

# ¿CAMUS FILÓSOFO? <sup>1</sup>

---

Maurice WEYEMBERGH

[Traducción: Alberto HERRERA PINO y Martín FRIEYRO]

[Revisión: Hélène RUFAT]

*La filosofía es propiamente nostalgia, una pulsión por encontrarse en todo momento en su hogar.*

Novalis, *Schriften*, J. Minor (ed.), Jena, Bd II, 1923, p. 179.<sup>2</sup>

*La tensión respecto a la religión es absoluta: el hombre verdaderamente religioso puede ser teólogo, pero no puede ser filósofo sin ruptura y salto, así como el filósofo, como tal, no puede ser religioso sin salto.*

*La tensión respecto a la ciencia tiene carácter dialéctico y se la puede anular: superándola como cuando el investigador se hace filósofo o el filósofo se convierte en investigador. La tensión respecto al arte es una exclusión incluyente: puede que yo sea filósofo por completo o artista por completo, no hay término medio; pero el filósofo y el artista —en contraposición a la mutua exclusión de filosofía y religión— están, por así decirlo, uno dentro del otro, siempre uno oculto en el otro.*

K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer, 1948, p. 251-252.

Indudablemente no merecería la pena malgastar ni una hora de energía en esta cuestión si no fuese porque hay quienes han afirmado que, en el supuesto de que Camus sea filósofo, éste sería, si acaso, tan sólo un filósofo para clases terminales, y

---

<sup>1</sup> [N. ed.] Agradecemos la amabilidad de Maurice Weyembergh al habernos autorizado a reproducir este texto. Este artículo corresponde al primer capítulo de *Albert Camus ou la mémoire des origines* (WEYEMBERGH, M. «Camus philosophe?» en *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Paris, Bruxelles: De Boeck, 1998).

<sup>2</sup> Heidegger dedicó un texto en los *Grundbegriffe der Metaphysik* al comentario de este fragmento de Novalis («Die Bestimmung des Philosophie aus ihr selbst am Leitfaden eines Novalis-Wortes», en *Gesamtausgabe*, II, 29/30).

si otros no hubieran dado a entender que su formación filosófica fue insuficiente y de segundas fuentes; si Camus, en definitiva, no hubiese dicho de él mismo que no era filósofo, sino más bien escritor.

## 1.

En primer lugar fijémonos en que el hecho de decir que alguien no es filósofo, aunque éste se ocupe de la filosofía, en sí es una cosa banal, y la razón, como en la obra de Descartes, es lo que está mejor repartido ya no solamente entre los humanos sino sobre todo en el reino de la filosofía. Los filósofos excomulgan a los filósofos, como los religiosos condenan a los religiosos, los políticos a los políticos y los intelectuales a los intelectuales. Más allá del triste *Menschliches, Allzumenschliches* que el estado de estas cosas manifiesta —fenómeno curioso de todos modos para una “hermandad” en la que uno de los hermanos fundadores pretendía no saber más que una sola cosa, a saber, que él no sabía nada—, hay razones más profundas que están ligadas al carácter mismo de la filosofía. Ésta ni tiene objeto bien definido ni ha llegado a desarrollar un método aceptado por los miembros de la profesión. En suma, tiene demasiados objetos y demasiados métodos. En este sentido, ella es en sí misma su primer problema.

Retomemos brevemente estos dos puntos. Figura dentro de estos objetos, además de sí misma en cuanto reflexiona sobre su propia historia, cualquier forma de saber o de actividad. Esto se debe al carácter secundario de la disciplina: en la mayoría de los casos no habla de sí misma sino de otra cosa. Hay una filosofía del álgebra al igual que hay una filosofía de la guerra, una filosofía de la religión al igual que una filosofía política, una filosofía del fracaso al igual que una filosofía de la belleza, etc. Es evidente que cada uno de estos objetos tiene sus exigencias propias y que los métodos filosóficos utilizados para analizarlos no son necesariamente los mismos. Más aún teniendo en cuenta que la mayoría de estos ámbitos, la religión, la moral, las ciencias, la política, etc., se han constituido en mundos independientes los unos de los otros con sus respectivas lógicas: la lógica de la política no es la de la ciencia, la de la religión no es la de la política, etc. Ahora bien, hay en la filosofía una exigencia de unidad y una tendencia a la totalización: con facilidad se hace imperialista y pretende aplicar a todos los ámbitos el método que haya utilizado con más o menos éxito en un campo de investigación determinado, olvidando con demasiada rapidez que cada uno de esos ámbitos requiere un enfoque filosófico

diferente o, al menos, específico. Cuando toma conciencia de otras filosofías que suelen tener como punto de partida privilegiado otro campo de investigación, no reconoce sus señas y tiende a condenar lo que le parece demasiado diferente e incluso incomprensible. Por otro lado, el desarrollo de los ámbitos que son tratados por la filosofía se ha vuelto tal que es imposible para un filósofo dominarlos, ni siquiera dominar uno de ellos. La exigencia de unidad corre entonces el peligro de transformarse en dogmatismo fundamentalista: el filósofo toma la parte por el todo y saca a relucir su temple, que no es muy templado. Las relaciones entre sí de las escuelas filosóficas —en estas escuelas se eleva un método a paradigma universal— constituyen un buen ejemplo del estado de estos temas. Las relaciones del positivismo lógico, de la filosofía anglosajona del lenguaje y de la filosofía continental son una buena ilustración. Si hay que elevar un método a paradigma universal para ser filósofo, Camus no es filósofo, seguramente.

A esta constatación se le añade el hecho de que la filosofía se expresa a través de varios medios que van desde el tratado al aforismo pasando por el ensayo. Cuanto más se aleja del tratado, más se acerca a la literatura. Por su naturaleza, el tratado es, evidentemente, si no sistema, al menos muy sistemático y está ligado por lo tanto a la ambición de cubrir la totalidad de un ámbito particular. El ensayo mantiene la intención sistemática pero se sabe parcial e incompleto. El aforismo puede ser el producto de una reflexión sistemática, pero entonces es como la punta del iceberg: deja sumergido lo esencial de su esfuerzo reflexivo. Por su naturaleza es alusivo —Nietzsche comparaba el aforismo con una flecha que, para penetrar profundamente en su objeto, no lo penetra más que por un punto— y renuncia a la idea de totalidad o de completud. Generalmente el adepto al aforismo no tiene una gran simpatía hacia el tratado. Si hace falta escribir tratados de filosofía para ser filósofo, Camus no es filósofo, seguramente. Pero escribió ensayos y, aquí y allá, aforismos. La voluntad de totalización es abandonada por Camus, aun cuando el deseo de unidad sigue siendo una de las motivaciones esenciales de su búsqueda. A sus ojos la totalización es una forma truncada, esencialmente ideológica, de pretender la unidad. «La totalidad es la unidad», se pregunta al comienzo de *El hombre rebelde*, para responder al final: «La totalidad no es la unidad»<sup>3</sup>.

Quizás entonces haya que distinguir entre el “*Denker vom Gewerbe*”, del que hablan Kant y H. Arendt, entre el pensador profesional, que generalmente enseña o

---

<sup>3</sup> II, respectivamente pp. 517, 643.

enseñó filosofía y más bien la practica con una dedicación exclusiva, y el pensador que practica la filosofía al tiempo que otras actividades, como la literatura o el periodismo. Camus habría podido llegar a ser filósofo profesional si hubiese entrado en la enseñanza. Si se quiere reservar el término de filósofo para el filósofo profesional, Camus no es filósofo, seguramente; pero nos parece que el término entonces perdería su contenido y la disciplina algo de su interés. Las intuiciones filosóficas más profundas no aparecen sólo en las obras de los filósofos profesionales. ¿No decía Bernard Shaw: “*He who cannot, teaches?*” Uno de nuestros profesores de filosofía, que tenía sus dudas en cuanto a la filosofía, tenía la costumbre de decir que la buena filosofía inglesa se encontraba en las novelas inglesas, y especialmente en las novelas policiacas de las *women writers*. Incluso añadía, medio en serio, medio en broma, que la mala filosofía alemana se encontraba en sus novelas. Cabe destacar, por otra parte, que muchos filósofos profesionales padecen la nostalgia de la literatura. ¿Hace falta entonces distinguir entre el filósofo profesional y el pensador, siendo este último en pocas palabras quien representa una mayor diversidad pero una menor especialización o tecnicidad?

## 2.

En vez de quedarnos en la superficie de la problemática jugando con el vocabulario, nos parece más interesante ver cómo algunos filósofos circunscriben la actividad filosófica para aplicar después sus apreciaciones a la obra camusiana. Consideraremos sucesivamente los puntos de vista de H. Schelsky, H. Arendt y R. Rorty.

### 2.1.

Schelsky, filósofo de formación, que dio clases de sociología sin abandonar por ello sus primeros amores, distingue tres tipos de saber: *l'Arbeitswissen*, *l'Orientierungswissen* y el *Heilswissen*<sup>4</sup>. El saber necesario para el trabajo cubre todas las formas de saber que permiten modificar el mundo que nos rodea, inscribirse en la realidad o transformarla. Se trata de saberes particulares que van desde los saberes prácticos del artesano o del obrero a los saberes científicos y a las tecnologías. Sus

---

<sup>4</sup> *Die Arbeit tun die anderen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975.

adeptos son los *Güterproduzenten*, los productores de bienes. El saber de orientación, al contrario, es general y especulativo, su objetivo es permitir al hombre orientarse en la realidad y en la acción, conferirles a éstas un sentido. Sus adeptos son los *Sinnproduzenten*, los productores de sentido. Es evidente que la filosofía constituye una buena parte de este saber. El adepto al saber salvador pretende tener acceso a una fuente de conocimiento revelado o a una supraconciencia (el marxismo para los comunistas) que le permita decir a sus fieles cómo es posible alcanzar la salvación o realizar la utopía (perfección): las religiones o las ideologías lo constituyen. Es evidente que este tipo de saber contribuye a la orientación, a la donación de sentido, pero sus pretensiones de certeza lo inmunizan contra toda forma de duda. Aquí las respuestas son dadas antes de que las preguntas sean formuladas. Los límites entre estos tres saberes son fluctuantes: la ciencia, cuando se hace general, puede convertirse en saber de orientación, y éste puede, cuando olvida su carácter especulativo, transformarse en saber salvador. También es evidente que un discurso cuya naturaleza principal es la propia de un saber de orientación hace referencia a menudo al saber necesario en el trabajo. Si se analiza la naturaleza del discurso o de los discursos camusianos, me parece indiscutible que forman parte, en gran medida, del saber de orientación. En efecto Camus se interroga sobre el sentido que hay que dar a la existencia en una situación donde predomina la experiencia de lo absurdo (el nihilismo) y, más tarde, el asesinato lógico y el totalitarismo. Él rechaza toda pretensión de mostrar los discursos en estos ámbitos como pertenecientes al saber científico o como manifestaciones de un saber revelado o superior. Se refiere de forma explícita a las nociones de utopía relativa, de límite, de equilibrio, de medida, que excluyen toda pretensión de saber absoluto y se limitan a una filosofía de lo relativo.

## 2.2.

Las distinciones de Arendt son más complejas pero, creemos, más pertinentes. De hecho, decía de sí misma que no era filósofa sino más bien teórica del pensamiento político. Bien es verdad que afirmó esto antes de haber escrito *The Life of the Mind*<sup>5</sup>. La oposición que predomina en su obra es la de la vida activa y la vida del espíritu. De la primera dependen el trabajo, la obra, a la que pertenece el arte, y la acción, de la que depende la política. De la segunda, el pensamiento, la voluntad y el

---

<sup>5</sup> San Diego—New York—London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. El primer volumen lleva por título *Thinking* (en adelante *LM*, I), el segundo *Willing* (en adelante *LM*, II).

juicio. Hay vida del espíritu sólo porque la *mind* dispone de ese poder de retirarse del mundo real, de desviarse de lo que está realmente presente para que se haga presente lo que está ausente, o lo que realmente ya no es o aún no es. Lo propio de la representación es re-presentar lo que no está realmente presente. Junto a este proceso se da una serie de operaciones que recordaré rápidamente: el contacto con la realidad, que tiene lugar por mediación de los sentidos, da lugar a impresiones. Éstas son, una vez producidas, despojadas de su dimensión sensible y reducidas a imágenes que son conservadas en la memoria y alimentan la imaginación. Cuando la *mind* se activa, se vuelve hacia esta reserva de imágenes, elige aquéllas sobre las que desea concentrarse y las elabora para hacer lo que la filósofa llama *thought-things* o *Gedakendinge*, cosas del pensamiento, objetos formados por el pensamiento. En estos objetos, que no son por lo tanto objetos reales o imágenes brutas, se apoya el pensamiento para llevar a cabo su reflexión<sup>6</sup>. Todo pensamiento reposa pues en el trabajo de la memoria, lo que Arendt formula de la manera siguiente: «el pensamiento implica siempre el recuerdo; todo pensamiento es, estrictamente hablando, un pensamiento que viene después»<sup>7</sup>. Esta posibilidad que tiene el espíritu de crear entidades ficticias (el unicornio, el centauro, los conceptos) o personajes ficticios (los personajes de una historia), que constituyen los productos de lo que llamamos la *productive imagination*, depende de la imaginación reproductiva<sup>8</sup>.

Parémonos aquí unos instantes. Si los conceptos, las ideas y las categorías son por lo tanto los productos del pensamiento, lo mismo ocurre con los personajes de las novelas o con las imágenes reelaboradas por el espíritu del artista.

*Mnemósine, la Memoria, es la madre de las Musas, y al recuerdo, a la experiencia del pensamiento más frecuente y más fundamental, le conciernen las cosas que están ausentes, las cosas que desaparecieron de mis sentidos.*<sup>9</sup>

Si Arendt tiene razón, entonces podemos entender mejor algunos enunciados de

---

<sup>6</sup> «Es por lo que el objeto del pensamiento es diferente de la imagen, como la imagen es diferente del objeto sensible visible, del que es tan sólo la simple representación» (*LM*, I, p. 77)

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 78.

<sup>8</sup> «...en la imaginación “productiva” los elementos del mundo visible son reorganizados; esto es posible porque esos elementos, aquí tratados libremente, han pasado ya por el proceso del pensamiento que les despoja de su carácter sensible» (*Ib.*, p. 86).

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 85.

Camus, por ejemplo: «No se piensa sino por imágenes<sup>10</sup>. Si quieres ser filósofo, escribe novelas». De Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostoievski, Proust, Malraux y Kafka el autor dice que «escogieron escribir con imágenes más que con razonamientos». Citemos de nuevo ese texto: después de la anotación «Moby Dick y el símbolo» y la referencia a toda una serie de páginas del libro de Melville, Camus escribe: «Los sentimientos, las imágenes multiplican la filosofía por diez»<sup>11</sup>. Entre imágenes reelaboradas y conceptos hay, pues, a pesar de las diferencias, un parentesco inigualable: tanto unas como otras son productos del pensamiento y de la memoria, y Meursault no es más ficticio que la idea de justicia. Sin elaboración por parte del pensamiento no hay filosofía y no hay arte. Que Camus sea filósofo y escritor, quizá *escritor más que filósofo*, como apuntaba uno de sus profesores de filosofía, pero aún así filósofo, está, por utilizar una expresión que él mismo solía utilizar, *dans l'ordre*<sup>12</sup>. Aún más cuando Arendt añade lo siguiente al hablar de los conceptos, categorías e ideas:

*Aunque esta última clase de objetos del pensamiento —conceptos, ideas, categorías y entidades similares— se haya convertido en el tema principal de la “filosofía profesional”, no hay nada en la vida ordinaria que no pueda convertirse en alimento para el pensamiento, es decir, que no pueda ser sometido a la doble transformación que transforma el objeto de los sentidos para hacer de él un objeto del pensamiento.*<sup>13</sup>

Pero debemos profundizar aún más y recordar lo que la filósofa nos dice a propósito de la metáfora y del papel esencial que tuvo en el desarrollo de la filosofía. Si el pensamiento hace presente lo ausente, es decir, si se preocupa de lo que es invisible, entonces tiene que ser capaz, sobre todo cuando utiliza conceptos y categorías, de hacer visible lo que es invisible, de utilizar las palabras ligadas a lo sensible y que constituyen lo esencial de la lengua, para describir lo que no forma parte del orden de lo sensible: según Arendt, el papel de la metáfora es precisamente el de probar que algunas relaciones entre fenómenos que pertenecen a un ámbito (lo sensible) pueden ser transferidas (*metafeiren*) a otro (lo suprasensible)<sup>14</sup>. Arendt

<sup>10</sup> Arendt piensa nada menos que la filosofía occidental piensa esencialmente a través de conceptos y no en imágenes, pero añade que los chinos, por razón de su escritura en ideogramas, piensan a través de imágenes: «Ellos [los chinos] piensan en imágenes y no en palabras» (*Ib.*, p. 101).

<sup>11</sup> Respectivamente C I, p. 23; II, p. 178; C I, p. 250.

<sup>12</sup> [N. ed.] Dentro del orden, en orden, en el orden, dentro de lo normal...

<sup>13</sup> *LM*, I, p. 78

<sup>14</sup> *Vid.*, *ib.*, I, p. 103.

recuerda que los primeros filósofos se inspiraban en Homero y utilizaban la poesía y la metáfora como medios de expresión<sup>15</sup>. Asimismo recuerda que dos de los mitos más importantes de Occidente, claves para la historia de la filosofía, nacieron de este esfuerzo por expresar lo invisible: *el mito del viaje ante las puertas de las sendas de la Noche y del Día* de Parménides guiado por la diosa-musa que le abre la senda de la *aletheia* y le revela el *hen pan*, la unidad del ser; y *el mito de la caverna* de Platón<sup>16</sup>. Hacer visible lo invisible, hacer palpable lo impalpable, decir lo indecible: la verdad, el ser en un caso y las ideas en otro.

Camus precisamente quería crear mitos o volver a darle vida a antiguos mitos, reencontrar la «verdad perdida», desenterrar el «sol enterrado»<sup>17</sup>: ¿la imagen de Sísifo haciendo rodar su roca no es entonces la imagen misma de la labor del pensamiento que, como incluso dice Arendt utilizando la narración homérica, es comparable a la tarea de Penélope que desteje por la noche lo que tejió durante el día? ¿Acaso la imagen de la roca que baja otra vez más rodando por la cuesta que apenas subió, así como la del tejer-destejer de Penélope, no vuelven lo invisible, la tarea del pensamiento, visible? Hemos de añadir que Camus y Arendt pensaban que, a pesar del recomenzar eterno que lo caracteriza, había felicidad en el hecho de pensar que *hay que imaginarse a Sísifo feliz*. De hecho es curioso constatar cómo Camus prolongó de manera soslayada el mito y la imagen en uno de sus relatos cortos, *La piedra que crece*: D'Arrast-Sísifo recoge la piedra del cocinero sobre sus hombros y, en vez de llevarla a la iglesia, cosa que el cocinero había prometido, la lleva a la cabaña de éste, lo que le permite ser aceptado en el grupo. A la felicidad privada del pensamiento se añade aquí una dimensión suplementaria, la felicidad pública de la participación: la piedra que ocupa a partir de entonces el centro de la cabaña ya no sella el destino únicamente de Sísifo sino el de la solidaridad del grupo. Arendt conocía también este sentimiento al que llamaba, retomando un término de los *Funding Fathers*, la *public happiness*. ¿Cómo no creer entonces que *la imagen multiplica la filosofía por diez* y que Camus, que es un creador de imágenes y mitos, sin ser un *filósofo profesional*, es sin lugar a dudas filósofo? Volveremos más adelante sobre la oposición público-privado.

<sup>15</sup> «La metáfora que colma el abismo que separa las actividades interiores y mentales del mundo de las apariencias, ha sido por supuesto el mayor don que el lenguaje pudo dar al pensamiento y, por ende, a la filosofía, pero la metáfora misma es más poética que filosófica en su origen» (LM, I, p. 105).

<sup>16</sup> *Vid., ib.*, I, p. 108.

<sup>17</sup> II, respectivamente pp. 1166, 866.

Hemos visto en qué medida el trabajo del pensamiento sobre las imágenes brutas de la memoria desempeña un papel preponderante en la producción de conceptos y de imágenes reelaboradas, de ideas y de personajes. Queda interrogarnos por el sentido, *meaning*, que pueda tener el hecho de narrar mitos, historias. En el estudio que le dedicó a Isak Dinesen, la filósofa se centró sobre todo en desarrollar lo que llamó la *philosophy of storytelling*, inherente a la obra de la escritora danesa. En *Out of Africa*, esta escritora contaba los dramáticos sucesos que tuvieron lugar durante su estancia en África: de este modo pudo distanciarse de sus experiencias, de su pasión por Finch Hatton, de la muerte de éste y del fracaso de su plantación de café. Y ha desvelado el sentido profundo de todo esto. Recordemos que para Arendt el pensamiento y la filosofía son interrogaciones sobre el sentido y no instauraciones de la verdad, que forma parte del sentido común o de la ciencia. La historia que Dinesen cuenta le permite poner los hechos en perspectiva, conseguir reconciliarse con su dureza descubriendo la grandeza oculta que los acompaña. A propósito de esto Arendt apunta:

*«Todas las penas las podemos soportar si las hacemos entrar en una historia, o si podemos contar una historia sobre ellas». La historia revela el sentido de lo que de otro modo permanecería como una insoportable sucesión de puros hechos. «El silencioso genio del consentimiento»... surge de la historia porque, en la repetición de la imaginación, los hechos se han convertido en lo que habría llamado un «destino». Ser uno con su propio destino, de modo que nadie pueda distinguir bailarín y baile (...that no one will be able to tell the dancer from the dance)...; tal es la única aspiración a la altura del hecho de que la vida nos ha sido dada.<sup>18</sup>*

Del mismo modo, Arendt apunta sobre Hegel:

*La tarea del espíritu es entender lo que se ha producido, y esta comprensión, según Hegel, es la manera que el hombre tiene para reconciliarse con la realidad; su objetivo real es el de estar en paz con el mundo.<sup>19</sup>*

Como trato de mostrar en otro de mis textos<sup>20</sup>, el hombre absurdo de *El mito de Sísifo*, como Sísifo mismo, se esfuerza en transformar la contingencia en destino, en crear su propio mito creando la obra, para lograr decir, con Nietzsche, *Ego fatum* y, con Edipo,

<sup>18</sup> ARENDT, H. *Vies politiques*, Paris, Gallimard, Tel, 1986, p. 137. El texto original inglés se encuentra en *Men in Dark Times*, San Diego-New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, p. 104-105. He modificado ligeramente la traducción.

<sup>19</sup> *Between Past and Future*, Harmondsworth-New-York, Penguin Books, 1983, p. 8.

<sup>20</sup> Vid. WEYEMBERGH, M. «Autocréation et automythification dans *Le mythe de Sisyphé*» en *Albert Camus ou la mémoire des origines*. *Op. cit.*, pp. 51-62.

«todo está bien»<sup>21</sup>. Transformar una historia particular en mito es hacer que acceda a un nivel de ejemplaridad, y por lo tanto de generalidad, que le confiere una significación filosófica. *La Peste*, *El hombre rebelde* y *Los justos* son una meditación, en registros diferentes, sobre la experiencia de la resistencia y de la revuelta, su conmemoración: a través del prisma de la memoria, por la recreación de la escritura, se revela el sentido de los hechos. La novela, según Camus, debe acercarse necesariamente a la búsqueda de sentido y por ello a la filosofía, dado que, como dice Camus en *El hombre rebelde*, «...fabrica destinos a medida», sus héroes «...por lo menos corren hasta el límite de su destino»<sup>22</sup>.

Quisiéramos mostrar un último ejemplo extraído de *El primer hombre*, del que lo mínimo que podemos decir es que está dedicado a rememorar la historia personal del autor. Todos conocemos los reproches que se le hicieron a Camus por el asunto de Argelia, e incluso muy recientemente E. Said en *Camus and the French Imperial Experience*<sup>23</sup> retoma muchos de aquellos elementos. Permítasenos la referencia al libro de J. Guérin, *Camus. Portrait de l'artiste en citoyen*<sup>24</sup>, cuyo capítulo sobre la guerra de Argelia, profundo al tiempo que se detiene en matices, responde a estas críticas. Camus, al que se le ha reprochado borrar la condición de los Árabes en sus escritos de ficción, en esa novela ofrece una imagen cuya significación simbólica me parece brillante: cuando evoca en el primer capítulo —y que los hechos reproduzcan o no la historia real no cambia nada al asunto— su propio nacimiento, se debe subrayar que vino al mundo con la ayuda de un viejo Árabe y de su hijastra. El símbolo al que hago alusión es el siguiente: cuando el padre sale de la casita mientras que el médico se ocupa de su mujer que acaba de dar a luz y se reúne con el viejo Árabe, se dice:

*Bajo la parra, el Árabe, siempre cubierto con su saco, esperaba. Miró a Cormery, que no le dijo nada. «Toma», dijo el árabe, y le tendió un trozo de su saco. Cormery se abrigó. Sentía el hombro del viejo Árabe y el olor a humo que desprendían sus vestimentas, y la lluvia que caía sobre el saco por encima de sus cabezas.*<sup>25</sup>

El texto repetía algunas líneas más abajo «los dos hombres acurrucados bajo el mismo saco». Un hombre nacido bajo tales auspicios, ¿cómo habría podido dar de

<sup>21</sup> *Le mythe de Sisyphe*, II, p. 198.

<sup>22</sup> II, pp. 668, 666.

<sup>23</sup> En *Culture and imperialism*, New York, Vintage Books, 1994, 1993<sup>1</sup>, pp.169-185.

<sup>24</sup> GUÉRIN, J. Paris, François Bourin, 1993.

<sup>25</sup> Paris, Gallimard, 1994, p. 23.

lado a una de las dos figuras tutelares que habían velado su llegada al mundo? De nuevo aquí las imágenes multiplican la filosofía por diez.

Arendt se interroga también en la tercera parte de *Thinking*, el primer volumen de *The Life of the Mind*, sobre qué es lo que nos hace pensar. Allí muestra que una de las fuentes más frecuentes y más celebradas del *thinking* es la *admiring wonder*, la *bewunderende Verwunderung* de Platón<sup>26</sup>, el asombro admirativo ante la belleza y la eternidad del cosmos. En el otro extremo de la historia de la filosofía está la experiencia de Rancé, el fundador de la orden de la *Trappe*, que Schopenhauer narra, y la náusea de Sartre. Señalemos que Arendt declara, cosa que puede parecer severa y provocadora para algunos, que *La náusea* es «...by far the most important of his philosophical works»<sup>27</sup>, lo que ilustra en cualquier caso una vez más que la novela es una buena manera, sino la mejor, de hacer filosofía. Por lo que respecta a esta cuestión, la posición de Camus es particular: se da, y es una constante en su obra, el asombro admirativo ante la belleza y la eternidad del cosmos, lo que le produce un consentimiento ante el mundo, la experiencia de lo que llama «el momento perfecto»<sup>28</sup>. Janine, en *La mujer adúltera*, descubre, como un resplandor de eternidad, el esplendor del desierto, lo sagrado del mundo<sup>29</sup>. Camus se refiere, y volveré luego sobre ello, al sentido de lo sagrado de la naturaleza, de su misterio, de su secreto. Pero el consentimiento camusiano no viene sin reticencias, sin rebeldía: la naturaleza es madre pero también madrastra, benefactora y perniciosa. Resumiendo, existe la *tierna indiferencia* del mundo, aquélla que evoca Meursault en *El extranjero*, la muerte segura. La esencia de las cosas está tejida con hilo blanco e hilo negro, existe su derecho y su revés. Camus no esquiva ningún aspecto de lo real, asume las dos caras de la existencia y sostiene que la oposición de éstas, la tensión entre ellas, constituye su realidad. Platón y Sartre sólo ven, en definitiva, la mitad del asunto, acá el esplendor, allá la náusea; ambos mutilan lo real.

Unas palabras más para completar esta interpretación de algunos aspectos del pensamiento de Camus a partir de las observaciones de Arendt sobre la vida del espíritu. La filósofa distingue tres facultades diferentes en la *mind*: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Y considera que Kant es el único en haberle prestado suficiente

---

<sup>26</sup> *LM*, I, p. 143.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 147

<sup>28</sup> *C*, III, p. 159

<sup>29</sup> *Vid.* el capítulo «*La femme adultère et The Woman Who Rode Away*. A. Camus et D. H. Lawrence» en WEYEMBERGH, M. *Op. cit.*, pp. 197-214.

atención al juicio. Esta última es la facultad que nos permite expresarnos, por ejemplo, sobre los sucesos políticos, que orienta la manera de cómo considerarlos cuando ya han tenido lugar y pensamos en el sentido que tienen. El juicio sobre las cosas pensadas debe ayudarnos a involucrarnos con lucidez en el laberinto del presente. Sin embargo, y curiosamente, los filósofos profesionales, de los cuales, dada su experiencia del pensamiento, esperaríamos mucha lucidez *in politicis*, son a menudo pésimos maestros. Arendt se enfrentó a las andanzas de uno de sus maestros, Heidegger, y Camus tuvo que padecer el asalto de otro pésimo maestro en política, Sartre. Es curioso constatar también que Heidegger y Sartre se han extraviado con las dos figuras del totalitarismo que Arendt y Camus denunciaron en libros publicados el mismo año. Es curioso, en definitiva, que el discernimiento político de la filósofa y el del escritor les haya causado a ambos las mayores dificultades precisamente por el sitio que eran más vulnerables, la cuestión judía y el problema de los campos de exterminio para Arendt, la pertenencia a la izquierda y la cuestión argelina para Camus. Arendt, que siempre rechazó el nacionalismo israelita y preconizó una política de acuerdo con los árabes, fue perseguida e injuriada por el *establishment* judío tras la publicación de *Eichmann in Jerusalem* y debió defenderse con una energía a veces cercana a la desesperación durante lo que su marido llamaba *ihr Krieg mit den Juden*. Tras la publicación de *El hombre rebelde*, Camus fue vilipendiado por la izquierda progresista que tampoco lo dejó en paz durante la guerra de Argelia. Habiendo padecido ataques violentos por parte de los círculos a los que pertenecían, ambos reflexionaron sobre el problema del juicio: Arendt hizo de la facultad de juzgar una facultad independiente y quería dedicarle la tercera parte de su libro *The Life of the Mind*, y Camus hizo del juicio un tema esencial de *La Caída* donde desarrolló la figura, ¡tan simbólica aún!, del juez-penitente.

Digamos por último para cerrar este análisis sobre el alcance filosófico de los escritos camusianos a partir de la reflexión arendtiana, que si dicho análisis es tan clarificador es porque Camus, al igual que Arendt por cierto, es un ser de memoria. En otros textos recogidos en *Albert Camus ou la mémoire des origines* nuestro hasta qué punto sus obras interrogan y magnifican el recuerdo y hasta dónde su texto se vuelve chirriante cuando, como en *La Caída*, evoca las posibilidades de truncar y falsear la memoria<sup>30</sup>. Si la memoria del retorno y el retorno de la memoria fundamentan, como así creo, sus escritos, Camus es un hombre de nostalgia, del *Heimweh*, que, al no sentirse en su hogar en ningún sitio, a través de la escritura trata de darle existencia a

<sup>30</sup> Cf. «La mémoire du juge-pénitent» en *ib.*, *op. cit.*

los, y sobre todo a las, que permitieron que el mundo se convirtiera para él en *zu Hause*: según el aforismo de Novalis, Camus sí que es un filósofo. La *tierna indiferencia del mundo* es tierna tan sólo porque la madre era tierna en su indiferencia.

### 2.3.

Por último, quisiéramos evocar rápidamente lo que R. Rorty nos dice de la filosofía y ver si las distinciones que propone pueden aplicarse a Camus. El filósofo americano, para quien el estado de la filosofía resulta problemático, opuso en un primer momento, en *Philosophy and the Mirror of Nature*<sup>31</sup>, el *filósofo sistemático*, cuyo modelo es la ciencia, al *filósofo edificante*, que reclama el modelo de la poesía y de la literatura. El primero cree poder elaborar, sobre la base de una argumentación precisa, un nuevo vocabulario que le permitirá resolver los problemas que la tradición no ha podido solucionar. El segundo no cree demasiado en la empresa del primero, y reacciona a través de sátiras, parodias o aforismos. No cree que la tarea de la filosofía sea decir lo que corresponde al mundo exterior; su papel es el de elaborar nuevas maneras de decir las cosas misteriosas que, de hecho, no pueden en realidad ser dichas. Nietzsche, el último Heidegger y el último Wittgenstein pertenecen, según Rorty, a esta clase. A los ojos del filósofo sistemático, el filósofo edificante no es un filósofo, lo que simplemente significa, añade Rorty, que su vocabulario es inconmensurable para el vocabulario sistemático. El filósofo edificante cree que hay un número indefinido de vocabularios para hablar de la realidad y que ninguno llega a expresarla: lo importante, además, es continuar la conversación de la humanidad consigo misma.

En *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980*<sup>32</sup>, Rorty opone la Filosofía, con una mayúscula, a la filosofía, con una minúscula. La Filosofía pretende poder definir lo que es la verdad, el bien, lo bello, etc., o, en su defecto, poder determinar qué vocabulario es capaz de expresarlo. La filosofía considera que tal pretensión es desmesurada, que no existe ese vocabulario y que, puesto que no tiene que jugar ese papel, la Filosofía deja de existir en tanto que disciplina particular. La *filosofía profesional* desaparecería entonces en beneficio de la *all-purpose intellectual*, del intelectual todoterreno que se ocuparía en adelante de crítica literaria.

<sup>31</sup> Princeton, Princeton University Press, 1980<sup>2</sup>, pp. 367-372.

<sup>32</sup> University of Minnesota, The Harvester Press, 1982, Introduction, p. XIII-XLVII.

Finalmente, en *Contingency, Irony and Solidarity*<sup>33</sup>, desarrolló la noción del ironista liberal como ideal del intelectual. El ironista es aquel que aspira a la autocreación, a la autoperfección, y el que con ese propósito elabora su propio vocabulario: rechaza ser sólo un ejemplar más de un modelo predefinido. Se mueve en un plano estrictamente individual y privado, se preocupa de su felicidad, inventa sus mitos y se entrega a sus juegos favoritos: Rorty habla para ello del símbolo de la búsqueda de orquídeas salvajes<sup>34</sup>. El liberal en cuestión, se entiende que en el sentido anglosajón, le da prioridad a la esfera pública, a la solidaridad: a sus ojos lo peor sería la crueldad. Desde Platón al cristianismo se ha otorgado la primacía a lo público y se ha creído poder fundarlo sobre una teoría. Según Rorty, la teoría no puede salir adelante en esta asociación entre ambos mundos, lo privado y lo público, teniendo cada uno sus derechos y sus vocabularios. En rara ocasión los liberales son ironistas y en rara ocasión los ironistas son liberales. Su convivencia es tan sólo posible en el plano práctico, y Rorty propone su utopía: el mejor régimen sería aquel que, ofreciendo todo a sus ciudadanos, las mayores posibilidades y libertades para la autoperfección, se esforzara en eliminar la crueldad y el dolor y en promover la justicia social. Según Rorty, estos regímenes existen en Occidente, son las democracias predominantemente social-demócratas.

Camus seguramente se situaría en el lado del filósofo edificante o del intelectual, y no tanto del lado del filósofo sistemático o del Filósofo. Es muy probable en todo caso que estuviera entre los ironistas liberales. *El mito de Sísifo* pertenece a la vertiente ironista, *El hombre rebelde* a la vertiente liberal. La trayectoria filosófica de Camus consiste en aprender a conjugar lo ironista y lo liberal, a hacerse su sitio en la esfera pública sin, no obstante, subordinarse por completo a la esfera privada. Por ello puede anotar: «Me gustan más los hombres comprometidos que las literaturas comprometidas»<sup>35</sup>. El derecho a la felicidad privada, incluso dentro de la tormenta política, se mantiene: Grand, en *La Peste*, que se obstina en construir su vocabulario, o Rambert no están en absoluto condenados, no más que los pocos momentos de felicidad que se concedían Rieux y Tarrou utilizando su salvoconducto. Por otra parte, Camus pensaba que no podemos ser solidarios y generosos de verdad si no conocemos la felicidad por algunos aspectos de su existencia. Pero *Jonas* nos enseña

---

<sup>33</sup> Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

<sup>34</sup> «Trosky y las orquídeas salvajes», en *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*. COMETTI, J.P. (ed.). Paris, L'Éclat, 1992.

<sup>35</sup> C. II, p. 180.

también que es muy difícil ser al mismo tiempo solitario y solidario, que conjugar autoperfeccionamiento privado y preocupación pública pone de relieve a veces esta hazaña. La utopía relativa a la que apela el escritor en *Ni víctimas ni verdugos* corresponde bastante bien a la utopía de Rorty: no hay saber absoluto, no hay más que una filosofía de lo relativo y la justificación filosófica de la violencia deshonra al intelectual. Guérin nos dice que Camus era «un libertario al que su época hizo un social-demócrata»<sup>36</sup>. El texto de Rorty *Human rights, rationality and sentimentality*<sup>37</sup> habría sido avalado por Camus, a quien se ha de reconocer que obró, con anterioridad, en favor de lo que Rorty llama la *cultura de los derechos del hombre*. El llamamiento de Camus a «salvar los cuerpos»<sup>38</sup> corresponde a la preocupación que tiene el ironista liberal de reducir la crueldad y el sufrimiento.

### 3.

Si tuviésemos que resumir lo esencial de la sabiduría de Camus, diríamos esto: animado por la necesidad de unidad y de comprensión, se enfrenta con la pluralidad irreductible y con la opacidad del mundo. En un primer momento, trata de elaborar un estilo de vida que le permita mantener su exigencia pero sin dejarse engañar con la no-transparencia de la realidad. En un segundo momento, intenta conjugar la preocupación por la esfera privada con la de la esfera pública. En su lenguaje, habla de la naturaleza y de la historia. El error de Sartre ha sido creer que Camus quería someter la historia a la naturaleza, como Nietzsche la negaba en beneficio del eterno retorno, mientras que Sartre de hecho quería, al igual que Marx, someter la naturaleza a la historia. En realidad Camus reconocía las exigencias de ambos ámbitos, y si hace de Nietzsche su aliado es porque este último está junto a los griegos (la eternidad y la belleza del cosmos) contra el cristianismo, que hace del cosmos un mundo creado y acabado donde no importa ya lo que el hombre haga para alcanzar su salvación<sup>39</sup>. Además, Camus no está cegado ni por el doble carácter de la historia ni por el doble carácter de la naturaleza. La historia humana es la de los choques de imperios y

<sup>36</sup> GUÉRIN, J. *Op. cit.*, p. 279.

<sup>37</sup> En *On Human rights: The Oxford Amnesty Lectures*, SHUTE, S. y HURLEY, S. (ed.). Basic Books, 1993. La traducción francesa apareció en *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme*. HOTTOIS, G. y WEYEMBERGH, M. (ed.). Vrin, Paris, 1994.

<sup>38</sup> «Ni víctimas ni bourreaux» en *Actuelles I*, II, pp. 333-335.

<sup>39</sup> Sobre todo esto ver SCHLETTE, H. R., «Zur Interpretation der Natur bei Camus», en *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*, PIEPER, Hrsg. A., Tübingen-Basel, Francke Verlag, 1994, pp. 87-102.

hombres, de las masacres, de los campos de concentración, del totalitarismo, pero también es la de la empresa en común, la de la resistencia, de la solidaridad, del esfuerzo para construir una sociedad más libre y más justa. Es, a la vez, el lugar de la desgracia y de la felicidad. La naturaleza, que es eterna, es dual, también ella: Camus la sacraliza y, entonces, mantiene su carácter simultáneamente benefactor y pernicioso. Está la belleza indescriptible de los paisajes, la felicidad de inscribirse en ellos, así como están su indiferencia y la muerte. La naturaleza fascina como la esfinge; se escucha bien la pregunta, pero nunca se conoce la respuesta, es enigma y misterio<sup>40</sup>. La ecuación para Camus tiene así al menos cuatro incógnitas y para cada una de ellas propuso un símbolo: la historia devoradora de hombres se simboliza por el campo atrincherado, cuyas formas han sido señaladas en *El hombre rebelde*, y por la pizarra con el mapa de Francia en la escuela de Daru (*El huésped*); la historia-felicidad se ilustra por la solidaridad que anima a un equipo, ya sea un equipo de fútbol, el grupo de Combat o una compañía teatral; la naturaleza benefactora por el mar, el cielo, la luz, el momento perfecto; la naturaleza perniciosa por la muerte de niños inocentes. La utopía de Camus no está fuera de la historia, es la solidaridad humana obrando en el seno de la belleza de la naturaleza, y Rieux y Tarrou, compañeros de infortunio, nadando juntos en el mar, es su símbolo. Esta utopía es relativa porque la historia no es sólo solidaridad sino también lucha a muerte, y porque la naturaleza, por ser esplendor eterno, tiene sus leyes que no se preocupan bajo ningún concepto del bienestar humano. En el lenguaje de Camus, la historia limita o equilibra a la naturaleza y la naturaleza a la historia, como la desgracia limita la felicidad o a la inversa, y lo beneficioso limita lo pernicioso o a la inversa. La tensión que une y opone así a los polos es infranqueable. Que, en ciertos instantes privilegiados, se pueda desear inmovilizar la historia y el tiempo, o fijar el paisaje y el espacio, no significa que estemos dispuestos a desertar o a liberarnos. Los momentos de plenitud son como estallidos de eternidad y el haberlos vivido es lo que anima a continuar.

En conclusión, diríamos que hay en la obra de Camus ese *Orientierungswissen* del que habla Schelsky, el *thinking* que analiza Arendt y alguna cosa comparable al

---

<sup>40</sup> Cf. SCHLETTE, H.R. «Revolte und Geheimis (secret/mystère)» en «*Helena's Exil*». *Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne*, Hrsg. SCHLETTE, H.R. und KLEHR, F.J., Stuttgart, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1991, p. 99-119. Los artículos de SCHLETTE (cf. la nota X) fueron recogidos en SCHLETTE, H. R., «*Der Sinn der Geschichte von morgen*». *Albert Camus' Hoffnung*, Frankfurt am Main, Knecht, 1995, respectivamente pp. 87-104, 140-158. Ver el capítulo «L'unité, la totalité et l'énigme ontologique» en WEYEMBERGH, M. *Op. cit.*

*liberal ironist* de Rorty. Camus no es un filósofo profesional, es un ensayista que hace también filosofía. Reconozcamos pues que él es efectivamente más escritor que filósofo, pero a condición de reconocer al mismo tiempo que la gran literatura es a menudo tan filosófica, y a veces incluso más por sus imágenes, que la propia filosofía. En el lenguaje de Jaspers, citado en nuestro segundo epígrafe, la relación de la filosofía con el arte es descrita como «exclusión incluyente»:

...pero el filósofo y el artista —en contraposición a la mutua exclusión de filosofía y religión— están, por así decirlo, uno dentro del otro, siempre uno oculto en el otro.