conservadurismo tradicional). Si, por último, la verdad se me apareciera a la derecha, yo la aprobaría”.²³ Camus muestra así que se encuentra a buena distancia de un pensamiento lastrado por la ideología, para el que las ideas son más importantes que los hechos. Camus emplea ese argumento para responder al reproche de Jeanson, de haber sido alabado por la prensa de derecha. Por eso formula enseguida la siguiente pregunta: “¿Cuál ha sido la actitud de la prensa llamada de derecha?” Y menciona tres ejemplos, tres periódicos de esa tendencia que más bien lo maltrataron. En uno de ellos se refiere a Claude Mauriac, de quien conocemos ya su desacuerdo con *El hombre rebelde*. Lamentablemente, párrafos más adelante Camus agrega: “Es verdad que mi libro fue alabado a veces por los cronistas literarios de los periódicos llamados burgueses. Por lo cual no dejo de sentir mucha vergüenza” (755). Y digo “lamentablemente” porque así él pareciera eliminar con una mano lo que había construido con la

otra. Pero si quisiéramos complicar las cosas, podríamos preguntarnos si Camus tiene vergüenza de la alabanza de dichos cronistas por ser *literarios* o por ser *burgueses*. Sea como sea, Camus muestra así que se encuentra prisionero, en un caso como en el otro, de un prejuicio ideológico, o ideologista incluso, que hace de la burguesía la clase despreciable: el “malo” de la historia. Prejuicio banal, podría objetárseme. Pero prejuicio al fin, y que indica el profundo arraigo del mecanismo que demoniza a uno de los contrarios en juego para mejor presentar como inocente al otro. Es el mecanismo del “chivo expiatorio” incrustado en nuestros hábitos y creencias. La política es uno de los terrenos privilegiados de ese mecanismo.

Seamos justos, sin embargo, porque Camus retoma el argumento para añadir enseguida: “Su colaborador no puede impedirse pensar que no hay frontera precisa entre el hombre de derecha y la crítica del marxismo dogmático. Según él, ambos se tocan al menos en algún lado, en el que entonces se opera una siniestra confusión. Quien no es marxista, de manera abierta o vergonzante, se dirige o echa ya raíces en la derecha: he ahí el primer prejuicio, consciente o no, del método intelectual del autor del artículo” (755). Camus desenmascara en parte el mecanismo del chivo expiatorio mostrando que no necesariamente se es de derechas al criticar al marxismo. Manera de decir: vosotros no veis sino enemigos en todos aquellos que no se sitúan en vuestro propio terreno.

Respecto del argumento que le reprocha su estilo, Camus asumirá una posición algo desconcertante. Él

pareciera aceptar la crítica de Jeanson, cuando escribe: “Yo diría incluso que si mis pensamientos son inconsistentes, al menos están bien escritos: lo que limita las pérdidas. No hay nada más lamentable que tener que leer pensamientos confusos en un estilo agobiador. ¡Qué desastre!” (756). Camus defiende entonces la forma sobre el contenido, el estilo sobre el pensamiento, es decir, responde ante todo como un escritor: hecho inusual. En eso se puede ver una vez más un intento de “desideologización” de su parte. Pues es en tanto escritor, en cuanto artista, que se puede llegar a aceptar que sus propias ideas son confusas, es decir, que se puede renunciar a la lucha propiamente ideológica. Eso sería imposible de parte de un político, y por supuesto de un filósofo. Sólo desde el libre juego de la creación estética se puede tomar distancia ante las ideas. Es quizás por eso que Camus mismo afirmaba que él no era un filósofo, para el cual las ideas tienen la prioridad sobre el juego estético.

Es precisamente esa distancia ante la ideología la que va permitirle a Camus criticar el marxismo, negándose a hacer de él algo intocable. Él va hasta considerar que “es preciso admitir (...) que (dicha teoría), después de un siglo de transformaciones aceleradas de nuestra economía, debe haber periclitado en alguna parte” (767). Lo que no es sino una manera diplomática de concluir o que detalla concretamente a lo largo de las extensas páginas que le dedica en el libro al análisis del pensamiento de Marx. Esa posición de Camus ante el marxismo, esa actitud desenvuelta y osada ante una de las teorías más

poderosamente ideológicas de nuestra época, constituye una de sus facetas más interesantes e innovadoras. No olvidemos que en el lado opuesto se hallaba Sartre y su aseveración dogmática: “el marxismo es el horizonte insuperable de nuestro tiempo”.²⁴

Es en ese sentido que Camus va a formularle a Sartre una crítica algo avanzada para el momento. Él va a mostrar, hacia el final de su respuesta, que existe contradicción entre la afirmación de la libertad del individuo y la aseveración de una necesidad histórica ineludible. Así pone el dedo en la llaga de la síntesis que intentará Sartre años más tarde entre su pensamiento existencialista de pre-guerra y el marxismo crítico que asumirá después de ese conflicto. Sin quererlo ni saberlo, Camus cuestiona de antemano *Problemas de método y La crítica de la razón dialéctica*, de los años 1957 y 1960 respectivamente.

La réplica de Jeanson a la respuesta de Camus aparecerá dos meses después en la misma revista. Ella ha sido silenciada por la mayoría de comentaristas, quizás porque tuvo la “mala suerte” de haber sido publicada en el mismo número que contiene la respuesta de Sartre. La resonancia de ésta la eclipsó. E injustamente, ya que se trata de un texto mucho más preocupado por responder verdaderamente a los argumentos del escritor francés. Jeanson no abandona, sin embargo, su actitud ideologista, que le impide acercarse sin prevenciones a lo dicho por Camus. Pero se tiene la impresión, al leerla, que desea inspeccionar bien de cerca las afirmaciones de Camus, como si quisiera escuchar más atentamente a

su adversario. Sea como sea, se puede decir que la polémica está concluida. Jeanson ha dicho ya todo y no hace más que volver sobre sus anteriores argumentos desde otra perspectiva. Por ejemplo, la cuestión del pretendido “abstencionismo” de Camus. Para ello, Jeanson pone en relación, según “una perspectiva metafísica común”, *El hombre rebelde* con *La peste* y *El mito de Sísifo*. Encuentra una unidad entre dichas obras en el planteamiento de una “especie de violencia absoluta hecha al hombre, y que lo condena a un desesperante cara a cara con el Mal” (356). “Según esa óptica”, continúa, “la historia es una simple especificación de ese Mal absoluto (...); las iniquidades (históricas) son despreciables, pero de manera secundaria, a pesar de todo, comparadas con aquella iniquidad primordial de la que cada hombre es víctima por el solo hecho de existir: se puede intentar ponerle coto al sufrimiento, pero sin caer en la trampa de la lucha por un mundo más justo, por una existencia humana menos dolorosa. Porque este mundo *es* y permanecerá injusto, y la existencia no dejará de estar marcada por el sufrimiento y la desgracia. Intemporal por esencia, la historia así concebida no está *fecha* sino subsidiariamente: caótica y absurda, ella es el dominio de lo contingente puro, el lugar por excelencia de lo accidental...” (362).

Ahí tenemos una descripción bastante fiel, en sus grandes líneas, de la filosofía trágica, o del absurdo, anterior a *El hombre rebelde*. Para Jeanson es muy práctico, desde el punto de vista de la polémica, no tener en cuenta la diferencia entre *El mito de Sísifo* y *El*

hombre rebelde. En ese sentido, Camus tiene razón en insistir en que *Les Temps Modernes* no ha entendido bien el propósito de su libro. Es por eso que afirma: “después de todo, ningún lector, salvo en vuestra revista, no tendrá la idea de negar que, si hay evolución de *El extranjero* a *La peste*, ella se lleva a cabo en el sentido de la solidaridad y de la participación. Decir lo contrario implica mentir o soñar” (758).

Es interesante observar que Camus indica una diferencia entre *El extranjero* y *La peste*, mientras que Jeanson no sólo ignora esa diferencia sino que une *El hombre rebelde* a *El mito de Sísifo*. Anoto asimismo que Camus no sugiere diferencias entre su libro de 1942 y el de 1951, pero que las reconoce implícitamente al señalar la diferencia entre *El hombre rebelde* y *La peste*. Esta novela es un relato que muestra la lucha de los hombres contra una epidemia de peste en la ciudad argelina de Oran. Rambert, uno de esos hombres, es un periodista de paso por Oran, que no sueña sino con irse de la ciudad para encontrar a la mujer que ama, pero que acabará por quedarse, ya que comprende que “puede ser vergonzoso ser feliz completamente solo”.²⁵ *El extranjero*, al contrario, es una novela centrada en la absurdidad del comportamiento de Mersault, oficinista en Argel, que llegará a ser un asesino, un poco contra sí mismo, y que muestra una rara indiferencia ante la muerte de su madre.²⁶ El contraste salta pues a los ojos. De un lado tenemos la historia de un hombre solo ante la absurdidad de la vida, y del otro un hombre que se solidariza con sus semejantes ante el mal.

¿Por qué Jeanson insiste entonces en relacionar *La peste* con *El mito de Sísifo*, antes que con *El hombre rebelde*, como hace Camus? Creo que hay que tener en cuenta dos hechos. El primero es de un carácter marcadamente ideológico: para Jeanson, todo lo que no se inscribe en el sentido de la aceptación de la revolución es altamente sospechoso. En tal caso se está siempre ante un enemigo, ya sea potencial. Por otro lado, ya hemos visto que *El Hombre rebelde* no reniega por completo del sí ante la vida y que postula un cierto equilibrio entre el sí y el no, incluso si el último es más importante en el conjunto del libro. Pues bien, es muy probable que a los ojos de Jeanson, defensor a ultranza de la negación revolucionaria, la sola postulación de un sí a la vida, ya sea mitigado, basta para hacer de Camus un abstencionista político. Mucho más cuando se trata de una polémica, en la que la exageración y la anulación de los matices son corrientes. Camus propone una rebelión que limite el poder desmesurado de la revolución; lo que motivará a Jeanson a acentuar el aspecto “aceptación de la vida” en Camus, enfocando así el abstencionismo de su posición. Se podría decir entonces que cada uno expresa una parte de la verdad.

La respuesta de Sartre es menos rica y compleja que la de Jeanson, y adolece de un cierto tono retórico. Al contrario de Jeanson, Sartre no analiza *El hombre rebelde* ni otros de los libros del autor. Se restringe a la respuesta de Camus y se apoya, para su crítica general, en una idea global de su posición. Eso limita el alcance de sus propios argumentos, y hace su respuesta esencialmente defensi-

va. Sartre se defiende, por ejemplo, de la acusación de no haber tenido en cuenta lo suficientemente la existencia de los campos de concentración soviéticos. “Por supuesto, Camus, que a mí también esos campos me parecen inadmisibles: como inadmisible es el uso diario que hace de ellos la ‘prensa llamada burguesa’. (Pero), en mi opinión, el escándalo de los campos nos cuestiona a todos por igual. A usted y a mí y asimismo a los otros: la cortina de hierro no es sino un espejo en el que cada mitad del mundo refleja a la otra. A una atornillada *aquí* corresponde otra *allá* y al final, tanto aquí como allá, estamos todos atornillados y destornillados. Una radicalización norteamericana que se traduce por una caza de brujas provoca por parte de los rusos una radicalización similar, que se traducirá quizás por la intensificación de la producción de armas y por el aumento del número de trabajadores forzados. El caso inverso es igualmente válido, claro está”.²⁷

Ese argumento de Sartre oculta la naturaleza de los campos de concentración y de trabajo forzado soviéticos, haciendo depender su existencia de la lucha entre bloques opuestos: los rusos y los norteamericanos. El terror estalinista se explica ante todo por razones internas a la ideología y al sistema comunista. Situar esas razones en el exterior implica no sólo absolver al estalinismo y su política de represión, sino también desconocer las causas que lo explican.

Sartre interpreta la posición de Camus: criticar los campos de concentración soviéticos al mismo tiempo que la dictadura franquista (por ejemplo), como una posición insoportablemente

neutra. “Usted reprende al proletariado europeo por no haber mostrado su desaprobarción ante los Soviets, pero usted reprende asimismo a los gobiernos de Europa porque se disponen a admitir a ese país en el seno de la Naciones Unidas. Así las cosas, yo no veo para usted otra solución que las Islas Galápagos. A mí me parece, por el contrario, que la sola manera de ayudar a los esclavos de allá, consiste en tomar partido por los de aquí” (107). Así, Sartre no hace sino confirmar su visión historicista. Pues “la historia”, afirma retomando una expresión de Marx, “no es sino la actividad del hombre que lleva a cabo sus propios fines. (Por eso), quien crea alejarse de ella (de la historia), dejará de compartir las finalidades de sus contemporáneos y no será sensible sino a la absurdidad del obrar humano. (Por el contrario), quien adhiere a los objetivos de los hombres concretos, deberá escoger sus amigos, pues es imposible, en una sociedad desgarrada por la guerra, asumir los fines de todos o rechazarlos todos al mismo tiempo. Pero desde el momento en que uno escoge, todo adquiere sentido: así se sabe por qué los enemigos resisten y por qué uno combate” (103-104).

Lo que caracteriza toda actitud ideologista es hacer del presente un presente de guerra. Y puesto que estamos en guerra, nos es preciso escoger nuestro campo. La objetividad está excluida, en aras del combate. Toda posición neutra es pues condenable. Si la moral es una posición que subordina el presente a fines que lo trascienden, atribuyéndole un sentido impuesto por un juicio, el verdadero moralista es así Sartre. El intento de neutralidad de Camus, su

“moral de Cruz Roja”, si aceptamos el término, es por el contrario una tentativa de restringir los daños producidos por el ideologismo partidista, para asumir una actitud más autónoma, menos circunscrita a un juicio y sólo a uno. La otra característica del ideologismo radica en subsumir el presente o la historia bajo un sentido determinado, en una dirección dada. Por eso Sartre afirma que “desde el momento en que uno escoge todo adquiere sentido: así se sabe por qué los enemigos resisten y por qué uno combate”.

Esos elementos definen la ideología comunista: ideología de guerra, basada en una lucha de clases sin piedad (toda dilación es “reformista”, “reaccionaria” o “traidora”), que se explica por el sentido final atribuido a la acción en un presente que mira hacia un futuro preciso. Esa ideología ha dado lugar a persecuciones de poblaciones enteras, a campos de concentración, a la eliminación de opositores y a la destrucción de Estados democráticos. ¡Y todo ello con las más alabables y mejores intenciones!

Es por eso que es totalmente paradójica la conclusión retórica de la respuesta de Sartre: “El Terror es una violencia abstracta. Usted llegó a ser un terrorista violento cuando la Historia —que usted rechaza— lo ha rechazado a su vez: es que usted no era sino una abstracción de rebelde. Su desconfianza de los hombres le ha permitido presumir que todo acusado era *ante todo* un culpable: de ahí sus métodos policíacos con Jeanson. Su moral se ha convertido en moralismo; hoy ella no es sino literatura; mañana será quizás inmoralismo” (125).

Hoy sabemos que el verdadero Terror se encontraba del lado de Sartre, no de Camus. También el autoritarismo: “No sé qué será de nosotros. Quizás nos encontremos en el mismo terreno, quizás no. Los tiempos son duros y confusos. De todas maneras, está bien que haya podido decirle lo que pensaba. La revista está abierta para usted, si quiere responderme. Yo, ya no le responderé más” (125).

El otro contendor lejano en la polémica es Raymond Aron. Pero como ocurre con Francis Jeanson, su nombre no ha sido retenido por los comentaristas con la misma fuerza que el de Sartre o Camus. Injusticias o caprichos de la historia, pues la figura de Aron es tan importante en términos intelectuales como las de los dos principales polemistas, y mucho más que la de Jeanson.

Aron, quien ya había roto por motivos similares con Sartre y su equipo de *Les Temps Modernes*,²⁸ publica en 1955, cuatro años después de *El hombre rebelde*, un libro que como éste estará destinado a dejar su huella indeleble en nuestra modernidad: *El opio de los intelectuales*.²⁹ Allí toma posición frente a la polémica a lo largo de unas ocho páginas del segundo capítulo, dedicado a la deconstrucción, como diríamos hoy, del “mito de la revolución”. Aron considera desde el comienzo que el posicionamiento filosófico de Sartre y Camus es similar. Ambos reivindicarían la muerte de Dios proclamada por Nietzsche, en cuanto ambos niegan que el mundo tenga un sentido. *El Ser y la Nada* y *El Mito de Sísifo* compartirían el mismo rechazo

de las ilusiones y el mismo estoicismo activo (64). Así es visible que Aron no tiene en cuenta la diversa evolución de esos autores, es decir, el hecho de que, en el momento de la polémica, ellos empezaban a divergir filosóficamente. Camus comienza a distanciarse de su concepción trágico-absurda, y Sartre a diluir su concepción existencialista en el seno del marxismo.

Aron afirma que tanto Sartre como Camus quieren atenuar el sufrimiento, liberar a los oprimidos y combatir el colonialismo, el fascismo y el capitalismo: lo que es innegable. Por eso formarían parte de lo que llama, con un dejo de ironía, “la izquierda bien pensante”. Aron recuerda que Camus se opuso a la aceptación de la España de Franco por la Unesco, pero que se calló ante el ingreso de la Unión Soviética o de Checoslovaquia. Así sería irrelevante su oposición a Sartre, ya que pisaría el mismo terreno de parcialidades políticas e inconsecuencias. Aron acentúa el hecho de que ni el uno ni el otro son hombres políticos: los dos no actúan sino “por la pluma”.³⁰ Ante el argumento sartriano en su respuesta a Camus: “Usted reprende al proletariado europeo por no haber mostrado su desaprobación ante los Soviets, pero usted reprende asimismo a los gobiernos de Europa porque se disponen a admitir a ese país en el seno de la Naciones Unidas. Así las cosas, yo no veo para usted otra solución que las islas Galápagos”, Aron acepta que “la voluntad de tener la balanza a igual distancia y de denunciar con el mismo rigor las injusticias, presentes en ambos universos, no desemboca en ninguna acción propiamente política”

(66). Razonamiento hartamente sorprendente de parte de un analista que siempre intentó condenar las impropiedades de los dos lados del escenario político: la izquierda y la derecha. Pero argumento igualmente incorrecto respecto de Camus, ya que éste no vaciló un solo momento en tomar posiciones políticas precisas.

La argumentación siguiente concierne a la conclusión a que llega Sartre en su crítica a Camus, a saber, que “la sola manera de ayudar a los esclavos de allá, consiste en tomar partido por los de aquí”. Aron responde con un

ejemplo histórico: “Ese razonamiento es exactamente el de los reaccionarios o los pacifistas en Francia, entre 1933 y 1939, que reprochaban a los hombres de izquierda el multiplicar las manifestaciones y reuniones públicas en favor de los judíos perseguidos. ‘Ocupáos de vuestros asuntos’, decían. ‘Barred delante de vuestra puerta. La mejor manera de ayudar a las víctimas del Tercer Reich radica en atenuar el sufrimiento de las víctimas de la crisis, del colonialismo o del imperialismo’”. Ese argumento es falso, afirma Aron. “Ni el Tercer Reich



ni la Unión soviética son radicalmente indiferentes ante la opinión del mundo externo. Las protestas de las organizaciones judías en distintas partes del globo han contribuido probablemente a la disminución de la campaña antisionista y anticosmopolita [del gobierno de Stalin. F.T.]. La propaganda en Europa y Asia contra la segregación en los Estados Unidos, ayuda a quienes se esfuerzan en mejorar la condición de los negros y en darles la igualdad prometida por la Constitución” (66-67).

Esa respuesta muestra bien el pragmatismo político de Raymond Aron. En lugar de discutir en el aire, se apoya en hechos, aporta ejemplos históricos. Aron no ve diferencias esenciales entre Camus y Sartre porque para él ambos permanecen confinados en la abstracción. *El Hombre rebelde* le parece un libro que no aporta “nada que no se halle ya en (otros autores)”. Además, “las líneas dominantes de (su) razonamiento se pierden en una sucesión de estudios desconectados entre sí, (y) el estilo y el tono moralista no permiten casi el rigor filosófico” (67-68).

Aron considera, en suma, que “el pensamiento de Camus adolece (...) de falta de originalidad” (70), pero afirma al mismo tiempo que nos propone “cuestiones decisivas” (68). De hecho, si la polémica no le dice nada, es porque él ya había tomado posición contra el totalitarismo soviético y analizado fríamente el marxismo, como Camus lo hace ahora. Él había criticado asimismo las opiniones de Sartre. De ahí su conclusión: “Por fuera de Francia y de Saint-Germain-dès-Près, una polémica tal sería poco comprensible” (70), lo

cual es exagerado y erróneo, visto desde una perspectiva histórica. Pero si en lo esencial Aron no se equivoca, es porque el verdadero pionero en cuestiones de certeza y lucidez política era él, sin la menor duda. El Sartre “compañero de ruta del Partido comunista” es posible porque nunca se tomó el cuidado de leer con sangre fría los innumerables análisis aronianos, ni de considerar sin prevenciones sus actitudes políticas. La ideologización extrema de su pensamiento se lo impedía. Una cosa es cierta: si hubo alguien que tuvo razón, y de manera definitiva, contra Sartre, ese fue Aron.

La polémica entre Camus y Sartre a propósito de *El hombre rebelde*, y la enemistad que de allí resulta, han hecho correr mucha tinta. Hoy continúa el debate sobre los dos polemistas, pues a través de ellos de alguna manera tomamos posición en nuestro presente. ♣

(Grandvaux, Suiza, abril de 2005)

Notas y referencias

- 1 Cf. Albert Camus, *Essais*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1965, p. 99; edición establecida por Roger Quilliot y Louis Faucon.
- 2 Ibidem, pp. 145-146.
- 3 Por supuesto que se puede estudiar el fenómeno del suicidio desde el punto de vista social. Pero en *El mito de Sísifo* Camus descarta desde la introducción

- al libro dicha variante. Cf. *op. cit.*, p. 100.
- 4 Ibidem, p. 1631.
- 5 Ibidem, p. 414.
- 6 Ibidem, p. 113. Pocas páginas más allá Camus volverá a insistir en el aspecto relacional de la absurdidad: “El absurdo es esencialmente un divorcio; no se halla ni en uno ni en otro de los elementos comparados; nace de su confrontación. Desde el plano de la inteligencia puedo afirmar que el absurdo no está en el hombre (...) ni en el mundo, sino en su presencia común” (p. 120). Sin embargo, cuatro páginas más lejos afirmará: “si absurdo hay, éste se encuentra del lado del hombre” (p. 124). Camus vacila entonces entre una afirmación de la absurdidad (irracional) del mundo, y/o del hombre. O bien, exclusivamente, de la absurdidad dada en su relación. Si esta última es la privilegiada en el conjunto del libro, es quizás porque Camus es consciente del carácter antropomórfico de la primera atribución (la que toca al mundo). Por desgracia, la vacilación argumentativa impregnará su enfoque y sus conclusiones.
- 7 Cf. Heráclito, *Fragments*, Orbis, Barcelona, 1983; edición a cargo de José Antonio Míguez. Para una versión algo más cuidadosa literariamente, ver la traducción de Oberdan Caletti en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI Editores, México, 1998 (1966).
- 8 Cf. Celse, “Le discours vrai”, en Louis Rougier, *Celse. Contre les chrétiens*, Copernic, Paris, 1977, p. 206.
- 9 Max Stirner, *Die Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, Hanser Verlag, 1970, p. 191. Edición a cargo de H. G. Helms. Ver igualmente Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Stock, Paris, 1972, p. 397; traducción francesa de Robert Reclaire.
- 10 Cf. Max Stirner, *Die Einzige...*, p. 191, y en la edición francesa, p. 397.
- 11 Traduzco este párrafo directamente de la edición francesa, ya que por desgracia no existe en la versión alemana ya citada. Cf. *op. cit.*, pp. 398-399.
- 12 Edición alemana, p. 193; ed. francesa, p. 401.
- 13 Es lo que muestra hoy la obra de Clément Rosset.
- 14 Cf. Herbert Lottman, *Albert Camus*, Seuil, Paris, 1978.
- 15 Ibidem, p. 506.
- 16 Cf., Lottmann, *op. cit.*, p. 510.
- 17 Cf. Lottmann, *op. cit.*, p. 510. Olivier Todd sitúa en otro lugar, y en otra ocasión, el encuentro de Sartre y Camus, donde aquél confiesa molesto la futura publicación de la crítica de Francis Jeanson. Cf. Olivier Todd, *Camus: une vie*, Gallimard, “Folio”, Paris, 1996, p. 771.
- 18 Cf. Francis Jeanson, “Albert Camus ou l’âme révoltée”, en *Les Temps Modernes*, 78, mai 1952, Paris. En adelante indicaré la página entre paréntesis.
- 19 P. H. Simon, “Le combat contre les mandarins”, en *Camus*, Hachette, Paris, 1964, p. 108.
- 20 J. Guerin, “Camus devant le socialisme”, en *Albert Camus, œuvre fermée, œuvre ouverte*, Gallimard, Paris, 1982, p. 359.

- 21 Olivier Todd anota que Jeanson era nombrado en un primer esbozo de la respuesta de Camus. Cf., *op. cit.*, p. 774.
- 22 Cf. Francis Jeanson, "Pour tout vous dire", en *Les Temps Modernes*, 82, août 1952, Paris, p. 354.
- 23 Albert Camus, "Révolte et servitude", en *Essais*, *op. cit.*, p. 754. En adelante indicaré la página entre paréntesis.
- 24 Para ser precisos, históricamente hablando, ese ya famoso juicio de Sartre proviene de *Problemas de método*; es pues posterior a *El Hombre rebelde*. Pero él impregna el espíritu de esa época netamente marcada por el predominio del marxismo. La formulación sartriana es el sello indeleble de ese predominio entre la intelectualidad de la época, y más allá.
- 25 Cf. Albert Camus, "La peste", en *Théâtre, récits, nouvelles*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1962; pp. 1219-1474; edición a cargo de Roger Quilliot.
- 26 Cf. "L'Étranger", en *Théâtre, récits, nouvelles*, *op. cit.*, pp. 1125-1212.
- 27 Sartre, "Réponse à Albert Camus", en *Situations IV*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 104 y 106.
- 28 La ruptura entre Raymond Aron y Sartre se sitúa en 1946, y tiene como consecuencia la eliminación de aquél del comité de redacción de la revista; el número 10 aparece sin la mención de su nombre. En el origen de la misma se encuentra la posición política en caso de un posible conflicto entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Sartre toma posición por la segunda potencia, Aron por la primera. Cf. Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Fayard, Paris, 1995, pp. 234-235.
- 29 Cf. *L'Opium des intellectuels*, Calman-Lévy, Paris, 1955; indicaré la página entre paréntesis.
- 30 *Ibidem*, p. 66. Casi treinta años más tarde, regresando a la polémica acerca del libro de Camus, Aron dirá que "Sartre era un moralista (...) y yo era mucho más político que (ambos), mucho menos ideólogo...". Cf. Raymond Aron, *Le spectateur engagé. Entretiens avec J-L Missika et D. Wolton*, Julliard, Paris, 1981, p. 174.