

Albert Camus:
inactual, actual e intempestivo

En este tercer número de Scientia Helmantica le dedicamos, no tan sólo ya el Editorial, sino todo su contenido a una figura como es la del argelino-francés Albert Camus (1913-1960). La aparición de un monográfico supone un nuevo reto en nuestra recién iniciada andadura. Si en los casos anteriores (Francisco Fernández Buey y Eugenio Trías) a nadie hubo de extrañar que una revista de filosofía les dedicara su Editorial, esta sombra sin embargo ha acompañado durante largo tiempo a Albert Camus: ¿es o no es Albert Camus un filósofo? Esta cuestión no ha sido obviada a la hora de conformar el presente Número. No obstante, es un asunto que debemos dejar atrás por varios motivos: En primer lugar, como parece evidente, porque este hecho no nos parece óbice para llevar a cabo una publicación como ésta. La filosofía tiene como objeto de reflexión todo aquello que aprecie profundamente significativo; y en ese sentido Camus sin duda representa una verdadera fuente de inspiración.

Por otro lado, en segundo lugar, este monográfico va a exponer y desarrollar varios argumentos a favor del pensamiento camusiano considerado filosóficamente. Estos argumentos alimentarán el debate en torno a la pertinencia de considerar a Camus como parte de la historia de la filosofía, regenerando un diálogo que, de manera inequívoca, favorecerá un conocimiento más completo de las fuentes, los fantasmas y las esperanzas del argelino-francés; un conocimiento más completo de toda su vida y obra, de todo lo que las rodea y las motiva. Estas páginas tienen entre sus objetivos, pues, ayudar a contextualizar con mayor precisión tanto las posturas del mismo Camus como las de sus comentaristas contemporáneos y posteriores. Porque, aunque parezca extraño, buena parte de Camus está aún por descubrir. Tomemos como ejemplo lo expuesto en una de las últimas publicaciones en torno a Camus: en el Preámbulo de *Écrits libertaires* recopilado por Lou Marin, Jean-Pierre Barou advierte:

El escritor más leído de Francia es también el más menospreciado de ellos. [...] La primera edición póstuma de sus obras completas no incluía sus artículos aparecidos en una infinidad de revistas libertarias de su tiempo.¹

Presencia libertaria, junto con otros asuntos, que no se silencia en las últimas obras completas de la *Pléiade* y que con investigaciones como la de Lou Marin van saliendo a la luz y cobrando el protagonismo debido.

Otro ejemplo lo tenemos en el caso concreto español, donde el desconocimiento es aún más notorio. Tomemos como muestra un botón del ya citado Francisco Fernández Buey que, tras dar testimonio sobre el casi inexistente eco de Camus en el territorio franquista español por razones abierta y desgraciadamente políticas, recuerda que

la situación empezó a cambiar a partir de la concesión a Camus del premio Nobel de literatura en 1957, y, sobre todo, por la combinación de esta circunstancia con la influencia que tuvo en España un libro entonces bastante comentado y reseñado en los ambientes frecuentados por la intelectualidad cristiana progresista (y no sólo), el libro de Charles Moeller, Literatura del siglo XX y cristianismo.² [...]

En la vieja y conservadora Castilla de finales de la década de los cincuenta, los estudiantes jóvenes nos interesábamos por la obra de Camus como escritor existencialista. También nosotros atraídos por lo que había escrito Charles Moeller. Veíamos en Camus algo así como la versión literaria de la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre. Y, a pesar de que las diferencias [...] eran muy obvias a partir de la publicación de El hombre rebelde en 1951, nosotros no distinguíamos. Tampoco conocíamos, ciertamente, la polémica que se había producido al respecto en Temps modernes.³

Este desconocimiento de primera mano de la obra de Camus supuso y supone una puerta abierta a desviaciones interpretativas de su obra. Y podríamos seguir citando elementos del pensamiento camusiano, como la influencia barroca, helenística, orientalista o de obras aún poco reivindicadas como la de Simone Weil dentro de una larga lista de ejemplos que poco a poco nos van acercando más adecuadamente a la raíz de los planteamientos camusianos. Entonces, este número se presenta asimismo

¹ BAROU, J-P. «Préambule» en *Albert Camus. Écrits libertaires (1948-1960)*. MARIN, L. (ed.). Barcelone: Égrégores, 2013; p. 7. La traducción es nuestra.

² El profesor Antonio Pérez Quintana, en varias conversaciones al respecto, también apoya esta referencia a la obra de Moeller.

³ FERNÁNDEZ BUEY, F. «Sobre la recepción de Albert Camus en España» en VV. AA. *Albert Camus. Pour l'Espagne: Discours de liberté*. RUFAT, H. (ed.). Barcelona: PPU, S.A., 2011; p. 285.

como un testimonio más, como una nueva muestra de las reflexiones en torno al pensamiento filosófico de Camus, que a su vez tendrán que resistir el juicio de estas nuevas apariciones y aclaraciones dentro de la recepción de su obra.

En último lugar, también hay que tener en cuenta que la misma figura de Camus ya supone un cuestionamiento propio de la filosofía desde, al menos, Nietzsche: ¿Qué es ser filósofo? La pregunta se puede abrir en los términos del propio Nietzsche:

Cómo concibo yo al filósofo, como un terrible explosivo ante el cual todo se encuentra en peligro; [...] cómo separo yo en miles de millas mi concepto de filósofo de un concepto que comprende en sí todavía incluso a Kant, por no hablar de los “rumiantes” académicos y otros catedráticos de filosofía.⁴

Esta manera de concebir al filósofo, lejos de la soledad altanera de la torre de marfil, no le era ni mucho menos ajena a Camus y da muestras de ello en varias declaraciones a lo largo de su vida pareciendo que quiere hacer de sí un modelo del filósofo preconizado por Nietzsche. En 1952, por ejemplo, Camus declara:

No soy un filósofo, en efecto, y no sé hablar sino de lo que he vivido. Viví el nihilismo, la contradicción, la violencia y el vértigo de la destrucción. Pero, al mismo tiempo, celebré el poder de crear y el honor de vivir. Nada me autoriza a juzgar desde lo alto a una época de la que soy totalmente solidario. La juzgo desde el interior, confundíendome con ella.⁵

Todas las páginas del presente Monográfico invitan, entonces, a reflexionar también de manera más o menos directa sobre este viejo tema bajo la solución, o dentro del estilo, adoptados por Albert Camus.

Pero la cuestión decisiva para dedicar un Editorial o, incluso, como es el caso, un número completo a un autor o un tema, suele tener que ver con la actualidad que suscita. Bien es cierto que este proyecto nace en 2013, año del centenario del nacimiento de Albert Camus en una pequeña población de la Argelia francesa. Y durante 2013 hubo un considerable número de escritos y actos publicados con motivo de esa fecha. Pero la moda no sólo provenía de ahí: ya en 2007 se celebró el cincuenta aniversario de la concesión de su premio Nobel; y en 2010 se recordó que cincuenta años atrás Albert Camus nos dejó de manera trágica en un accidente de tráfico. Sin embargo, y a pesar del peligro de estas modas, no todo lo dicho durante

⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2002; pp. 87 y 88.

⁵ CAMUS, A. «Rebelión y romanticismo». En «Crónicas (1948-1953)», dentro de *Obras*, 3. Madrid: Alianza, 1996; p. 406.

estos años han sido palabras inertes y superficiales, sino que muchos actos e investigaciones han arrojado verdadera luz en torno a la figura de Albert Camus, situándonos a veces ante lo que él tiene de actualidad. Por ejemplo, esto se puede aseverar de un texto firmado por Jean Daniel donde, entre otros tantos aspectos, se resume que:

Ocurre que los temas de la absurdidad del mundo y la negativa a adaptarse a él; de la necesidad de la dicha y la imposibilidad de acceder a ella; los temas del mal (y de la violencia); de la aparición de una nueva memoria de la guerra de Argelia y de la descolonización; del problema, inherente a cualquier conflicto, de la relación entre el fin y los medios; y, en definitiva y sobre todo, de la cuestión insoslayable de la muerte y renacimiento de Dios han atraído o han hecho volver la atención a una legión de lectores hacia ciertos textos o determinadas actitudes que fueron esenciales para el autor de El hombre rebelde.⁶

De una manera u otra, de todos estos temas, y de otros tantos, irán dando buena cuenta las distintas reflexiones que recoge este número de *Scientia Helmantica* (de las que nos sentimos abrumadoramente orgullosos). Pero sin duda la que arraiga de modo más urgente a Camus en nuestro presente es la que hace referencia a la cuestión política. Una cuestión política que, como en tantos otros casos, tiene detrás una elevada profundidad reflexiva, y que en su caso particular podría definirse incluso de desgarradora. Albert Camus muestra uno de esos caracteres tan enérgicos y apasionados en su obra, a la vez que contiene una coherencia lógica y moral tan aplastante dentro aún de las paradojas sociopolíticas más cínicas de nuestra historia moderna, que, de forma imprescindible y excepcional, se compromete intensamente con el mundo y con su tiempo, tanto de manera intelectual como, en múltiples ocasiones, de una manera más práctica y cercana a la política y al gesto del activista que a la filosofía en sí misma o a la teoría más pura. Camus es un autor de combate. De sus frases emanan inconformismo y denuncia junto a un inalienable gusto desesperado por vivir. Es un miembro más de los grupos involucrados y dedicados a las causas por la emancipación de la humanidad, un hombre que se revuelve contra los yugos históricos y que armado con pluma y papel se lanza al mundo; con todas sus vergüenzas, sus miserias, gozos, luces y sombras.

El contexto histórico hace a Camus enfrentarse a cada una de las fauces del mal distinguiéndolas y tratando de alcanzar tras ellas su posible germen. Los casos más

⁶ DANIEL, J. *Camus a contracorriente*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008; p. 18.

extremos con que se topa son el totalitarismo tanto fascista como comunista soviético. Toda práctica que vaya en ese sentido, esté o no adscrita completa y explícitamente a algún tipo de totalitarismo, es denunciada y señalada por él sin temblar: en Argelia ya desde los años 30; contra la España franquista; contra la *cobardía de las democracias burguesas*⁷; en la U.R.S.S. estalinista; ante los dos imperios protagonistas de la guerra fría; en la Hungría de los cincuenta; atemorizado ante el poder de una bomba del tamaño de un balón de fútbol que puede destruir la vida misma; cauteloso tras la Segunda Guerra Mundial ante la posible ironía histórica que supondría ver a los judíos pasar *de perseguidos a perseguidores*⁸ en Israel; siendo un continuo y contundente testimonio contra la pena de muerte, incluso en los momentos más dolorosos de la *Épuration*, por ejemplo, declarándose contrario a la ejecución del virulento escritor fascista Robert Brasillach... En su afán de comprensión y liberación, observa que tanto los métodos de la revolución que defiende el fascista como los del comunista soviético son hermanos; e hijos de un nihilismo desenfrenado. Sin embargo, según advierte, no es legítimo identificar los fines de uno con los del otro:

*El primero simboliza la exaltación del verdugo por el verdugo mismo. El segundo, más dramático, la exaltación del verdugo por las víctimas. El primero no soñó nunca con liberar a todos los hombres, sino solamente a algunos de ellos subyugando a los otros. El segundo, en su principio más profundo, aspira a liberar a todos los hombres esclavizándolos a todos provisionalmente. Hay que reconocerle la grandeza de la intención. Pero es justo, por el contrario, identificar sus medios con el cinismo político que ambos han tomado de la misma fuente, el nihilismo moral.*⁹

Según percibe Camus, su época es heredera en gran medida de las fuentes modernas del mal que se desarrollaron tras la Revolución Francesa de 1789. El idealismo fanático, el Estado total, el positivismo histórico y el racionalismo desatado toman desde entonces un cariz terrenal y temporal en búsqueda de la mayor gloria del hombre. Este nihilismo moral anula cualquier tipo de voluntad y de virtud, poniendo a ambas al servicio de lo puramente ideal. En este sentido, hablando del llamado *ángel exterminador de la revolución*, Saint-Just, Camus escribe:

La moral, cuando es formal, devora. Parfraseando a Saint-Just, diremos que nadie es virtuoso inocentemente. Desde el momento en que las leyes no hacen reinar la concordia, o en que se disloca la unidad que debía crear los principios,

⁷ Cf. CAMUS, A. «España y la cultura» en *Crónicas (1948-1953)*, op. cit.; p. 442.

⁸ Cf. CAMUS, A. «Perseguidos - Perseguidores» en *Crónicas (1948-1953)*, op. cit.; pp. 365-368.

⁹ CAMUS, A. «El hombre rebelde» en *Obras*, 3, op. cit.; p. 288.

*¿quién es culpable? Las facciones. ¿Quiénes son los facciosos? Quienes niegan con su actividad misma la unidad necesaria. La facción divide al soberano. Por lo tanto, es blasfema y criminal. Hay que combatirla, y a ella sola. ¿Y si hay muchas facciones? Todas serán combatidas sin remisión. Saint-Just exclama: «O las virtudes o el Terror».*¹⁰

Este tema de la virtud expuesto en *El hombre rebelde* (1951) no es circunstancial ni nuevo en su obra, siendo incluso uno de los puntos centrales de su primer acercamiento “seriamente académico” del que tenemos constancia: su tesina, conocida como *Metafísica cristiana y neoplatonismo*, o *Entre Plotino y San Agustín* (1936). Cuando trabaja en ella, entre otros puntos, Camus subraya el asunto que más recelo levantaba en Plotino al analizar el incipiente cristianismo de aquella primera época, esto es, la falta de una teoría sobre la virtud. Merece la pena detenerse un instante en esas estimaciones de un joven Camus para comprender quizá mejor sus posteriores designios y, en consecuencia, el atractivo de sus propuestas para la actualidad. Sin duda, esta obra menor haría que la aproximación al conjunto de su pensamiento fuera mucho más compacta, ya que en ella se atisban tanto su concepción helenística¹¹, su comprensión de la sensibilidad cristiana y, en general, su apertura a *lo sensible* como elemento de primer orden filosófico¹², etcétera. Pero volviendo al punto concreto de la virtud, hablando de la visión de Plotino acerca del cristianismo, Camus señala el papel tan relevante de ésta para Grecia incluso en los momentos históricos de decadencia:

Esa doctrina de la salvación implica cierto desinterés alrededor de la virtud en el sentido helénico. Dirigirse a dios, creer en él y amarlo procura en consecuencia la expiación de muchos errores. Plotino, que lo comprendió bien, critica este punto preciso con una violencia inusitada: «En ellos, lo que prueba ese defecto (menospreciando la naturaleza divina) es que no tienen ninguna doctrina de la virtud. Es totalmente superfluo decir: mira a través de dios, si no enseñamos cómo mirar. Son los progresos de la virtud interior en el alma, y acompañado de la

¹⁰ *Ib.*; p. 155.

¹¹ «Esquilo junto con Sófocles, [...] los misterios junto con Sócrates, todo conduce a apreciar junto a la Grecia de la luz una Grecia de la sombra, menos clásica, pero también real».

CAMUS, A. «Métaphysique chrétienne et néoplatonisme (Diplôme d'Études Supérieures)», en *Œuvres complètes I*. France: Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2006; p. 1000. La traducción es nuestra.

¹² «Comparando los dogmas cristianos y la filosofía helenística no se puede obtener una idea de lo que los separa. [...] En el plano afectivo donde los problemas surgen, y no en el sistema que intenta responderlos, es donde hay que buscar lo que de novedad tiene el cristianismo».

Ib.; pp. 999 y 1000. La traducción es nuestra.

*prudencia, los que nos hacen ver a dios. Sin la virtud verdadera, dios no es más que una palabra».*¹³

Quizá la sensibilidad de Camus hacia este tipo de aspectos sean esenciales a la hora de comprender su modo tan frontal de aproximarse a los temas de su época y a la hora de poder situarlo en el contexto actual. Desde luego, aquello que en su juventud le llamó la atención, y que le puso sobre la pista de una teoría de la virtud en el trance de la *cristianización del helenismo decadente*¹⁴, tuvo que formar parte de algún modo en sus apreciaciones sobre la virtud en la era moderna. Esta virtud es recogida por las sociedades occidentalizadas del siglo XX, y posteriormente ha ido desarrollándose hasta llegar a nuestros días. Este proceso histórico, que pasa por el ya citado *o las virtudes o el Terror* de finales del XVIII, viene marcado por la muerte de dios y por la razón desenfrenada en su efectiva consecución histórica. Así, la virtud y la ley son colocadas, ellas también, al servicio del imperio de la razón. Como legado de esa etapa histórica, en mayor o menor medida, la represión se convierte en instrumento racional y razonable y, por tanto, incontestablemente válido y aplicable para esa consecución del fin y para su justificación misma. El fundamentalismo cambia de disfraz, abandona el dominio de lo espiritual y lo tradicional, y se adapta al molde y coartada de la razón, que si bien se mostró necesaria para romper con los dogmas religiosos medievales, el régimen feudal y los derechos de sangre, se demuestra insuficiente a solas para emancipar al género humano de su maldición de esclavo. No obstante, como consecuencia, el fin termina por justificar los medios, sean éstos cuales sean, ya que son racionales, *sagrado* racionales. Basta con que el fin sea una promesa histórico-racional, para que todo el presente esté a sus pies. Así, el terror es habilitado por la lógica dialéctica; se convierte en un recurso ordinario en su utilización y desesperado en su esencia al mismo tiempo.

Sin embargo, Camus, al margen de los locos deseos de la razón, se cuestiona: «¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero qué justifica el fin? A esta pregunta, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebeldía responde: los medios»¹⁵. De este modo se expresa un paso que trata de dejar atrás aquella dicotomía excluyente entre virtudes y terror, para que las virtudes entren a combatir el terror. Un tema, por otro lado, que mantuvo siempre a Camus en un duro debate no sólo interno. Él había vivido los ataques totalitarios; él había conocido a muchos de los que las guerras se

¹³ *Ib.*; p. 1057. La traducción es nuestra.

¹⁴ *Cf. ib.*; p. 1076. Tesis, ésta, con que concluye Camus su trabajo.

¹⁵ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, *op. cit.*; p. 341.

habían llevado por delante; él había arriesgado su vida en la *Résistance*; él vivía con el miedo a una justicia que decía tener que instaurarse aunque fuera asesinando a madres inocentes como la suya... En este sentido, Lou Marin refleja en su estudio la incomodidad de la postura que mantuvo Camus en torno a la violencia:

En cuanto a su rechazo a inscribirse en esa categoría, no está lejos de unirse a la actitud de Henry David Thoreau, quien, declarándose a sí mismo violento, escribía, en 1849, uno de los textos faros del anarquismo no violento: La desobediencia civil. Camus está en la misma línea, en la misma frontera, en el mismo límite, pensando la aporía, viviendo la contradicción. Es igualmente consciente tanto de las debilidades como de las posibles variantes que implican las dos maneras de concebir la lucha. La no violencia es «deseable pero utópica». La violencia es «a la vez necesaria e injustificable».¹⁶

Camus consideraba la violencia como un elemento desmesurado, que ponía en serio peligro cualquier lógica creadora. Consideraba que un acto llevado a la fatalidad del asesinato en nombre de un valor, si es que pretende mantener el valor en su acto, «no hace morir a los demás para crearse una coartada»¹⁷, así que «en el desgarramiento más extremo vuelve a encontrar su límite, en el cual [...] se sacrifica si es necesario»¹⁸. Así, la vida de un violento no queda egoístamente por encima ni de la vida de los demás ni del valor en nombre del cual violentó. La figura del rebelde que Camus extrae de la historia y de la naturaleza humanas, y que sitúa en su presente, y que nosotros podemos situar en el nuestro, se define entonces con una extrema tensión, como una postura a la que, una vez asumida, no se pudiera renunciar bajo el riesgo de traicionar lo que hay de vital en la vida misma (valga y subráyese la redundancia). Camus nos dice que desde la perspectiva del rebelde

éste no puede, pues, en modo alguno aspirar a no matar ni mentir, sin renunciar a su rebelión y aceptar de una vez por todas el asesinato y el mal. Pero tampoco puede aceptar matar y mentir, puesto que el movimiento inverso que justificaría el asesinato y la violencia destruiría también las razones de su insurrección. El rebelde no puede hallar el descanso, en consecuencia. Conoce el bien y hace el mal a su pesar. El valor que le mantiene en pie nunca le es dado de una vez por todas, sino que debe mantenerlo sin cesar. El ser que obtiene se derrumba si la rebelión no vuelve a sostenerlo. En todo caso, si directa o indirectamente no siempre puede dejar de matar, puede emplear su entusiasmo y su apasionamiento

¹⁶ MARIN, L. «Introduction» en *Albert Camus. Écrits libertaires (1948-1960)*, op. cit.; p. 24. La traducción es nuestra.

¹⁷ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, op. cit.; p. 351.

¹⁸ *Ibidem*.

*en disminuir la probabilidad del asesinato en torno suyo. Su única virtud consistirá en permanecer hundido en las tinieblas sin ceder a su vértigo oscuro, en arrastrarse obstinadamente hacia el bien a pesar de hallarse encadenado al mal. Por fin, si mata, aceptará la muerte.*¹⁹

Dicha reflexión, dicha experiencia, se nos presenta como una de las primeras certezas políticas de Camus. Con ella pudo y se puede valorar y combatir a totalitarismos de un signo u otro, a terrorismos de toda índole (de Estado o no), a sistemas políticos en los que se permita la pena de muerte o se plantee su instauración, etcétera, etcétera. He aquí una nueva invitación al diálogo por parte de quien decía que *su partido político sería, si acaso, el de quienes no estuvieran seguros de tener razón*²⁰. Su rebeldía es y debe ser dialogante; su rebeldía es y debe ser terrenal también, acompañada de una virtud humana, no una virtud situada en su origen más allá del mundo, como se deduce de textos suyos como el que sigue:

*Si la injusticia es mala para el rebelde, no lo es porque contradiga una idea eterna de la justicia que no sabemos dónde situar, sino porque perpetúa la muda hostilidad que separa al opresor del oprimido. Mata al poco ser que puede venir al mundo gracias a la complicidad de los hombres entre ellos. De la misma manera, puesto que el hombre que miente se cierra a los otros hombres, la mentira está proscrita y, en un grado más bajo, el asesinato y la violencia, que imponen el silencio definitivo.*²¹

Todo esto se entiende como un llamamiento a la palabra, a la música, a rechazar el silencio. Un rotundo «no» a la muerte. Una ventana hacia la libertad para comunicarse sin temores ni censuras, para trabar diálogo, para desterrar las relaciones de poder que con su lenguaje subyugan a hombres y mujeres en una tierra de colosal y prolongado olvido. Relaciones de poder que se justifican a sí mismas, en una espiral de ejecuciones mudas y desapercibidas.

Camus por tanto representa un testimonio continuo a favor del diálogo sociopolítico, donde quede desterrada la mentira y el silencio, entendido éste como un modo de la mentira. El ocultamiento de la verdad (no sólo por cuestiones políticas) pone en riesgo las relaciones democratizantes cediendo el escenario a la trampa totalitaria. Soterrar la verdad supone enquistar el poder e ir arrebatando las libertades

¹⁹ *Ib.*; p. 334.

²⁰ Cf. CAMUS, A. «Diálogo a favor del diálogo» en «Crónicas (1944-1948)», dentro de *Obras*, 2. Madrid: Alianza, 1996; p. 762.

²¹ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, op. cit.; p. 331.

individuales. En cuestiones políticas, las mentiras, los silencios, las metáforas y las medias verdades impiden siempre y en todo caso caminar hacia la libertad. Muy al contrario, la corrompen y pervierten. Sólo sirven a un desequilibrio de poder, para mantenerse en él, auparse a él o hacerse con más poder a costa de la libertad del resto de individuos. Sirven para mantener a un pueblo alejado de la senda realmente democrática, o lo que es lo mismo, para mantenerlo en las vías de un poder dictatorial. La mentira es entonces contraria a la virtud que ya mencionábamos antes. En este sentido, Camus nos dice sobre la mentira que

ninguna virtud puede aliarse con ella sin perecer. El privilegio de la mentira estriba en vencer siempre a quien pretende servirse de ella. [...] Ninguna grandeza se ha fundado jamás sobre la mentira. La mentira permite a veces vivir, pero nunca eleva. [...] La justicia, por su parte, [...] consiste sobre todo en no llamar mínimo vital a lo que apenas basta para mantener a una familia de perros, ni emancipación del proletariado a la supresión radical de todas las ventajas conquistadas por la clase obrera desde hace cien años. La libertad no es decir lo que sea y multiplicar la prensa amarilla, ni instaurar la dictadura en nombre de una futura liberación. La libertad consiste sobre todo en no mentir. Allá donde la mentira prolifera, la tiranía se anuncia o se perpetúa.²²

¿Qué sistema político podría fundarse conviviendo con la mentira? Camus responde que absolutamente ninguno que pretenda la libertad de sus ciudadanos. Esa promesa sólo la podría realizar un sistema que desarrolle el diálogo o, de no ser así, un sistema manejado por el cinismo político, un sistema opresor y corrupto.

Si la mentira no se combate, ésta compele a realizar una serie de movimientos en pro de encubrir y extender las relaciones de desequilibrio de poder. La mentira es un instrumento más al servicio de la opresión que encuentra en el terror su máxima expresión. No es de extrañar que Camus asegurase sin temblar que el XX era *el siglo del miedo*, en tanto que avance científico incluso. Y apostillaba: «si bien el miedo en sí mismo no puede considerarse una ciencia, no hay duda de que es, sin embargo, una técnica»²³. De hecho no es complicado identificar esta problemática a lo largo incluso de toda su creación de ficción. Por no irnos muy lejos, en una reciente publicación española se pueden leer a propósito de *El estado de sitio* algunas líneas en este orden. En esa obra de teatro, que Camus quiso situar en Cádiz, nos encontramos con que

²² CAMUS, A. «Servidumbres del odio» en *Crónicas (1948-1953)*, op. cit.; p. 376.

²³ CAMUS, A. «El siglo del miedo» en *Crónicas (1944-1948)*, op. cit.; p. 705.

*La Peste y su Secretaria, personajes ambiciosos y manipuladores, utilizan el miedo a la extensión de la plaga para controlar la ciudad e imponer un estado de excepción que prohibirá incluso los sentimientos. Frente a esa tiranía se rebelará Diego, el héroe solitario cuyo sacrificio servirá para expulsar a La Peste y devolver un soplo de humanidad a la ciudad.*²⁴

De manera casi unánime, las reacciones inmediatas a esta obra apuntaron hacia una crítica de Camus a los sistemas totalitarios: nazismo, comunismo soviético y franquismo. Y es cierto que dichos sistemas con bellos ideales propagandísticos reclamaron el uso de la fuerza por el bien de la pureza, la libertad, el orden, y que se adueñaron del control de su ciudadanía a través del trabajo, compartiendo una suerte de prurito viral, de reproducción invasiva de comunicaciones simbólicas, en una insaciable carrera por hacerse con el control del mayor número de individuos posible y, a fortiori, de su comportamiento y sus deseos. No obstante, el pretexto para la circulación de la mentira, que llega al extremo de anular las libertades y pasiones de carne y hueso, no sólo se da en sistemas plenamente totalitarios. Y Camus lo sabía. Este método político de la mentira *anuncia o perpetúa la tiranía*. Así, su crítica es más intempestiva: no se dirige solamente contra los extremos de la situación política presente en su época, sino contra el futuro que anuncian quienes se dicen contra esos extremos: contra ese futuro que conforma nuestro presente. Como advierte también el texto que citamos anteriormente sobre *El estado de sitio*, en la obra de Camus se halla más bien «una reflexión sobre la demagogia y sobre el acceso ilegítimo a un poder que se ejerce después humillando al ser humano»²⁵. Recordemos en este sentido el gesto de Camus cuando se permite la entrada de la España de Franco en la UNESCO democrática: Camus anuncia su inmediata salida y su rechazo hacia tal institución argumentando entre otras cosas que la entrada de Franco

*permite juzgar la sinceridad de una política democrática. Y el apoyo sistemático a Franco impedirá siempre [...] creer en la sinceridad de los gobiernos democráticos cuando éstos pretendan representar la libertad y la justicia.*²⁶

Y en esa situación nos encontramos. ¿Le hacemos el juego a las medias verdades, las combatimos, o asumimos que nuestra libertad está en manos de otros?

La concepción de la libertad en Camus huye del mero formalismo y del

²⁴ MUELA EZQUERRA, J. «Camus, autor teatral» en Turia. Revista Cultural, Nº 107. Junio – Octubre 2013. ISSN: 0213-4373. Zaragoza: IET; p. 181.

²⁵ *Ibidem*,

²⁶ CAMUS, A. *España y la cultura*, op. cit.; p. 441.

aburguesamiento. La libertad existe aquí, hay que conquistarla continuamente y vivirla. No piensa que la libertad sea un espejismo burgués, como quiso dar a entender cierta tradición marxista, sino que es, en cambio, la libertad burguesa la que es «un espejismo, y no toda libertad»²⁷. Ese espejismo aburguesado, al contrario de alcanzar la libertad, la sacrifica. Retomando una fórmula simbólica bien conocida, podemos hablar de aquello del *pan y circo* a cambio del manejo de las libertades individuales. Esta fórmula tiene como beneficio directo la tranquilidad del ciudadano, su despreocupación, esto es, su aburguesamiento o conformismo. Pero Camus advierte del gran peligro que se corre al negociar de esta manera el pan y la libertad:

*Si alguien os retira el pan, suprime al mismo tiempo vuestra libertad. Pero si alguien os arrebatara vuestra libertad, tened la seguridad de que vuestro pan está amenazado, pues ya no depende de vosotros y de vuestra lucha, sino de la buena voluntad de un amo.*²⁸

Y al mismo tiempo advierte a los amos, a quienes detentan y sustentan la mentira y la opresión, que «los oprimidos no sólo quieren librarse del hambre, quieren también liberarse de sus amos»²⁹.

Por tanto, vemos cómo Camus, el mismo que rehúye de las posiciones desmesuradas, no por ello cae en una intelectualidad para todos los públicos o en una veleta de los tiempos. En sus propias palabras, él considera que

*el verdadero dominio consiste en tratar como se merecen a los prejuicios de la época, y ante todo al más profundo y desafortunado de ellos, que quiere que el hombre liberado de la desmesura quede reducido a una pobre cordura,*³⁰

de ahí el compromiso en sus posturas. Debido a ello en buena medida, sus reflexiones, sus cuestionamientos y sus certezas están ancladas en nuestro presente de manera muy directa. No sólo se ocupó de su tiempo, sino que se esforzó por legarnos un mundo donde poder cohabitar. Su compromiso y su exigencia provienen de un inusual y deliberado honor fraternal.

Este estado de tensión es crucial en su vida y obra. Es también, sin embargo, el que le confiere aún hoy día cierta incomodidad en el terreno más político. Los defensores intelectuales de los dos imperios de su época lo quisieron y odiaron, en el

²⁷ Cf. CAMUS, A. «El pan y la libertad» en *Crónicas (1948-1953)*, op. cit.; pp. 452 y 453.

²⁸ *Ib.*; p. 456.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, op. cit.; p. 350.

mejor de los casos, a partes iguales. Hoy día, aún siguen coleando las polémicas en las que se involucró. Pero hay un bando con el que sí confraternizó: el del pensamiento y la acción libertarias. Y, quizá, se cometa cierta injusticia prolongando únicamente la polémica con aquellos dos imperios capitalista y comunista. En este sentido, el ya citado Lou Marin, entre otros, repara en las implicaciones de esta injusticia que se comete y perpetúa en la recepción de la obra de Camus. Escribe Lou Marin:

Estudios de revista y artículos de prensa rinden regularmente homenaje al gran autor, al dramaturgo, incluso al resistente. [...] Se reduce la actualidad de la propuesta de Camus a una sola dimensión histórica y política —encasillándolo en el papel de crítico precoz del totalitarismo estalinista durante la guerra fría—. Esa actitud le vale para ser admirado o, por el contrario, para ser considerado como un ideólogo decididamente partidario de Occidente. Un insigne predecesor del statu quo, en suma, desprovisto de radicalidad.³¹

Y finaliza su extensa Introducción aseverando que

presentar a Camus como uno de los primeros críticos del totalitarismo, y solamente como eso, es limitar su lugar en el debate de la guerra fría, limitación que siempre rechazó, y sobre todo es ignorar la profunda sensibilidad libertaria que sostiene toda su obra.³²

¿Camus libertario? ¿Camus anarquista? Pues si se rastrean todas las referencias positivas sobre este movimiento dentro de su obra, hemos de dejar de sorprendernos. Ahí están sus continuas apariciones en prensa libertaria (*Témoins, Solidaridad Obrera, Cénit...*). O la significativa condecoración de la *Orden de la Liberación de España*, que le impuso el presidente Diego Martínez Barrio el 31 de enero de 1949, en la sede del *Gobierno legítimo*, reconociendo el valor de Albert Camus en la defensa de la España exiliada. Esta condecoración es una de las pocas que él aceptó, y la acepta de manos de un país sobre el que aseguró que si se hubiese derrocado a Franco, en él el comunismo tenía menos posibilidades de triunfar porque se enfrentaba «con una verdadera izquierda popular y libertaria y con todo el carácter español»³³. También nos encontramos con la reivindicación de nombres y movimientos del anarquismo en su ensayo mayor, *El hombre rebelde*, ensayo

³¹ MARIN, L. «Introduction» en *Albert Camus. Écrits libertaires (1948-1960, op. cit.*; p. 11. La traducción es nuestra.

³² *Ib.*; p. 76. La traducción es nuestra.

³³ CAMUS, A. *España y la cultura, op. cit.*; p. 440.

inspirado en el sindicalismo libre frente a las otras tradiciones revolucionarias³⁴: valgan como ejemplo los nombres de Max Stirner, uno de los padres del movimiento anarquista, o el de Mijaíl Bakunin. Con respecto a éste último, Camus declaró que al poner en *El hombre rebelde*

*en primer plano los prejuicios nihilistas que [Bakunin] compartía con su época, [...] he prestado un servicio a la corriente de pensamiento cuyo gran representante es Bakunin. Este infatigable revolucionario sabía que la verdadera reflexión marcha sin cesar hacia adelante y que muere al detenerse, sea en un sillón, una torre o una capilla. Sabía que no debemos conservar nunca sino lo mejor de quienes nos han precedido.*³⁵

Una corriente de pensamiento, la libertaria, de la que, según sus propias palabras, «la sociedad del mañana será incapaz de prescindir»³⁶. Valgan estos ejemplos como muestreo de lo que realmente sería una larga lista de referencias libertarias tanto en la vida como en la obra de Camus³⁷.

Este aspecto parece estar cobrando su debido protagonismo en la obra de Camus como refleja la cantidad de bibliografía que se publica al respecto. De hecho, se entrevé cierto debate dentro de esta cuestión: ¿hasta dónde comulga Albert Camus con las ideas anarco-libertarias? ¿Cuál es la relación entre corriente y pensador? Por ejemplo, un autor como Michel Onfray se centra en este aspecto político de Camus en su ensayo *L'Ordre Libertaire* y presenta someramente las distintas opciones sobre la interpretación política de la obra del argelino-francés. Escribe Onfray:

Habitualmente se aborda poco la cuestión de la política de Albert Camus. Cuando por casualidad el tema se encuentra tratado, se indica que el filósofo sería un social-demócrata con sensibilidad libertaria. Camus propuso una versión libre y nueva, radicalmente inédita, del compromiso anarquista y libertario en el siglo XX. Porque él no era anarquista como un devoto feligrés de parroquia —Bakunin, Kropotkin, Stirner o Proudhon— sino en tanto pensador pragmático buscando las soluciones libertarias no tanto dentro de un corpus de biblioteca sino dentro de

³⁴ Cf. CAMUS, A. «Conversación sobre la rebelión» en *Crónicas (1948-1953)*, op. cit.; p. 391.

³⁵ CAMUS, A. *Rebelión y romanticismo*, op. cit.; pp. 405 y 406.

³⁶ *Ib.*; p. 407.

³⁷ Más allá del trabajo recopilatorio realizado por Lou Marin, del que venimos dando buena cuenta, existe otro trabajo de Michel Onfray donde realiza un estudio sobre la vida de Camus centrándose en su aspecto político. En relación a las referencias libertarias camusianas, Onfray resume en unas páginas las fuentes anarquistas del joven Camus. Cf. ONFRAY, M. *L'Ordre Libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: J'ai Lu, 2013; pp. 300-303.

*una reflexión original; Camus era descuidado como pensador anarquista y filósofo libertario.*³⁸

Ahora bien, Onfray apunta que la originalidad del anarco-libertarismo de Camus no está tan sólo en compartir el grosor del ideario político de dicha corriente en una época en que pocos intelectuales reivindicaban este pensamiento; la obra de Camus, según Onfray, es precursora del post-anarquismo. Podemos leer en *L'Ordre Libertaire*:

*El post-anarquismo es conservación y superación de la doctrina anarquista clásica en beneficio de un neo-anarquismo constituido a partir de las obtenciones llevadas a cabo en el campo filosófico de la French Theory —Foucault, Deleuze y Guattari, Lyotard, Derrida, Bourdieu, a los que yo añado, como precursor, la obra de Albert Camus.*³⁹

Con esta tesis, Onfray vendría a confirmar e incluso llevaría más allá lo que el mismo Camus expresara sobre la influencia que *El hombre rebelde* podría tener en el devenir del movimiento anarco-libertario. Nos referimos a lo que declaró Camus en respuesta a los redactores de *Le Libertaire*:

*Están en su derecho de pensar, y de decir, que fracasé en mi propósito y que en particular no serví al pensamiento libertario [...]. Tengo, no obstante, la certeza de que se reconocerá, una vez desvanecido el vano ruido que se ha hecho en torno a este libro, que contribuyó, pese a sus defectos, a dar más eficacia a ese pensamiento y al mismo tiempo a consolidar la esperanza y las probabilidades de los últimos hombres libres.*⁴⁰

La influencia entonces de esta corriente en Camus y de Camus en esta corriente nos dan por tanto otra de las claves de su actualidad. En definitiva, comprobamos que no debe sorprender a nadie que todas las características del pensamiento camusiano que hemos ido distinguiendo a lo largo de nuestro Editorial se aproximen a la tipología de un posicionamiento político libertario. Esas características han sido las de la encarnación del filósofo nietzscheanamente entendido, la crítica a la tiranía política, la revalorización de una teoría de la virtud, el análisis sobre la violencia revolucionaria, la concepción de una libertad individual y concreta, la reflexión en torno a la mentira y el diálogo políticos, todas estas características junto con otros aspectos más o menos conocidos de su obra que el presente Monográfico pretende ir revisando.

³⁸ *Ib.*; p. 300. La traducción es nuestra.

³⁹ *Ib.*; p. 695. La traducción es nuestra.

⁴⁰ CAMUS, A. *Rebelión y romanticismo*, op. cit.; pp. 407.

Todas estas consideraciones sobre la actualidad más urgente, más política, de Albert Camus, de paso, nos han ido dando una perspectiva de la relación de este autor con la filosofía. Una relación nada anecdótica. Incluso una relación de admiración en más de un caso, como es el de Nietzsche. Camus, en su empeño por reflexionar y vivir de la manera más clara su presente, uno de los presentes más oscuros de la historia, trataba de dialogar y aprender sin separarse de todos los grandes pensadores. Aunque renegara de la postura del *rumiante académico*, Camus se nutría evidentemente de la filosofía, como también se nutría de la poesía, de la novela, del teatro, del periodismo, de la música, de las artes plásticas... Y se nutría de un modo escrupuloso y deliberado. Así, su obra está llena de referencias explícitas e implícitas a autores, obras, sucesos históricos y símbolos artísticos. Por tanto, es sencillo descubrir en su obra una *actitud* ante los acontecimientos concretos de su época en claro diálogo también con las más altas reflexiones habidas en otros tiempos y en otras comunidades. Su apego a su actualidad ha trascendido más allá de su época, y tendemos a pensar que esa actitud fue de nuevo deliberada. Veamos un posible ejemplo:

Albert Camus recopiló sus consideraciones políticas en tres ocasiones (y preparaba una cuarta cuando le sobrevino la muerte). Estos escritos habían ido publicándose en diferentes periódicos, o habían sido pronunciadas para diferentes auditorios o formaban parte de entrevistas a diferentes medios de comunicación. Cuando Camus publica en 1950 su primer conjunto de artículos lo hace bajo el título de *Actuelles*, y con el subtítulo de *Chroniques 1944-1948* (*Actuales*, traducidas al español como *Crónicas*). Y mantiene estos nombres en las otras dos recopilaciones. En el primer *Actuelles* una dedicatoria («A René Char», su admirado amigo y poeta) y una cita de Nietzsche es lo primero que el lector encuentra:

*Es preferible morir a odiar y temer; es preferible morir dos veces a hacerse odiar y temer; ésta deberá ser, algún día, la suprema máxima de toda sociedad organizada políticamente.*⁴¹

Por lo expuesto a lo largo de estas páginas, se puede comprender fácilmente que esta sentencia es una verdadera inspiración en toda la obra del argelino-francés. Yendo más allá, citar a Nietzsche junto a un título como *Actuelles* remite abiertamente a las *Consideraciones intempestivas* que escribiera el alemán. Estos textos de Nietzsche, que se dieron a conocer originalmente con el nombre de *Unzeitgemässige*

⁴¹ NIETZSCHE, F. *El viajero y su sombra*. [Aforismo 284 citado en CAMUS, A. *Crónicas (1944-1948)*, op. cit.; p. 617].

Betrachtungen, en francés se traducen indistintamente como *Considérations inactuelles* o *Considérations intempestives*. En español, tan sólo, sin embargo, como *Consideraciones intempestivas*. Y, en realidad, en Nietzsche aquellas consideraciones eran verdaderamente intempestivas, provocadoramente fuera del tiempo en que se inscribían. En este sentido, en *Ecce Homo* nos explica el alemán que

*estas cuatro Intempestivas son íntegramente belicosas. Muestran que yo no era ningún "Juan el Soñador", que a mí me gusta desenvainar la espada —acaso también que tengo peligrosamente suelta la muñeca.*⁴²

Camus sin embargo pretendía que sus crónicas reflejaran una época, que fueran *actuales*, de su tiempo, conformes al momento en que fueron escritas. Camus mismo sabe que no todo en ellas ha resistido el paso del tiempo. Sin embargo, no omitirá nada en honor a la verdad, camino indispensable para alcanzar la libertad. Dice Camus:

*Únicamente he procurado, como era mi deber, que mi elección no disimule unas posiciones que ya me son ajenas. [...] Este libro permanecerá fiel a una experiencia, que fue la de muchos franceses y europeos, no negando nada de lo que se pensó y vivió en esa época, confesando la duda y la certeza y manifestando el error que, en política, acompaña a la convicción como su sombra.*⁴³

La admiración de Camus por Nietzsche es indiscutible. Cabe recordar que para el capítulo dedicado al alemán en el *El hombre rebelde* Camus proyectara el título rotundo de *Nosotros, nietzscheanos* (aunque finalmente se llamó *Nietzsche y el nihilismo*)⁴⁴. La admiración es tal que Camus lo considera como uno de los pocos hombres desmesurados que merecerían el título de santo, santo laico, como vemos en el siguiente texto donde se dirige a sus contemporáneos, y acaso a nosotros mismos:

Es cierto que la desmesura puede ser una santidad cuando se paga con la locura de Nietzsche. [...] Nuestra civilización sobrevive en la complacencia de almas cobardes o vengativas, el deseo de vanagloria de viejos adolescentes. [...] En 1950, la desmesura es una comodidad siempre, y una carrera, a veces. La medida, por el contrario, es una pura tensión. Sonríe, sin duda, y nuestros convulsionarios, dedicados a laboriosos apocalipsis, la desprecian. Pero esta sonrisa resplandece en la cima de un esfuerzo interminable: es una fuerza complementaria. Estos pequeños europeos que nos muestran un rostro avaro, si

⁴² NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, op. cit.; p. 83.

⁴³ CAMUS, A. «Prólogo» en *Crónicas (1944-1948)*, op. cit.; p. 619.

⁴⁴ Cf. CAMUS, A. «Carnets, 2» en *Obras 4*. Madrid. Alianza, 1996; p. 328.

no tienen fuerza para sonreír, ¿por qué pretenden presentar sus convulsiones desesperadas como ejemplos de superioridad?

*La verdadera locura de desmesura muere o crea su propia medida.*⁴⁵

Camus se siente hijo de esa desmedida locura nietzscheana. Incapaz de pagar él mismo con su propia locura esa santidad, opta por seguir mesuradamente el mensaje de Nietzsche. Según Camus, como ya vimos antes, salir de la desmesura no implica, como puede pensarse en primera instancia, caer en una opinión cobarde y laxa. En un acto de prudencia, por tanto, Camus vive y reflexiona su presente de un modo mesuradamente actual, efectivamente, no desmesuradamente inactual o intempestivo, como sólo podrían hacer espíritus como el de Nietzsche. No sintiéndose a la altura de éste, Camus trata entonces de seguir su ejemplo marcado por el consentimiento absoluto. Camus, bajo la sonrisa resplandeciente de Nietzsche, crea y le habla a su época, dialoga con ella y frente a ella extrae sus convicciones. Camus es un *actual* por una prudente y firme vocación de *inactualidad*. Su condición tensa de medida nietzscheana, su continua rebeldía, «se salda, como es lógico, con la pérdida de algunas ilusiones y el fortalecimiento de una convicción más profunda»⁴⁶, como escribe en el Prólogo de su primer *Actuelles*.

Todas estas consideraciones actuales de y sobre Albert Camus, por tanto, tienen de fondo una consistente raíz inactual. La locura de Nietzsche (así como la de Jesucristo entendido nietzscheanamente, lejos de las ideas cristianas del juicio y de la historia⁴⁷) conlleva a «aceptar el mundo tal cual es, [...] negarse a incrementar su dolor, pero [...] consentir en sufrir personalmente el mal que contiene»⁴⁸. La propuesta de Camus, sin embargo, no aspira a la santidad, puesto que no consiente en el dolor o en el mal. Es un hombre de acción. No los niega: los dilemas sobre la violencia y los medios sociopolíticos a lo largo de su obra son un ejemplo de ello. La obra de Camus no renuncia ni silencia lo que hay de desgracia en el mundo. Pero es rechazada en su expresión. La obra de Camus tampoco se olvida de lo que hay de belleza en el mundo. Y la expresa exaltándola. Desgracia y belleza señaladas, jamás ocultadas, porque *son*, porque están en el mundo. No se puede silenciar aquello que se quiere

⁴⁵ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, op. cit.; p. 350.

⁴⁶ CAMUS, A. «Prólogo» en *Crónicas (1944-1948)*, op. cit.; p. 619.

⁴⁷ «Mientras que el único juicio de Cristo consiste en decir que el pecado de naturaleza no tiene importancia, el cristianismo histórico hará de toda naturaleza la fuente del pecado». CAMUS, A. *El hombre rebelde*, op. cit.; p. 94.

⁴⁸ *Ib.*; p. 93.

combatir. La mentira no nos hará libres. Valiéndonos de sus propias palabras, figuras como la suya suponen una relativa esperanza porque «mientras que haya un ser que acepte la verdad por lo que es y tal como es, habrá lugar para la esperanza»⁴⁹.

Así, de un Camus apegado a lo concreto, a lo actual, se extrae su inactualidad. Se trata de un progreso consciente y respetuoso. Se trata también del anhelo y la acción por lograr continuamente un mundo más justo. Un mundo nítido, como su pensamiento mediterráneo, transparente; con un ser humano libre, activo y, en la medida en que se rebela contra sus verdugos, más digno. Por lo tanto, *nosotros, camusianos*, sentimos por encima de todo que cada página escrita por Albert Camus, *inactual, actual e intempestivo*, no hace «más que afirmar que, aunque la lucha es difícil, las razones para luchar, al menos, siguen siendo claras»⁵⁰.

Mikel IRÍZAR y Alberto HERRERA PINO

(Miembros del Comité de Redacción de *Scientia Helmantica*)

⁴⁹ CAMUS, A. «Prólogo» en *Crónicas (1944-1948)*, *op. cit.*; p. 620.

⁵⁰ *Ibidem*.