

Albert Camus: Los caminos de la existencia

Silvestre Manuel Hernández

Para mi hermano Jesús Alfredo

On ne peut pas être heureux sans faire du mal aux autres.
C'est la justice de cette terre.
La peste

Diego

Je ne suis pas né pour consentir à cette justice – là.
L'état de siège

INTRODUCCIÓN

Durante los años treinta al cincuenta del siglo xx, Francia está marcada por las secuelas de la Primera Guerra Mundial, los acontecimientos previos a la gran conflagración y el desarrollo de la misma. Y entre la Segunda Guerra Mundial y los sucesos posteriores, tienen relevancia la humillación sufrida a manos del ejército alemán, el gobierno del mariscal Petain, la Resistencia y la Liberación, el general De Gaulle con su visión política y determinación militar y su *Rassemblement du Peuple Français* del 7 de abril de 1947, así como la reconstrucción política y la Cuarta República.

Este escenario forjó, en los escritores e intelectuales de lengua francesa, una forma distinta de *ver el mundo*. El acercamiento a las cosas, al ser humano, al entorno, partió de un *por qué*, tácito o expreso, de los motivos que llevaron al hombre a tal barbarie. Esta inquietud tuvo la intención de llegar al fondo de los problemas para encontrar un *qué*, un *algo* que le diera *sentido* a la vida, a pesar de la vacuidad operante en los distintos sectores de la sociedad.

Albert Camus pertenece a la anterior estirpe, a la del creador volcado en las cuestiones fundamentales del vivir.

Por ello, en sus obras podemos encontrar una “sublimación de la vulgaridad de existir”, al igual que la denuncia de un *estado de cosas* indigno para el ser humano. Esto encuentra cabida en los valores exaltados, cuya característica es ser relacionales o analógicos, no conceptuales, es decir, atañen a la experiencia de la realidad, no a la formalidad del pensamiento. El contexto y origen de los problemas desarrollados se identifican sin dificultad: Francia, Argelia, la guerra, la revolución; la injusticia política, el quebrantamiento de la Moral, la pérdida de los principios éticos ante la hostilidad e indiferencia del mundo hacia la persona. Su medio es la literatura, donde plasma “su realidad” de otra manera, debido a la capacidad de ver su lado oscuro, sombrío, pero también vivificante, esperanzador. Camus no acepta la realidad tal cual y crea universos de reemplazo, brechas exploratorias sobre la condición del individuo, con leyes y límites propios. A su modo, representa la historia de su país y de su siglo; y abre una interrogante en medio de la vida, de los hombres, del orden y los valores.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre algunos temas de la obra de Camus, que desembocan en esa categoría interpretativa del ser y hacer humano concebida como *Existencia*. Dos pares conceptuales guían el estudio: filosofía y literatura, política y moral. El posible vínculo entre una y otra disciplina lo abordaré desde la noción de rebeldía, y a partir de la afirmación moral del individuo ante un mundo trastornado por la guerra y la pérdida de sentidos axiológicos y sociales. La hipótesis sostenida es que las obras de Camus trazan un camino hacia lo que el mundo es para el hombre, y hacia lo que el hombre mismo es, donde lo importante es la cara y cruz

(*envers et endroit*) de la Existencia: la verdad refractada en *el reverso del ser humano*.

FILOSOFÍA Y LITERATURA

Si Albert Camus fue un filósofo que divulgaba su pensamiento mediante novelas, ensayos, piezas de teatro o artículos periodísticos; o fue un escritor con profundas raíces filosóficas; queda para la exégesis de una u otra posición. Lo innegable es su inscripción en el movimiento existencialista francés, conformado por Sartre, de Beauvoir, Merleau-Ponty y Marcel; unidos por algunas tesis filosóficas y por una actitud similar ante la vida. Sobre el particular, Camus se ocupará de describir las actitudes concretas de la existencia y sus situaciones básicas. Por esto, su existencialismo es el del ser ante la muerte, privado de trascendencia; ser arrojado a la finitud, siendo ésta el punto y el límite para afirmar la solidaridad, la moral, la justicia y la libertad. Estas condiciones propiciaron una ética existencial que funda la conducta humana en un significado real, más allá de la clemencia o justificación de Dios, más allá de la compensación en el cielo o el castigo en el infierno: sólo nosotros le damos su importancia a la existencia.¹ “Nuestros actos son definitivos, ellos crean lo que somos. Desde luego, nosotros llevamos la responsabilidad del mundo en nuestros hombros [...] lo cual no implica mantener un existencialismo o una postura pesimista” (Barsoum, 1991: 446). Así, vivir existencialmente llevaba a aceptar el absurdo, el divorcio entre el individuo y su vida, partir de él para levantar en cada hombre y en cada época un *sentido*, sin pretensiones de permanencia o definitividad. Pues:

Camus es un escritor que parte de la existencialidad de la Existencia como algo dado, pero que sólo acepta eso como punto de partida para que el hombre pueda resolver la única cuestión de importancia vital, a saber: si es que vivir merece o no la pena, si es que efectivamente puede tener sentido el ser hombre (Pollmann, 1973: 270).

Interrogante que orillaba a ver la absurdidad de la vida, de lo inmediato. Y ante lo cual no había otra cosa sino el retraimiento en sí mismo, la búsqueda de la liberación: concretándose en el suicidio y en la rebelión, “únicos motivos del reconocimiento de un cierto valor capaz de darle un sentido a la vida” (Foulquié, 1964: 53).

El suicidio, en Camus, aparece como tesis metafísica. Recordemos el inicio de *El mito de Sísifo*: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio.

Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía” (Camus, 1981: 93). En este ensayo, *lo absurdo*, visto en perspectiva, tiene una connotación contingente; al igual que la vida y las acciones humanas son inesenciales e innecesarias. Sin embargo, el suicidio termina con la pregunta por el sentido y la mudez del mundo, niega la posibilidad de la rebelión y acepta el límite tácito de la muerte: *tout est consommé, l’homme rentre dans son histoire essentielle*. Para Camus, de lo que se trata es de “morir irreconciliado y no por propia voluntad”. La muerte es la negación de la libertad humana, pues *l’homme vit par opposition à cette constante exception qu’est la mort*. El individuo es libre de todo, menos de renunciar a la libertad, pues “ésta implica la superación del absurdo: no hay vida sin muerte como no se da existencia sin esencia o absurdo sin necesidad” (Nuño, 1987: 215).

Los términos “absurdo” y “rebelión” son propios en Camus. El escritor los aborda desde una posición analítico-existencial, inserta en la trama de la vida, sin que la reflexión desemboque en un plano filosófico como tal, sino que los urde por distintos caminos de la experiencia humana, como es la positividad de la voluntad, la solidaridad o la alegría de vivir.

El absurdo nace como una confrontación dramática ante el rostro del mundo: rudo, cerrado, extraño; rostro donde el silencio no expresa el acuerdo entre los hombres, sino la negativa a un *porque* de las indagaciones del sujeto. Absurdo ante el mundo, donde la llamada humana hacia la unidad se fractura y no queda más que consentir el absurdo y aceptar vivir en el camino estrecho de una existencia sin consolación. No obstante, la experiencia absurda es el punto de partida de la afirmación moral, amén de las cuestiones internas que esto conlleva.

Del rechazo del suicidio a la crítica de la muerte lógica, de la desgracia del sinsentido a la calamidad colectiva, en suma, de *El extranjero* a *La peste*, y de *El mito de Sísifo* a *El hombre rebelde*, el pensamiento de Camus evoluciona en el sentido de la participación y la solidaridad (Brisville, 1970: 39–40).

A su vez, la rebelión funge como principio explicativo, al intento de encontrarle un *sentido* a la existencia, aún en contra o en medio de la injusticia y el sufrimiento en el mundo. Rebelión decantada en el acto de rechazo al poder y a la opresión, fundándose en la responsabilidad moral. Su objetivo es reivindicar el hombre y su identidad, dándole un *compromiso* con la humanidad, no con un sistema. Nos dice Camus, en la introducción a *El hombre rebelde*, “la rebelión



Retrato, lápiz s/papel, 26 x 34 cm

nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de aquello que huye y desaparece” (Camus, 1989: 15–16). La rebelión transforma el entorno y extrae sus razones de sí misma. Para el rebelde, la historia no es un absoluto y sí algo factible de ponerse en duda. El rebelde rechaza su situación, la injusticia, la fugacidad, la muerte, aunque todas se manifiesten en la historia. Sin embargo, “el rebelde no niega la historia que le rodea y trata de afirmarse en ella. Pero se encuentra ante ella como el artista ante lo real, la rechaza sin eludirla. Ni siquiera durante un segundo hace de ella un absoluto” (Camus, 1989: 268). Para ser preciso, el análisis de la rebelión devela la necesidad de agotar, en lo posible, el campo de los límites de la moral.

Todo lo anterior nos habla de las ideas de Camus sobre el ser humano, y de su concepción del mundo. Cualidad que no implica la posible extracción de un razonamiento lógico–formal, sino la factibilidad de una dilucidación sobre el sentir y el pensar, manifiesto en el discurso literario,

cuyo *leit motiv*, la vida, debe ser cambiada o sufrida en sus distintas dimensiones. Nos dice el autor argelino: “A los labios no podían salirme agradecimientos, sino aquella *Nada* que ha podido nacer sólo frente a paisajes aniquilados por el sol. No hay amor de vivir sin desesperación de vivir” (Camus, 1970). Y en este tenor, la literatura y la filosofía están unidas temáticamente en cuanto al tratamiento del hombre, no en el nivel ontológico, sino por la problematización de la existencia del ser, inserto en lo absurdo y la angustia del mundo contemporáneo.

Ahora bien, “los caminos de la existencia” están problematizados en los textos más conocidos de Camus, algunos de los cuales han sido aludidos. Veamos sus planteamientos generales.

L'étranger (1942). Es la novela donde se muestra la toma de consciencia definitiva de la condición humana y se hace un lúcido desafío a la realidad. A cada instante, el extranjero no es otra cosa que lo que él hace, es–su–propio–hacer; la construcción y la coherencia de una moral llevada hasta sus últimas consecuencias. El absurdo es reconocido en cuanto que asume el papel de una conciencia liberadora, aunada a una fuerza manifiesta originaria de la vida que retorna íntegra sobre sí misma.² En ella, se presenta un desahogo del pasado y del porvenir. El significado del mundo parece estar ceñido a la indiferencia de la *Vida*, a las confrontaciones con las vicisitudes y los proyectos humanos; abandono ante los deseos y las expectativas. Pero en contraste, el entorno se vuelve fraterno, a pesar de la indiferencia, del abandono, para permitirle al hombre la contemplación del olvido, el reencuentro con su *en–sí* existencial y solidario.

Con Meursault, personaje central de esta obra, Camus aborda la liberación como un evadirse de la realidad social a través de un sentimiento pánico de la presencia de la naturaleza física, y de un mundo entendido de forma diversa a la habitualmente aceptada: indiferente para siempre y finalmente fraterno. La libertad, en el pensamiento de Meursault, al final de *El extranjero*, es más pánica, total e inhumana. Su muerte no tiene más sentido que su vida, corroída por la cotidianidad y gobernada por una fuerza que lo despoja de su autonomía y a la vez lo exime de responsabilidad y de culpa. El crimen no es sino el resultado de la lógica imperante en el mundo desvalorizado. El héroe camusiano concluye:

Como si esta tremenda cólera me hubiese purgado del mal, vaciado de esperanza, delante de esta noche cargada de presagios y de estrellas, me abría por primera vez a la tierna indiferencia del mundo. Al encontrarlo tan semejante a mí, tan fraternal, en fin,

comprendía que había sido feliz y que lo era todavía. Para que todo sea consumado, para que me sienta menos solo, me quedaba esperar que el día de mi ejecución haya muchos espectadores y que me reciban con gritos de odio (Camus, 1974: 187).

Mythe de Sisyphe (1943). Aborda el problema del suicidio, lo absurdo de vivir y expresarse. Asimismo, explora, en el contexto de la experiencia inmediata, las ideas de lo absurdo del mundo, la inevitabilidad de la muerte y la importancia de la vida física.

La peste (1947). Plasma el heroísmo moral, la crueldad del destino, la dificultad de encontrar un camino a la muerte, el mal absoluto; ante lo cual sólo queda la solidaridad. Obra alegórica de la Segunda Guerra Mundial, del mal bifurcado en las concentraciones y desviaciones del poder, en la enfermedad, las plagas, “el castigo de Dios”; donde el hombre sucumbe de forma implacable en esa “noche sin límites”.

L'homme révolté (1951). Ensayo sobre la violencia en la historia, sobre las fuentes filosóficas del terror, características del mundo contemporáneo. Aquí, los razonamientos se vierten en figuras concretas que manifiestan aspectos políticos, metafísicos y morales. En este trabajo, la moral nace de la rebelión contra el mal, reencontrado debido a las interrogantes sobre sus consecuencias. Y deja la pregunta: “¿luchando contra el mal, cómo evitar el mal que puede resultar de nuestra acción?” (Picon, 1976: 126).

La chute (1956). Esta obra, cuyo personaje es un prestigiado jurista “defensor de las causas nobles”, que ve quebrada su existencia a raíz de una misteriosa carcajada, pone en juego las contradicciones del mundo y la caída de la vanidad. En esta novela se busca una moral más plena, pues: “más allá del equilibrio fácil de los buenos sentimientos, del egoísmo y de la esterilidad de la autoacusación cuyo juez penitente da el ejemplo, más allá de la abdicación ante el triunfo universal del mal, el autor busca el camino difícil de una ética, asumiendo la culpabilidad común sin consentir en su carácter irremediable, luchando contra el mal sin creer, por tanto, en ser exceptuado” (Picon, 1976: 125).

Con base en lo expuesto, puede deducirse, sin caer en un juicio temerario, que la vida de Camus es un acto de testimonio, en ella surge viva, integral, la conciencia de los valores éticos, al trazar la actitud que el intelectual debe asumir ante el mundo: la actitud de la resistencia moral. La ética misma no tiene nada de cristiana, es ética estoica, iluminada por la luz de la indiferencia, es, como observa Jean-Paul Sartre, “la alegría de vivir en el seno mismo

de la muerte” (Sartre, 1980). El hombre acepta el propio destino, reconociendo en esta aceptación la gran palabra liberadora.

Por lo anterior, la fascinación de la vida, en Camus (*il vivait au milieu d'une longue vie*, Sartre, 1980: 128), es una fascinación ética, derivada de una coherencia que llega hasta la soledad y de una fidelidad a principios inalterables respecto a su visión del mundo. Mirada que lleva implícita la aceptación de las consecuencias de enfrentar una situación adversa a la afirmación de los fundamentos de la moral y la libertad.³ Pero esta libertad no comulga con el carácter ontológico, de corte sartreano, que presupone que para ser-libre hay que estar-condenado, pues esto separa a los hombres. Al contrario, Camus aboga por una libertad conjugada con la sociedad, por ello, toma partido por la Humanidad.

Para precisar el problema establecido en un principio, queda por ver que la relación entre filosofía y literatura se observa en la trama discursiva de pensamiento y narración literaria, es decir, en la materialización de las ideas gracias al uso verbal, plasmado en personajes, ambientes, situaciones y aparentes desenlaces que invitan a la reflexión temática. Desde un enfoque filosófico, en las obras de Camus hay una totalidad indiferenciada, una unidad que precede a la inteligencia, de marcado corte plotiniano.⁴ El drama de la libertad y la salvación, el problema del mal, tienen reminiscencias agustinianas. A la altura del panteísmo, la libertad como drama y el mal no tienen sentido, son un absurdo. Y, de acuerdo con Rigobello:

La señalada matriz plotiniana del pensamiento camusiano ha radicalizado su componente inmanentista llegando a un panteísmo naturalista donde el todo y la nada están en relación de reciprocidad. La matriz agustiniana queda naturalmente trastornada: el problema del mal cesa de ser elemento de penetración en el misterio del hombre y así también el conexo problema de la historia (Rigobello, 1961: 20).

Sumado a esto, sus obras denotan cierto rechazo a optar entre el sufrimiento del hombre y la belleza de la tierra. Camus mantiene un equilibrio voluntario al conservar la tensión entre la inutilidad del dolor y la felicidad inmerecida.⁵ De este modo, para comunicar al lector el sentimiento de lo irrisorio y lo absurdo, nuestro autor parte del principio de que el artista no rehusa aquellos aspectos de la realidad que ayudan a confirmar al otro, a crear algo auténtico en cuanto a la “extensión del tema”. Pues: “El arte no es [...] un instrumento de evasión, sino un medio

de penetración, un pensar por imágenes, donde la imagen es tanto más verdadera cuanto más sobria es de penetraciones verdaderas y donde el arte se une a sí mismo sin cancelar la experiencia intelectual” (Rigobello, 1961: 16). Aunado a esto, la “corrección de la realidad”, literariamente hablando, es lo que se llama estilo y da al universo creado su unidad y sus límites. Además, en cuanto creador, no se resuelve a servir solamente a la belleza; en cuanto hombre, no acepta reducirse al silencio; en ambos casos, la realidad se impone, y “el artista, como el pensador, se realiza en su obra” (Camus, 1981: 163). Y la vocación hacia el arte parece estar inscrita en el destino del hombre, y lo es porque lo real está de seguro entre los caminos contrarios a que el creador deberá de ser doblemente fiel (véase Brisville, 1970: 42–43).

POLÍTICA Y MORAL

La política y la suerte de los hombres están hechas por hombres sin ideal y sin grandeza. Los que tienen alguna grandeza dentro no hacen política.

Carnets I, dic. 1937.

En la década de los cuarenta, Camus ejerce el periodismo político a través de sus escritos para *Paris-Soir*, y colabora y dirige *Combat*, órgano de la Resistencia francesa. En 1945 abandona este rotativo, por la falta de realización de los presupuestos e ideales del movimiento. Asimismo, estuvo adherido al grupo antifascista y antinazi, quedando de ello los testimonios editoriales recopilados en *Actuelles* (1950), donde se encuentran artículos sobre la liberación de París: “La sangre de la libertad”; la noche del 24 de agosto, conocida como “La noche de la verdad”; y “El tiempo del desprecio”. Cuyas reflexiones abarcan tanto los problemas políticos como las interrogantes morales propiciadas por el contexto histórico-social. El tercer volumen de la obra es una crónica argelina que comprende los años de 1939 a 1958. Ante los problemas políticos de Argelia, Camus participó en el campo de las ideas y de la crítica. Su identificación estuvo del lado de una izquierda honesta, aquella que no justificaba cualquier medio para llegar a un fin.⁶

La moral, en nuestro autor, no está subordinada a una normatividad de corte deontológico, es decir, no depende de principios establecidos jurídica y políticamente, que tiendan a armonizar las conductas de los seres humanos, al inscribirse en “la relación del hombre con los demás individuos”, y en las situaciones por las cuales transita en su paso por la contingencia del vivir. Esta moral se puede

entender como un retorno hacia los orígenes, desde una concepción antro-po-filosófica, hasta una conformación espacio-temporal.⁷ No se olvide que la formación intelectual de Camus se realizó lejos de París, en estrecho contacto con el paisaje nord-africano de Argelia.

El pensamiento de Camus, antiautoritario en esencia; pesimista, refinado y melancólico por convicción; se opone, de cierta forma, a la “manera racional” en que se sustenta la vida social del hombre. Y en este sentido, los principios de la acción justa, los resultados del acto moral, se aplican a los seres humanos en la medida de su elección. Pues, más allá del *sinsentido* del mundo y las consecuencias que esto acarrea, así como la desaparición de *Dios* y del *absurdo* que envuelve la vida, se debe fundar la posibilidad de una moral. Por ello, el escritor francés no comulga con el cinismo, la ideología y la servidumbre del mundo contemporáneo, y opta por una postura casi platónica, donde la moral es una instancia superior a la que “debe” someterse la política. Con su actitud, se reafirma la existencia del hecho moral y de los valores humanos. Nos dice Jean-Paul Sartre: “Cartesiano del absurdo, se negaba a abandonar el suelo firme de la reflexión moral, para aventurarse por los caminos inciertos de la *práctica*” (Sartre, 1980: 127).

Pero aclaremos, en cuanto “pensador de la moral y la política”, el escritor en estudio no ofrece nada teórico, en sentido rousseauiano o kantiano, para enfrentar las contradicciones políticas y éticas de una época en crisis, sólo se sumerge en el desconcierto, en la tragedia de la vida moderna, en los síntomas del empobrecimiento humano, para asirse a la amistad y concebirla como la forma más perfecta de la solidaridad, es decir, como el arma idónea para combatir la soledad de la muerte en la vida.

Además, uno de los objetivos de Camus, en el ámbito de la política, es conciliar la justicia con la libertad, que la vida sea libre y justa para todos: “La justicia para todos es la sumisión de la personalidad al bien común” (Camus, 1981: 239). Piensa en la “cosa social” desde el individuo, es decir, para él primero está la persona y después la estructura social, pues “[...] la dura y maravillosa tarea de este siglo es la de construir la justicia en el más injusto de los mundos y la de salvar la libertad de estas almas entregadas a la servidumbre desde un principio” (Camus, 1981: 239). Lo anterior lo piensa “colocándose en el mundo”, desde la acción de la historia y del juego de los regímenes políticos de su tiempo.⁸ Pues para él, se realiza siempre un progreso toda vez que un problema político deja el lugar a un problema humano.

El empeño o compromiso político, *l'engagement* de la Resistencia, concientizan a Camus de la violencia imperante y de la necesidad de retornar a una solidaridad más humana. De ahí que abogue por “un nuevo contrato social”, donde la suerte de los hombres depende del problema de la paz y la organización del mundo, donde la única esperanza es volver a reconsiderar las cosas para rehacer una sociedad viva en el interior de una sociedad condenada (véase Camus, 1981: 306–307). Al mismo tiempo, observa cierta decadencia espiritual y se siente responsable de ella al igual que las demás personas. Su prioridad es que el alma de la liberación y de la justicia, que ha hecho la grandeza y la verdadera eficacia del movimiento, reine entre ellos. Al respecto, en la cuarta carta a un amigo alemán, julio de 1944, escribe:

Yo he elegido la justicia, para permanecer fiel a la tierra. Sigo creyendo que este mundo no tiene sentido superior. Pero sé que en él algo tiene sentido, y ese algo es el hombre, porque él es el único ser que exige el tenerlo. Este mundo tiene por lo menos la verdad del hombre, y nuestra tarea es la de darle sus razones contra el destino mismo. Y no hay otras razones más que el hombre, y es a éste al que hay que salvar si se quiere salvar la idea que uno se hace de la vida (Camus, 1981: 217).

En Camus, la verdad no se apega a una definición conceptual, sino a la fidelidad de los valores humanos de libertad y dignidad, de rebelión hacia las condiciones injustas. Su postura ante esto es una especie de afirmación moral, de protesta consciente impregnada de un sentido de colectividad hacia la acción victoriosa.

Por otra parte, la prosa de Camus se exploya hacia la “naturaleza ética de la verdad”:

Nada es dado a los hombres y lo poco que pueden conquistar se paga con el precio de muertes injustas. Pero la grandeza del hombre no está en eso. Radica en su decisión de ser más fuerte que su condición. Y si la condición es injusta, no tiene más que una manera de superarla, que es la de ser él mismo justo. Nuestra verdad de esta noche, la que está planeando en este cielo de agosto, constituye precisamente la consolación del hombre. Y es la paz de nuestro corazón, como lo era de nuestros camaradas muertos, el poder decir ante la victoria que vuelve, sin espíritu de revancha ni de reivindicación: “se ha hecho lo que hacía falta hacer” (Camus, 1981: 228).

Aunado a esto, los artículos sobre “La liberación de París”, forjan la imagen de Camus combatiente, apegado a la causa que abrazó. Aquí se observa la puesta en escena, en la plaza, de la teoría sobre la rebelión, y el conocimiento de

las consecuencias morales que ella misma conlleva, aunadas al dolor y al derramamiento de sangre, porque:

París dispara con todas sus balas en esta noche de agosto. En esta inmensa decoración de piedra y de agua, alrededor de este río cuyas aguas están cargadas de historia, se han levantado una vez más las barricadas de la libertad. Una vez más hay que comprar la justicia al precio de la sangre humana (Camus, 1981: 225).

En estos escritos, la rebelión se vuelve el tema esencial, enriquecido por el contexto histórico y por las interrogantes de Camus sobre la moral. Puede decirse que la rebelión se materializa en los acontecimientos sucedidos en el corazón de Francia; las ideas se compaginan con los hechos. La fraternidad en la lucha, la solidaridad en el común destino de protesta, de sufrimiento, de victoria o de muerte, trasciende la camaradería y se vuelve descubrimiento de una convergencia de elecciones morales, que engrandecen el espíritu de protesta contra la injusticia y no dejan que el justo quede solo. Este acto deviene universalidad de orden moral, distinta de las formulaciones teóricas, mas no por ello carente de validación.

La circunstancia histórica y la responsabilidad moral se entremezclan en Camus, sirva de ejemplo a esta aseveración el editorial del 24 de agosto de 1944 de *Combat*:

Nadie puede pensar que una libertad conquistada en estas convulsiones, tendrá el rostro tranquilo y domesticado que a algunos les place imaginar. Este alumbramiento terrible es el de una revolución [...] El París que lucha esta noche quiere mandar mañana. No por el poder, sino por la justicia; no por la política, sino por la moral; no por la dominación de su país, sino por su grandeza (Camus, 1981: 226).

Al interior del discurso, puede verse una interrogante por saber si la historia lo es todo o es sólo un aspecto del destino humano, y si la moral existe autónomamente, como realidad que trasciende el acontecer político y la praxis social, o está inevitablemente ligada al desenvolvimiento histórico y a la vida cotidiana.⁹ Camus, políticamente hablando, es “reformista”, pues no estaba satisfecho con la sociedad en que vivía; la pobreza, la condición de los obreros, el colonialismo y las injusticias en los distintos órdenes del quehacer público de los individuos le preocupaba en extremo; y en su producción literaria se refleja la denuncia del estado de cosas y se alberga un anhelo por cambiar la “realidad” de los hombres de su tiempo (Lottman, 1987: 101–223). Tengamos en cuenta que para el escritor francés, el “realismo”, “[...] abre las puertas al cinismo político y legitima la horrible

creencia de que la verdad, en el dominio de la historia, está determinada por el éxito” (Vargas Llosa, 1981: 12).

En las obras de Camus son innegables los límites teóricos en cuanto a la concepción de la política. Si se enfocan desde un punto de vista clásico del pensamiento social, es decir, no hay una génesis sobre el gobierno y su espacio de acción, ni una arquitectónica que sustente los nexos entre gobernantes y gobernados, o la descripción del mejor tipo de Estado dentro de un conjunto de circunstancias particulares. En su lugar, hay una toma de posición con respecto a los contextos de justicia e injusticia en los cuales se encuentra inmerso el ser humano, y ante ello Camus revaloriza la rebeldía y la afirmación moral de los individuos. Con respecto a la moral, nuestro autor no se limita a un corpus normativo para regir o disciplinar las conductas, y posteriormente valorarlas, más bien parece reivindicar un destino superior al que las ideologías y los gobiernos contemporáneos en disputa, socialismo y capitalismo, intentan reducirlo; siendo los caminos para ello el develamiento de la fraternidad, la soledad, *l'engagement*, la solidaridad. Así, el combate contra la injusticia es moral antes que político y puede, en términos históricos, ser inútil y estar condenado al fracaso, pero hay que librarlo, aun ante la incertidumbre de los resultados.

CONCLUSIÓN

El trabajo literario, los ensayos y los artículos periodísticos de Albert Camus, se encuentran anegados por el espíritu de una civilización en crisis. Ante esto, el escritor no tiene una solución teórico-práctica inmediata, su respuesta será una *partida originaria* donde todo significado del convivir y del pensar queda anulado por *el absurdo*. Es así como su creación se transforma en un testimonio moral sobre la condición existencial del ser humano de finales de los años treinta al término de los cincuenta del siglo xx, y deja una estela de heroísmo moral donde se entremezcla la afirmación del sentir con la lucidez y el desencanto.

Puede agregarse a lo anterior que, en Camus, parece haber una correspondencia entre el drama de la obra, por ejemplo en *L'étranger*, y la vida del autor, como si su voluntad fuera el punto medio del dolor imperante en ambos mundos. Como si de aquí partiera el cuestionamiento moral y la toma de posición en la vida, tanto en lo político como en la *sutileza de existir*. Sus obras muestran un apego a la vida en sus manifestaciones primarias, y una predisposición a lo trágico, sin perder de vista la realidad del hombre. De

lo cual surge la tensión entre el instinto artístico albergado en la experiencia, y el deseo de “objetivación en el texto literario” y su posible trascendencia en el discurso.

Por eso, sus textos literarios devienen exponentes estéticos de lo que él entiende por existencia. Y perfilan un camino, una búsqueda donde siempre hay una cara y una cruz, luces y sombras, vida y muerte, sentido y absurdo; acontecimientos que dan la imagen del hombre y su existencia. Además, la vigencia de Camus está en la pasión moral, en la estima de la condición humana, política y ética, aún en lo absurdo de la existencia, en el *aquí* y el *ahora*, en la pesquisa de valores sólidos para el individuo, aún con las paradojas que pueda acarrear. Y lo es porque sus interrogantes son una especie de liberación, hacia el arte, y hacia la experiencia solidaria con el *otro*. Y esto, es el acto conducente a la afirmación moral en los caminos de la existencia. •

Notas

¹ Camus estaba catalogado como “existencialista ateo”, al igual que Sartre y de Beauvoir. Por tal motivo, no tomar en cuenta el concepto de Dios, en su trabajo, es algo lógico. Lo importante es señalar el trasfondo compartido con *L'existentialisme est un humanisme* (1946), de Jean-Paul Sartre; al menos en la sección “El hombre es lo que él hace (*L'homme est ce qu'il se fait*, afirmación que es consecuencia de la máxima *l'existence précède l'essence*). Donde se sostiene, como primer principio del existencialismo, que “El hombre es el único que es tal y como él se concibe y tal y como él se quiere [...] el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”. Y más adelante, con la enunciación: “Dostoievski escribe: si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Sartre establece el punto de partida del existencialismo (véase Sartre, 2007). Y estas dos tesis, tanto en Sartre como en Camus, derivarán en una posición ética y en una defensa de la libertad, con enfoques distintos. Por otra parte, Camus hizo una lectura, desde el planteamiento del absurdo, el suicidio y la rebelión, del kirilov de los *Demonios*, y de *Los hermanos Karamazov*, de Fiodor Mijailovich Dostoievski (véase Camus, 1981: 168–174).

² Sin nunca haber hecho decir, explícitamente, a su héroe: *ce monde est absurde*, Camus llegó a imponernos su subjetividad, gracias al sesgo de una objetividad engañosa. Al respecto, se puede apelar que la obra de arte encarna el drama de la inteligencia, pero sólo da pruebas de ello de manera indirecta. Además, Camus pone el acento sobre lo irremediable. Meursault es el hombre absurdo, como cualquiera de nosotros: el hombre que lleva en sí el deseo de encontrar una justificación y un valor a la existencia, y que no descubre lo que desea. Por ello, “el sentimiento de lo absurdo nace del conflicto entre nuestra voluntad subjetiva de una vida válida y un universo racional, y la realidad objetiva de un mundo y una vida irreductibles a esa exigencia” (véase Picon, 1976: 124).

³ En Camus, el artista no debe negar lo real, sino discutirlo en lo que tiene de inacabado. Y así, el escritor puede volver a encontrar el sentimiento de una comunidad viva que lo justifique, con la única condición de que acepte, tanto como pueda, las dos cargas

que constituyen la grandeza de su oficio: el servicio de la verdad y el de la libertad. Véase el discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura, 10 de diciembre de 1957 (Camus, 1981: 1339).

⁴ Albert Camus estudió filosofía en Argelia, preparó una tesis sobre las relaciones entre San Agustín y Plotino y obtuvo la licencia, pero no pudo sostener los exámenes de incorporación por causas de salud y dificultades económicas. La influencia de estos filósofos, así como el “neoplatonismo”, en *L'Envers et L'Endroit* o *L'Étranger*, puede verse en “Entre Plotin et Saint Augustin” (Pollmann, 1973: 173–180).

⁵ De todos los escritores de su tiempo, puede ser que sólo Camus haya sabido mantener un diálogo dramático entre la humillación y la belleza, el sufrimiento del hombre y su alegría, la historia y la naturaleza (véase Brisville, 1970: 42). Sumado a esto, Camus explora, de diferente manera, los problemas estéticos y filosóficos; por ejemplo, el lenguaje, la forma trágica, el alcance y naturaleza de la novela. Y esta exploración muestra el deseo de crear un mundo, a partir de los desacuerdos que separan al hombre, para llegar a un entendimiento apuntalado con razones.

⁶ Recuérdese que en *Bodas*, la Argelia de 1936 está hundida en lo trágico, en una exaltación de la vida que paradójicamente acrecienta la absurdidad. El verano argelino pondrá a flote la tragedia que trasciende el sufrimiento, aquella oculta en la vida “de un hombre feliz” (véase Camus, 1981: 53–87).

⁷ En su novela póstuma *Le premier homme*, se aprecia un cambio con respecto a “desde dónde se ven los problemas y hacia dónde se quieren llevar”. Aquí, el misterio ya no es el dolor, sino la pobreza que hace de los hombres seres sin nombre y sin pasado, que los vuelve al tropel de los muertos anónimos, constructores del mundo en cuanto desaparecen de él. La “moral”, es *eso* experimentado en la vida cotidiana de una familia obrera, donde se piensa en los “medios de la vida” como el trabajo para adquirir el dinero necesario para “existir”. Y esto se vuelve una lección de valor, más que de moral (véase Camus, 1994).

⁸ Camus es tan consciente de los hechos, que el 8 de agosto de 1945, dos días después de haber sido arrojada la bomba atómica sobre Hiroshima, escribe en *Combat*: “La civilización mecánica acaba de alcanzar su último grado de salvajismo. Vamos a tener que elegir entre el suicidio colectivo o la utilización inteligente de las conquistas científicas, y ello en un porvenir más o menos próximo. Ante las terribles perspectivas que se abren para la humanidad, nos damos cuenta todavía mejor que la paz es el único combate que vale la pena llevar a cabo. Ya no es una oración, sino una orden, lo que debe subir desde los pueblos a los Gobiernos: la orden de escoger definitivamente entre el infierno y la razón” (Camus, 1981: 260–261).

⁹ Esta disyuntiva implica, en Camus, la salvación del hombre, la cual se lleva a cabo *colocándose en el mundo*, en la historia misma. Pues, “se trata de servir a la dignidad del hombre con medios que sigan siendo dignos en medio de una historia que no lo es”, *Política y moral, Combat*, 4 de noviembre de 1944 (Camus, 1981: 247).

Bibliografía

- Barsoum Raymond, Diane, 1991, *Existentialism and the Philosophical Tradition*, Prentice Hall, New Jersey.
- Brisville, Jean-Claude, 1970, *Camus*, Gallimard, France.
- Camus, Albert, 1985, *La caída*, trad. de Alberto Luis Bixio, Losada, Buenos Aires.
- _____, 1981, *Ensayos*, [Anverso y reverso. Bodas. El mito de Sísifo.

Cartas a un amigo alemán. Actualidades, I, II y III. El hombre rebelde. El verano. Carnets, I y II. Discursos de Suecia], trad. de Julio Lago Alonso, Aguilar, Biblioteca Premios Nobel, Madrid.

_____, 1974, *L'Étranger*, Gallimard, France.

_____, 1989, *El hombre rebelde*, trad. de Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires.

_____, 1970, *Lyrical and critical essays*, Edited and with notes by Philip Thody, Translated from the French by Ellen Conroy Kennedy, Vintage Books, New York.

_____, 1975, *La peste*, trad. de Rosa Chacel, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

_____, 1994, *Le premier homme*, Gallimard, Paris.

Foulquié, Paul, 1964, *L'existentialisme*, Presses Universitaires de France, Paris.

Lottman, Herbert R., 1987, *Albert Camus*, trads. Amalia Álvarez Fraile, Javier Muñoz Martín e Inés Ortega Klein, Taurus, Madrid.

Nuño, Juan A, 1987, “El suicidio como problema filosófico”, en *Diánoia*, Año xxxii, No. 32, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México, pp. 203–218.

Picon, Gaétan, 1976, *Panorama de la nouvelle littérature française*, Gallimard, Paris.

Pollmann, Leo, 1973, *Sartre y Camus*. Literatura de la existencia, trad. de Isidro Gómez Romero, Gredos, Madrid.

Rigobello, Armando, 1961, *Camus*, trad. de Alberto José Vaccaro, Columba, Buenos Aires.

Sartre, Jean-Paul, 1980, *Situations*, IV, Gallimard, France.

_____, 2007, *Existentialism Is a Humanism*. Including a Commentary on *The Stranger*, translated by Carol Macomber, Yale University Press, United States of America.

Vargas Llosa, Mario, 1981, *Entre Sartre y Camus*, Ediciones Huracán, Estados Unidos de América.

SILVESTRE MANUEL HERNÁNDEZ. Investigador en Ciencias Sociales y Humanidades. Publicaciones sobre filosofía, literatura, sociología y teoría literaria en revistas de la UAM-I y UAM-A, así como en *Cuadernos sobre Vico*, de la Universidad de Sevilla, España. Ha colaborado previamente en *Casa del Tiempo*. E-mail: silmanhermor@hotmail.com.

FE DE ERRATAS AL N.17 DE CASA DEL TIEMPO:

Deseamos informar a los lectores de *Casa del Tiempo*, que por un error no imputable a la redacción de la revista, en el pasado número 17, correspondiente al mes de marzo de 2009, se publicó una versión no definitiva del trabajo de la profesora Aideé Sánchez, intitulado: “*Dos polos de una filosofía que los filósofos no filosofan. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Martín Luis Guzmán*”. La profesora Sánchez ha hecho llegar a la redacción su versión definitiva del texto referido, y éste será colocado en el portal web de la revista, sustituyendo a la versión anterior. Hacemos esto del conocimiento de nuestros lectores, para que se haga la debida consulta y referencia académica del mismo a través de dicho medio.

Atte.

Mtro. Víctor Alarcón Olguín / Director Asociado