

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

**“LA RESISTENCIA COMO FORMA POLÍTICA DEL PRESENTE. UNA
LECTURA DE ALBERT CAMUS”**

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN FILOSOFÍA

P r e s e n t a

KARINA HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

Director: Dr. Francisco Castro Merrifield

Lectores: Dra. Remedios Álvarez Santos

Dr. Dante Ariel Aragón Moreno

Ciudad de México, 2025

Para Hypatia, con todo mi amor y cariño

Agradecimientos

Mis deudas son numerosas. Mi primer agradecimiento quiero dirigirlo a una persona muy especial en mi vida; un hombre que nunca podrá leer este trabajo, pero que sabe en el fondo de su corazón qué dice cada palabra que está aquí escrita; esa persona que no sabe leer ni escribir, pero cuyas conversaciones están cargadas de sabiduría; él, que me ha apoyado toda la vida y por ello mismo, ahora he alcanzado el grado académico de doctora: mi padre Agustín. De igual forma, quiero agradecer a mi madre Patricia, porque sin la expresión de su cariño incondicional y constante apoyo emocional, me habría sido imposible estudiar mi doctorado tan lejos de casa. Con todo mi corazón, agradezco también a mi esposo Jonathan, por posibilitarme el reencuentro con la felicidad y el amor puro; por conseguir que me reconcilie con un sentido que yo ya daba por perdido y devolverme así la esperanza en las letras y en la filosofía, y por incentivarme y apoyarme de todas las formas posibles para terminar esta empresa.

Tengo especial conciencia de lo mucho que debo a la Universidad Iberoamericana y a los integrantes del Departamento de Filosofía. A la primera, porque me apoyó con una beca total para poder realizar mis estudios de doctorado; sin ese apoyo, jamás habría podido alcanzar el grado académico de doctora en semejante Universidad de gran prestigio. A los segundos, porque después de escuchar mi proyecto de investigación decidieron darme la oportunidad de desarrollarlo. A CONACYT, de igual forma, expreso mi agradecimiento, por otorgarme el apoyo que me permitió solventar mis necesidades elementales mientras estudié el doctorado; sin esa beca, mi estancia en la ciudad de México, habría sido imposible.

Estoy profundamente agradecida con el Doctor Francisco Castro Merrifield, quien dirigió y leyó todo mi trabajo; fueron invaluable la orientación y el tiempo que dedicó para expresarme sus comentarios respecto a este texto. También quiero agradecer a la doctora Remedios, por aceptar ser mi lectora y por avenirse a la lectura de mi trabajo con gran entusiasmo. Agradezco, por último, al doctor Dante, por dedicar horas de lectura a mi trabajo, así como por sus valiosos comentarios.

ÍNDICE

Introducción.....	1
--------------------------	----------

CAPÍTULO I. LA REBELDÍA CAMUSIANA

1.1La ausencia de Dios y el surgimiento de la rebeldía.....	15
1.2Rebeldía, revolución y revuelta.....	36
1.3La rebeldía como acción política no violenta.....	62

CAPÍTULO II. FORMAS DE ACCIÓN POLÍTICA NO VIOLENTA CAMUSIANAS

2.1Periodismo y resistencia.....	82
2.2 Literatura y resistencia.....	116
2.3 Protesta social.....	158

CAPÍTULO III. HUMANISMO Y RESISTENCIA. LA VIGENCIA DE LA PROPUESTA CAMUSIANA.....

173

Conclusiones.....	195
--------------------------	------------

Bibliografía.....	201
--------------------------	------------

Introducción

En la actualidad existe un desencanto generalizado respecto a la política no sólo en Occidente sino en nuestro país. Un nuevo fatalismo revela que los seres humanos en general se encuentran desilusionados respecto a la actividad política por varios motivos. En diversos textos se refleja la desilusión respecto a las esperanzas políticas depositadas en las utopías liberales y socialistas del siglo XX. En efecto, existe una decepción con las grandes historias de la ilustración sobre la razón y el progreso, así como con la modernidad misma. La expresión de todo ello se demuestra en los “discursos del fin” de casi todo, del fin de la historia, de la ideología, del Estado nación, de la autoridad, de lo público, e incluso del fin de la propia política.

Sin embargo, el desencanto y el menosprecio a la política provienen también de la concepción de que el ser humano habita en “jaulas de hierro”, erigidas por vastas fuerzas impersonales surgidas del capitalismo globalizante y la tecnología. Añádase a esto la consideración negativa que sobre la actividad política tienen los ciudadanos al percibirla como impregnada de corrupción, mentira, despilfarro, ineficiencia y, más aún, como servidora de intereses egoístas de determinados grupos de poder.

Ante este panorama, mismo que se caracteriza por el pesimismo, el desencanto y la idea de que nuestro destino es inescapable porque cualquier cosa que hagamos a nivel cultural, educativo o político, necesariamente está ya predeterminado, surge precisamente la preocupación central de esta investigación, y, contrariamente a lo anterior, sostengo aquí que mediante la resistencia es posible reconfigurar el orden instituido.

Así pues, la finalidad de esta investigación consiste en demostrar desde el pensamiento filosófico de Albert Camus, que la resistencia en tanto que *actividad humana* posibilita la apertura de nuevos horizontes frente a un estado de las cosas que se considera a sí mismo como ya dado, y, por ende, definitivo e inamovible. Ante la idea de que ningún orden es imposible de modificar, muestro en esta investigación que todo orden o sistema de poder es poroso y que mediante una resistencia permanente no violenta es posible desafiar y modificar lo establecido.

Cabe resaltar, que cuando se pretende realizar una investigación filosófica sobre política, por lo general se espera que la misma haga referencia a teóricos de la filosofía política clásica, medieval, moderna o contemporánea. Por mencionar sólo algunos ejemplos, un trabajo sobre Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Stuart Mill, Hegel, Rawls, Nozick, etc., no sería cuestionable. Sin embargo, no es común que se haga filosofía política desde pensadores que no son considerados filósofos de la política y que por ende su nombre no aparezca en la Historia de las ideas Políticas.

Lo mismo ocurre con quienes escriben literatura y con la literatura misma. Tanto el uno como la otra han sido marginalizados en el pensamiento político porque se han considerado incapaces de hacer o pensar la política de manera tradicional¹, pues para pensar la política de esta forma, se requiere realizar una reflexión teórica profunda del fenómeno político y además expresar esas reflexiones en un cuerpo de ideas sistemáticamente articulado. Además, para que el nombre de un pensador figure en la Historia de las Ideas Políticas, es preciso que haya llevado a cabo una reflexión teórica puntual de la política y que sus aportaciones hayan influido sustancialmente en el rumbo de la tradición político-filosófica en Occidente. Dejar huellas indelebles en la producción o materialización de las ideas políticas es muy importante; sólo de esta manera se puede formar parte del canon. De otro modo, no se hace ni se piensa en la política propiamente. Sin embargo, Alberto Moreiras sostiene que:

La verdad es que uno descubre sin proponérselo que la política real, al menos en los textos, no está donde dice estar, o está rara vez...es frecuente que gente cuyo talante personal los lleve a permanecer generalmente al margen de un enfrentamiento directo con cuestiones políticas, acabe ofreciendo intuiciones sobre la vida política de gran intensidad².

En efecto, en pensadores que no son considerados como filósofos políticos, podemos encontrar preocupaciones relevantes sobre política. Y en sus obras, que, si bien no son clasificadas como teorías políticas, es posible hallar otra manera diferente de

¹ Pablo Lazo B. La frágil frontera de las palabras (México: Siglo XXI, 2006), 218.

² Alberto Moreiras, "En torno a la noción de infrapolítica: una conversación con Alberto Moreiras", Papel Máquina 10, abril 2016, 73.

pensar la política. Esta diferencia radica en dos sentidos propiamente: pensar la política de modos no hegemónicos y expresar esos pensamientos o reflexiones a través de formas no hegemónicas. Como lo demuestro en esta investigación, eso es justamente lo que hace Albert Camus en sus obras.

Ahora bien, en la actualidad no se ha escrito sobre cómo la noción de rebeldía, nos puede servir para pensar escenarios de resistencia para la sociedad actual. Por ello, en este trabajo, argumento que el potencial inexplorado que se encuentra en las obras de Camus, es decir, en las novelas, ensayos, obras de teatro, artículos, notas periodísticas, carnets y cartas, nos conduce a pensar la política como una actividad mediante la cual es posible reconfigurar el mundo actual.

A propósito de lo anterior, surge naturalmente la siguiente pregunta, misma que engloba el problema a investigar: ¿es posible renovar la política desde textos que no son propiamente políticos? La respuesta es afirmativa. Por ello, mediante una relectura de las obras de Camus muestro aquí que es posible contribuir a una renovación ética, teórica y práctica de la política de la actualidad. La justificación de ello reside en que en este pensador encontramos la posibilidad de pensar la política de otra manera³, así como la propuesta de la resistencia en tanto que acción eficaz para renovarla.

Dicho lo anterior, es preciso destacar que la pregunta de investigación es la siguiente: ¿Es útil la noción de rebeldía para plantear escenarios de resistencia acordes a la sociedad actual? Y mi hipótesis es que la rebeldía camusiana es una propuesta ético- política para el presente, misma que permite reconfigurar el orden instituido. Pero esta propuesta es diferente a la política tradicional o hegemónica de Occidente por dos motivos: es del no-poder y por ende es anti hegemónica, y no constituye ningún proyecto político, ni ningún programa partidario.

Para mostrar lo anterior, la estructura del presente trabajo se compone de tres capítulos. En el primero, titulado: “La rebeldía camusiana”, explico, en general, que la rebeldía surge a partir de la evidencia de la ausencia de Dios o de algún principio o

³ Es decir, ajena al grado totalizador al que la política ha aspirado como la forma pura de la modernidad.

fundamento absoluto que daría sentido a todo lo existente. Como indico en el primer apartado, denominado “La ausencia de Dios y el surgimiento de la rebeldía”, no hay rebelión sin nihilismo, sin embargo, con la resistencia, ese nihilismo se supera en tanto que se apunta a un orden más allá de lo absurdo y lejos de lo sagrado. Preciso, además, que la resistencia es una práctica colectiva y solidaria, y que por ello mismo no es un movimiento egoísta, resentido y solitario, sino un movimiento que requiere una solidaridad sin fronteras, así como acciones mancomunadas previamente reflexionadas.

En el segundo apartado, titulado “rebeldía, revolución y revuelta” indico que la revolución apuesta por una teleoescatología o promesa de redención final, así como por una transformación radical de la sociedad en un futuro hipotético vía la violencia. La revuelta, por su parte, se caracteriza por ser un movimiento espontáneo, caótico e ilimitado cuya finalidad es únicamente la demolición. Pero la rebeldía o resistencia, a diferencia de las anteriores, se caracteriza por ser un movimiento que supone, de inicio, unos principios morales como guía de acción: el respeto a la vida humana, la práctica de la solidaridad, el establecimiento de la justicia, la igualdad, la libertad y la equidad. No obstante, resalto que la justicia, la libertad y la equidad, no refieren en el pensamiento camusiano a ninguna entelequia esencializada, pues son resultados de luchas sociales contra el poder; es decir, son conquistas de los movimientos de resistencia que se han efectuado y que se seguirán realizando según las voces que protestan y los escenarios locales concretos donde estas voces se levantan.

Asimismo, explico que la resistencia es un esfuerzo sostenido en el tiempo, es decir, es un proceso de creación y transformación constante, mismo que se puede ejercer desde una multiplicidad de lugares discontinuos con la finalidad de reconfigurar el orden instituido de manera no violenta. En el tercer y último apartado, titulado “la rebeldía como acción política no violenta”, señalo que la política de la rebelión camusiana no puede ser pensada en términos convencionales, según una racionalidad estratégica y hegemónica. Tampoco ha de comprenderse como un programa o proyecto político. Y mucho menos ha de pensarse como aquella que busca diseñar un

nuevo régimen; no pretende quitar a un amo para situarse ella misma como nuevo amo. Es, por el contrario, un modo de pensar y hacer política en un tono menor (frente al tono mayor de occidente) y en una zona gris o periferia; lugar, desde donde se lanzan críticas y cuestionamientos al orden instituido y de manera no violenta. Y siendo siempre ajena al poder, resalto que su objetivo fundamental es perturbar y reconfigurar el orden instituido.

Finalmente, una interpretación de indicios y fragmentos de la obra *El estado de Sitio* me permite argumentar que si se detectan las fisuras o fracturas de un sistema de poder u orden instituido es posible introducir cambios en el mismo y así liberarse provisoriamente del control de los cuerpos y las mentes (biopolítica y psicopolítica) que ese orden ejerce de manera continua. Y ante la contra resistencia revigorizada del sistema de poder, concluyo que es precisa una resistencia intransigente, una lucha perpetua que adopte nuevas posturas siempre. Como lo indico, la resistencia necesariamente debe ser perpetuamente recomenzada, y Sísifo es, precisamente, el símbolo de ello.

En el segundo capítulo, titulado “Formas de acción política no violentas camusianas”, explico algunas formas de intervención no violentas que Camus propuso para incidir en el ambiente político. Periodismo y resistencia, literatura y resistencia, así como protesta social, conforman los apartados de este capítulo y, previo a la explicación de cada uno de ellos, indico que ninguna de estas formas de intervención puede comprenderse como un programa político, proyecto o recomendación, pues son, por el contrario, caminos de reflexión en torno a las posibilidades de ejercer agencia política sin necesidad de recurrir a la violencia.

En el primer apartado, titulado “Periodismo y resistencia”, indico que puede establecerse un vínculo entre difusión de información de carácter público y resistencia, y, aunque el apartado se centra en la práctica periodística, las características de subversión que Camus atribuye a esta práctica en particular, pueden servir de orientación para llevar a cabo una resistencia digital en la actualidad.

En términos generales, explico que el periodismo es una actividad que, para vincularse con la resistencia, es preciso que sea: independiente, libre de las ataduras de partidos políticos o intereses financieros; de contrapoder, ajeno a los discursos oficiales y propagandísticos, así como a la convivencia con élites periodísticas, políticas y económicas cuya intención es que la información que se difunda genere beneficios a intereses particulares y no al interés público; de denuncia, al no guardar silencio ante las injusticias, las miserias, la explotación y los abusos de poder; crítico del poder político, es decir, que lejos de servir a las autoridades representativas, destaque los abusos de poder, así como la corrupción por estas ejercida; de investigación, al dar cuenta de los hechos mediante datos que se puedan verificar y contrastar, además de argumentar y describir la secuencia lógica de eventos que parten de un acontecimiento para así informar de la manera más veraz posible, y finalmente, de intencionalidad, es decir, que mediante la difusión de la información se puedan generar cambios en el ambiente político.

En el mismo apartado, resalto, de igual forma, un conjunto de principios éticos que Camus sugirió a todo aquel que difunda información de carácter público. Mas cabe aclarar que sólo son sugerencias y no un conjunto sistemático de normas con el formato y la estructura de lo que se conoce como código deontológico (las sugerencias camusianas están muy lejos de ser mandatos morales absolutos u orientaciones de conducta preconcebidas ideológicamente). Así pues, explico que el periodista, de acuerdo a Camus, ejerce resistencia cuando: brinda a los lectores un tipo de información diferente a la que ofrecen otros medios de comunicación; desempeña su labor de manera honesta; informa bien y no rápido; no presenta como ciertas noticias falsas o dudosas; piensa bien lo que se propone decir y escribe cuidadosamente (al presentar la información de la forma más racional posible, basándola en una secuencia lógica de argumentos); prescinde de palabras que inciten al odio, la violencia o la discriminación; apoya el pluralismo de ideas y opiniones; respeta las diferencias al reconocer el derecho de tener otra opinión; acepta razonar los argumentos de los demás, y aporta ideas y reflexiones que ayuden a reforzar el debate democrático, pues

considera que mediante el lenguaje se puede ejercer agencia sin necesidad de recurrir a la violencia.

La idea de la potencia de las palabras para reconfigurar el entorno vivido, misma que encontramos a la base del vínculo entre difusión de información y resistencia, también la señalo en el segundo apartado titulado “Literatura y resistencia”. En este apartado abordo los siguientes temas: la crítica y el cuestionamiento a los significantes dominantes establecidos a través de la literatura; la defensa de distintas formas de pensamiento y de escritura; el uso de la escritura para denunciar lo que atente contra la vida y la dignidad humana, así como todo lo que genere violencia, explotación, injusticias y discriminación; la idea de que mediante la escritura se puede criticar y cuestionar la obligación de vivir y actuar de acuerdo al orden instituido; la afirmación de que es posible crear formas distintas de subjetividad, y la posibilidad de reconfigurar el entorno vivido al incidir en los órdenes políticos y sociales mediante la escritura literaria.

Como explico en este apartado, la crítica y cuestionamiento a los significantes dominantes establecidos, se encuentra en primer lugar, en *El mito de Sísifo*; la crítica a la modernidad y a los postulados del racionalismo se visibiliza cuando se alude a los límites de la razón en su esfuerzo por presentar una explicación totalizadora de la realidad. Ante el discurso dominante que afirma una racionalidad cerrada, hegemónica y monológica, explico que Camus alude a una categoría fuera de la norma: el absurdo. Al tematizar el absurdo, evidencia que hay algo más bajo el lenguaje de la razón, y aunque se intente cubrir la falta constitutiva del ser humano mediante el significante “Razón”, resalto, siguiendo a Camus, que el vacío ontológico es innegable. Por otra parte, explico también que en *El hombre rebelde* hay una denuncia de los significantes dominantes que se han cristalizado y han generado asesinatos, violencia, injusticia, opresión, etc. Tales significantes son Dios, la Razón, el Estado, la Nación, la Historia, el Comunismo, la Raza. Como argumento, las obras literarias camusianas son transgresoras porque critican, cuestionan y explican cómo operan los significantes dominantes; al hacer esto, desplazan los mapas cognitivos mediante los cuales

entendemos el mundo en que vivimos y, de paso, nos hacen pensar en alternativas a órdenes y/o discursos hegemónicos instituidos.

En la línea de crítica a la modernidad, afirmo que Camus rechazó la creación de obras sistemáticas y que cultivó otras formas de escritura. Frente a la razón cerrada o monológica de la modernidad, destaco la afirmación de Camus de que todo pensamiento que renuncia a la unidad, exalta la diversidad. Así, ante el ideal moderno que establece límites entre discursos, a partir de la afirmación de la noción de sistema y de identidad que pretende alcanzarse a través de un método absolutizante que margina las diferencias presentadas en otros discursos que no son totalizantes ni perfectamente sistemáticos, indico que Camus apostó por la diversidad de discursos y por una razón integradora que permite el entrecruzamiento entre, por ejemplo, filosofía y literatura. Como explico, para Camus sentir y pensar operan juntos, y mediante la escritura es posible captar la realidad fluyente, movediza, así como la multiplicidad de experiencias subjetivas, etc. De este modo, argumento que en el ensayo, en la novela, en las obras de teatro, en los cuentos y demás, hay pensamiento, pero no un pensamiento abstracto, totalizador, sistemático, ni centrista como en la filosofía de la conciencia.

En "*Literatura y resistencia*", también señalo que mediante la escritura puede denunciarse lo que atente contra la vida y la dignidad de las personas, todo lo que genere violencia, explotación, injusticias, discriminación, ausencia de libertad. Como lo indico, *El hombre rebelde*, *El estado de Sitio*, *El extranjero* y *Calígula*, son obras que denuncian el asesinato premeditado, los campos de concentración y el exterminio de millones de personas, la violencia como medio para lograr ciertos fines, la privación de la libertad de algunas personas y la legitimidad de la pena capital.

Sin embargo, la relación entre escritura y resistencia también es notable, cuando en *El extranjero*, por ejemplo, podemos corroborar que el personaje principal, Meursault, se resiste a un medio social que le impide alcanzar su estilo de vida tal como lo entiende desde un encuadre valoral diverso al normalizado. Como argumento,

el extranjero ejemplifica, por un lado, que frente al proceso de subjetivación en tanto que sujeción a una identidad comunitaria anuladora de su singularidad, es posible resistirse a actuar de acuerdo al modo de vida que exalta la comunidad. Así, lejos de dejarse anular por los estereotipos de vida normalizados, el extranjero, a la vez que denuncia el proceso de subjetivación al que se quiere someter a las subjetividades, demuestra que cada quien puede elegir o crear libremente su forma de vida, y así resistirse a ser subjetivado.

Pero, como también señalo en el mismo apartado, el extranjero, si bien ejemplifica que se puede criticar y cuestionar la obligación de vivir y actuar de acuerdo al orden instituido, no ejemplifica la resistencia social, pues para modificar el estado de cosas existente ni la indiferencia, ni las actitudes apáticas y narcisistas, ni las protestas aisladas son realmente efectivas. Como lo indico, *La peste*, por el contrario, es una obra que nos permite visualizar que la resistencia es una práctica de varios, cuya similitud analógica de disidencia se enfoca en combatir un orden o sistema de poder que amenaza con llegar a un dominio absoluto. Y lejos de mostrar que ante el orden o sistema de poder que se pretende absoluto, no queda nada por hacer más que rendirse, con *La peste* argumento que Camus muestra que todo orden o sistema tiene un fallo y que mediante acciones colectivas, solidarias e intransigentes pueden generarse cambios en el entorno vivido.

En “literatura y resistencia”, finalmente, muestro a través de Camus que mediante las obras literarias, es posible construir un universo ficcional que permita representar problemáticas sociales concretas (el totalitarismo nazi, por ejemplo, en *La peste*) con la finalidad de invitar, a quien se introduce en ese universo, a cuestionarse al verse confrontado a la mimesis del orden o sistema opresor existente. La obra literaria, se convierte así, en recurso de denuncia y protesta no violenta. Así, contrariamente a una oposición frontal directa y violenta, argumento que Camus nos permite visualizar que al orden o sistema de poder se le puede combatir mediante la escritura; desde ella es posible poner en cuestión cualquier orden social injusto y opresor, así como proponer estrategias de emancipación. La importancia de la práctica

de la resistencia mediante la literatura, como lo explico, reside en que es equivalente a un modo de eludir o burlar el orden o sistema de poder, mismo que espera un ataque frontal para eliminar o absorber de inmediato su peligrosidad de subversión.

En el tercer y último apartado de este capítulo, titulado “Protesta social”, explico cuáles fueron otras formas de resistencia no violenta que Camus propuso. Menciono que las cartas, las conferencias, las representaciones de obras de teatro y las asambleas, fueron otros medios para protestar y exigir la reparación de injusticias, pero resalto que esta defensa de causas justas nunca se hizo en nombre de un partido, institución, empresa o ideología. De lo anterior se desprende la valiosa reflexión que, sobre el pensamiento crítico y reflexivo y la independencia de criterio, podemos encontrar en las obras de Camus. Y de ello resalto que ante la idea aún existente de que el intelectual, el artista o el escritor deben tomar una posición de manera inmediata ante un problema concreto, es importante valorar el pensamiento crítico y reflexivo, así como la independencia de criterio para evitar caer en la trampa de los discursos políticos que incitan a posicionarse de manera apresurada para servir a sus propios intereses y en ningún caso a los relativos a los asuntos públicos.

Por su puesto, lo anterior no significa omitir los asuntos concretos y particulares que requieren una solución de manera inmediata; como indico, de acuerdo a Camus, ante situaciones contingentes y urgentes, es posible realizar una protesta, pero, una vez más, no en nombre de un partido, ideología o institución, sino con una finalidad puramente humanitaria.

En este apartado se resalta, además, que los intelectuales, artistas y escritores ejercen agencia cuando piensan, interpretan y diagnostican juicios (de manera autónoma, sin adherirse a un movimiento, partido o institución) que someten a debate sobre diversos eventos relativos a los asuntos públicos. Indico, además, que cuando son independientes y cuestionan lo instituido, se tornan peligrosos por cuanto pueden ser capaces de fracturar las lógicas de dominación establecidas. Sin embargo, también enfatizo que para la reconfiguración del orden existente se requiere de acciones

comunes. Finalmente, concluyo que la resistencia es multifocal, de modo que el intelectual, el escritor, el artista, puede “ser útil desde su puesto”, pero la reconfiguración del estado de cosas es una tarea que, insisto de acuerdo a Camus, nos compete a todos. Por ello mismo, en este apartado, abordo también la importancia de las asambleas.

Las asambleas son herramientas para llevar a cabo una lucha; su función es de carácter crítico y cuestionador de los asuntos relativos al espacio público y, a partir de ellas, pueden reunirse diversas particularidades para pensar, dialogar, debatir, diagnosticar y deliberar en conjunto sobre asuntos relativos a los asuntos públicos. No obstante, resalto que estas también deben ser independientes de cualquier organización, partido, institución o ideología, así como plurales e inclusivas. Sin la intención de convertirse en nuevo espacio institucional, argumento que las asambleas pueden poner en cuestión, por ejemplo, un orden político falsamente democrático; esto, con la finalidad de establecer una democracia real y efectiva; pueden, también, cuestionar un orden que, por sus condiciones económicas, políticas y sociales, establece la desigualdad.

En el tercer y último capítulo, titulado “Humanismo y resistencia. La vigencia de la propuesta camusiana”, explico que la propuesta ético-política de Camus tiene a la base un humanismo renovado, mismo que se distingue de los humanismos que han existido a lo largo de la historia, y que tiene la pretensión de superar el nihilismo destructivo a partir de la resistencia. Mediante la evidencia concreta de la ausencia de Dios y por tanto de la ausencia de valores y de un sentido metafísico, y dada la deriva relativista que esto pueda implicar, explico que Camus establece como valor central al ser humano, mismo que describe como dato biológico innegable, ser que piensa y siente, ser que desea y goza con su cuerpo. Dicho de otra manera, es una subjetividad encarnada, compleja, inclusiva, solidaria, que se caracteriza por la sexualidad y la afectividad, y que ejerce agencia en una multiplicidad de ocasiones con la finalidad de reconfigurar el orden instituido. Como demuestro, esta subjetividad no refiere a un sujeto que posee una esencia inmutable, que es individualista, egoísta, dominante,

absolutamente racional, homofóbico, racista, opresor, violento, nacionalista, que se considera a sí mismo como amo y señor de la naturaleza, que es fundamento absoluto del conocimiento y punto final de progreso racional, y que se concibe a sí mismo como motor de la historia. Y, para distinguir este humanismo renovado que propone Camus, explico a lo largo de este capítulo, cuáles son las características particulares de los humanismos clásico, cristiano, moderno y socialista.

En términos generales, en este capítulo resalto que, a falta de Dios o de cualquier absoluto metafísico o histórico, hay algo que no se puede negar y eso es la existencia concreta de los seres humanos. Dada esta evidencia inmediata, y ante la consecuencia de un nihilismo destructivo, indico que Camus sugiere la creación de un orden de sentido vital. Por ello, ante el orden instituido que es injusto y desigual, resalto que la práctica de la resistencia posibilita cuestionar y transformar las condiciones económicas, políticas y sociales establecidas.

En el mismo capítulo explico, por otro lado, que, si bien Camus realizó diversas críticas al pensamiento liberal ilustrado, exaltó, sin embargo, algunos de sus presupuestos. Por ejemplo, reconoció la importancia que el liberalismo le atribuyó a la libertad en general y a la libertad de expresión en particular. Como indico, la libertad es importante para él porque posibilita el poder de protestar, de defender lo que se piensa y de innovar lo establecido, es decir, permite reconfigurar el entorno vivido. De igual forma, indico que para Camus tiene la misma importancia la equidad, misma que implica la imparcialidad en el trato, de modo que todos los seres humanos merezcan la misma atención, ecuanimidad en la apreciación y todos estén sujetos a la misma medida sin diferencias. Y dadas las repercusiones que en el ámbito político tienen estos presupuestos, argumento, de acuerdo a Camus, que es importante recircularlos, exaltarlos y defenderlos, mediante resistencias continuas.

Finalmente, en este capítulo indico que, para Camus, la democracia es el régimen político menos malo, y si consideramos que, en la actualidad, como señala Rancière, la democracia representativa deviene oligarquía política-financiera, resulta

pertinente la afirmación de Camus de que la democracia es perfectible. Es preciso reconocer, por tanto, que mediante ella se conquistan derechos, pero de igual manera es necesario enfatizar los límites de la misma. Como expongo en este capítulo, la democracia permite exigir la vigencia de los derechos ya conquistados, no obstante, es necesario reclamar nuevos; pero para que esto sea posible, es necesaria la lucha intransigente, pues sólo mediante la resistencia, o más precisamente, las resistencias, es posible renovar la política convencional.

Para esta empresa, la metodología que he empleado es la de indicios y fragmentos de Josefina Birulés. En términos generales, esta metodología pretende llevar a cabo una reconstrucción histórica de la obra y la palabra de las mujeres filósofas⁴. Este proceso de investigación es especial porque tiene como finalidad fundamental hallar los fragmentos e indicios de los diversos textos que escribieron las filósofas para así poder reconstruir su pensamiento. Para ello, Josefina Birulés propone “atender a los detalles, a los gestos estilísticos nimios, a los indicios”⁵, a todo aquello que la tradición filosófica de occidente desechó por considerarlo carente de valor, de sistematicidad y de originalidad al no ser producido por varones.

Ahora bien, dado que Camus no escribió obras sistemáticas en donde expresara una filosofía política como tal, un cuerpo de ideas sistemáticamente articulado, pues su pensamiento político, como hemos dicho, se encuentra en diversos escritos tales como ensayos, artículos periodísticos, obras de teatro, novelas, carnets y crónicas, fue necesario emplear la metodología de indicios y fragmentos. Después de una lectura atenta y crítica de las obras camusianas, tuve que extraer, ordenar e interpretar ciertos fragmentos de las mismas para poder mostrar qué es la resistencia, cuáles son sus características elementales y cuáles son algunas de las estrategias no violentas propuestas para reconfigurar el ambiente político.

⁴ Josefina Birulés Bertrán, “Indicios y fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres”, en *Mujeres en la historia del pensamiento*, coord. Rosa María Rodríguez Magda (España: Anthropos, 1997), 17-31.

⁵ Josefina Birulés Bertrán, “Indicios y fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres”, 19.

Finalmente, considero que la pertinencia de esta investigación estriba en que aporta una reflexión filosófica en torno a un tema actual, el de la resistencia política. Mas cabe destacar que la filosofía no se entiende aquí como un procedimentalismo sistemático, racional, metódico y abstracto, sino en su versión contingente y asistemática. Comprendida de esta forma, la reflexión filosófica que aquí se realiza, exalta la importancia de la capacidad de crítica propiamente filosófica, así como la actividad de rescate conceptual en referencia al tema que me ocupa. Cabe resaltar que ambos recursos son relevantes puesto que pueden posibilitar la práctica de la resistencia política y del compromiso ético implicado en este abordaje. Y sin pretender ser la única propuesta de resistencia política necesaria para el presente, es decir, sin entender esta propuesta como última y prescriptiva, la reflexión aquí realizada podría, sin embargo, ser útil para imaginar, crear y poner en práctica otras prácticas de resistencia a propósito de la multiplicidad y heterogeneidad de las luchas actuales y de las que están por venir.

CAPÍTULO I

LA REBELDÍA CAMUSIANA

I.1 LA AUSENCIA DE DIOS Y EL SURGIMIENTO DE LA REBELDÍA

¿No es cierto, puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, que acaso es mejor para Dios que no crea uno en Él y que luche con todas sus fuerzas contra la muerte, sin levantar los ojos al cielo dónde Él está callado?

[Albert Camus, La peste]

El objetivo de este apartado consiste en mostrar cómo surge la rebeldía camusiana y cuáles son sus características principales. Para ello, es necesario explicar, en primera instancia, el tema relativo a la ausencia de Dios o de algún principio o fundamento absoluto que daría sentido a todo lo existente. Dispuesto lo anterior, se precisan tres cuestiones fundamentales: la primera, que no hay rebelión sin nihilismo; la segunda, que la rebelión es un intento de superación del nihilismo en tanto que apunta a un orden más allá del absurdo y lejos de lo sagrado; la tercera, que la rebelión en Camus ha de comprenderse en doble sentido: de manera individual y de manera social. En este punto, se precisa cómo se da el paso de la individualidad a la solidaridad. Finalmente, se profundiza en los rasgos de la rebeldía social camusiana, así como en los cuestionamientos que han surgido en cuanto a la posibilidad o imposibilidad de injerencia de la misma en el ambiente político.

Antes de continuar, considero conveniente hacer una aclaración: para comprender el pensamiento filosófico y político de Camus es necesario considerar que éste surge en un contexto histórico “sobredeterminado”⁶: la Primera Guerra Mundial,

⁶ La expresión la recupero de Louis Althusser, quien en su obra titulada *La revolución teórica de Marx* propuso el concepto de “sobredeterminación” como una crítica a la idea marxista de que la determinación fundamental del mundo social era el modo de reproducción económica. En contraposición a esta idea marxiana, Althusser alude a la “sobredeterminación” para dar cuenta de que

la Revolución rusa, el auge del nazismo, el fascismo, el estalinismo, el franquismo, la Segunda Guerra Mundial, la guerra de Argelia, la Guerra Fría y su consecuente división del mundo en dos bloques: el capitalismo y el comunismo soviético. Es pertinente destacar que en medio de una serie de convulsiones sociales y políticas que caracterizaron gran parte del siglo XX, Camus se propuso plantear soluciones concretas. Esto fue así, porque como sostiene Jean Daniel en *El argelino silencioso*: “Inmediatamente después de la guerra, de los campos de concentración, en el siglo de las personas desplazadas, no era posible buscar una explicación, una razón, una regla, fuera del hombre y de su situación concreta”⁷. Más adelante precisaré cómo varias de las obras de Camus son la expresión de rechazo a la guerra, los totalitarismos, los campos de concentración, la pena de muerte y la violencia legitimada, y cómo la rebelión fue para él un medio para evitar, estos y otros males. Por ahora, lo que me interesa resaltar es que el pensamiento camusiano si bien surge en un contexto histórico sobredeterminado, las reflexiones de Camus se remontaron más allá del mismo, con la finalidad de dar cuenta que la dimensión metafísica del ser humano es en sí misma carente de un sentido superior y que este ha sido un motivo para que el hombre, incapaz de soportar esa falta, genere estímulos y verdades consoladoras que no han hecho otra cosa que conducirlo a la generación de ambientes de violencia, discriminación y destrucción⁸.

Ahora bien, para ahondar en la descripción de la dimensión metafísica del ser humano y, por ende, en el tema de la rebelión individual, es necesario remitirse a las obras que el mismo Camus denominó como correspondientes al ciclo del absurdo⁹. En *El Mito de Sísifo*, *El Extranjero*, *Calígula* y *El Malentendido*, podemos encontrar indicios y fragmentos que aluden específicamente a las características de la dimensión

el proceso histórico en su conjunto se explica por la múltiple determinación de factores y no por uno en específico. Véase Louis Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx* (México, Siglo XXI, 2011), 106.

⁷ Jean Daniel, *El argelino silencioso* (Buenos Aires: El grillo de papel, 1960), 5.

⁸ En el segundo capítulo se explicará cómo en nombre de universales tales como Dios, el Socialismo, el Comunismo, el Estado, la Nación, la Raza y otros artificios, se ha sacrificado al hombre concreto según Camus.

⁹ En sus cuadernos, Camus anotó que las obras correspondientes a “la serie del absurdo” son *El mito de Sísifo*, *Calígula* y *El malentendido*. Véase Albert Camus, *Carnets II* (Madrid: Alianza, 1985), 293.

metafísica del hombre, a saber, la ausencia de Dios y el absurdo. Respecto a la ausencia de Dios, es importante destacar que es un tema muy recurrente en toda la obra camusiana. Mediante un análisis detallado de algunos textos, podemos encontrar que Camus no negó ni afirmó de manera categórica la existencia de Dios. Al respecto, se pueden decir tres cosas: primero, que Camus “lo encontró ya muerto”¹⁰; segundo, que le pareció evidente que ni la razón ni los sentidos dan cuenta de él; y tercero, que Camus prefirió apostar por una vida y un mundo al margen de ese Dios ausente.

La “muerte de Dios”, anunciada por Nietzsche, descubrió la ausencia de fundamento y con ésta el carácter finito y efímero de la existencia. Por ello, se puede decir, según Octavio Faullat, que: “Dios no es nada para Camus. No ha hecho esfuerzo alguno para ahogarlo; simplemente lo ha encontrado muerto”¹¹. En efecto, la ausencia de Dios en tanto que principio absoluto que daría orden, sentido y unidad al mundo, la encontramos en primera instancia en *El Mito de Sísifo*. En esta obra, Camus plantea un problema central: el del suicidio. Allí expresó que “juzgar si la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la pregunta fundamental de la filosofía”¹². De acuerdo a Camus, la posibilidad del suicidio surge cuando después de una vida maquinal, la conciencia se despierta y entonces el individuo experimenta la sensación de absurdo, misma que se manifiesta en dos planos, en de la sensibilidad y en de la inteligencia.

Respecto a la sensibilidad, el individuo repara en la inutilidad de la repetición de los gestos cotidianos, así como en la fugacidad de su existencia a causa de la muerte. En cuanto a la inteligencia, cuando el ser humano se percata de que no puede renunciar a su “apetito de absoluto”¹³, a su deseo de unidad. De acuerdo a Camus, el hombre ha buscado el consuelo y el sosiego en la razón, pero cada vez que cree hallarlos se enfrenta con los aspectos impenetrables de una realidad que no se deja encasillar por las categorías racionales. Ante la identidad entre lo real y lo racional propuesta por la filosofía hegeliana, el absurdo hace su aparición, pues el mundo

¹⁰ Octavio Faullat, *La moral atea de Albert Camus* (Barcelona: Pubul, 1963), 47.

¹¹ Faullat, *La moral atea de Albert Camus*, 47.

¹² Albert Camus, *El mito de Sísifo* (Buenos Aires: losada, 1953), 13.

¹³ Camus, *El mito de Sísifo*, 27.

resulta indescifrable al corazón y a la inteligencia. Por ello, Camus cuestiona: “¿De quién y de qué puedo decir, en efecto: ¡Lo conozco!?”¹⁴. Lo absurdo, nace así, según el escritor argelino, de la confrontación entre un mundo ajeno a nuestras categorías racionales y el deseo de claridad y de unidad¹⁵ que nunca es satisfecho¹⁶.

Esta experiencia del absurdo y la angustia que se deriva de la misma ante la ausencia de Dios o de un principio absoluto que otorgue explicación de la totalidad de lo real y de la existencia misma, es expresada por el personaje Calígula, quien una vez que ha descubierto que “las cosas en este mundo no son como deberían ser”¹⁷ y que “los hombres mueren y no son felices”¹⁸, alude a su deseo de poseer lo absoluto, mismo que va a identificar con la luna. No obstante, ese deseo nunca va a ser satisfecho, por ello, al final de una búsqueda desesperada, el emperador expresará: “si hubiera conseguido la luna, nada habría sido igual. Pero ¿dónde aplacar esta sed? ¿qué corazón, qué Dios tendría para mí la profundidad de un lago? Nada hay, ni en este mundo ni en el otro, hecho a mi medida”¹⁹.

Sin embargo, el abandono del ser humano en un mundo en donde no hay respuestas absolutas ni definitivas, también se expresa en *El Malentendido*. En esta obra Camus muestra con mayor claridad que si Dios existe, sólo sabe permanecer indiferente ante la angustia humana. El personaje María, experimenta la soledad ante la negación de auxilio por parte del empleado doméstico. Éste había visto *todo* lo acontecido, sabía que el esposo de María había sido asesinado por su propia madre y hermana y, aun cuando pudo haber intervenido para evitar el crimen, no lo hizo. El momento más desolador para María fue cuando después de haberle pedido ayuda, lo

¹⁴ Camus, *El mito de Sísifo*, 29.

¹⁵ Camus, *El mito de Sísifo*, 38.

¹⁶ Contrariamente a lo que podría parecer, Camus no se entregó a una filosofía irracionalista, pues su intención no fue negar la razón, sino evidenciar los límites de la misma frente al racionalismo extremo que va de Descartes a Hegel. De hecho, Camus sostuvo que “es inútil negar absolutamente la razón, pues tiene su orden dentro del cual es eficaz”. Véase Camus, *El mito de Sísifo*, 46. Su aseveración de que la razón es válida en su campo relativo, nos permite constatar que se mantuvo entre las dos actitudes: racionalismo eficaz pero limitado, e irracionalismo siempre patente en la percepción del hombre, sobre todo, ante la visión clara de su imposibilidad de conocerlo todo.

¹⁷ Albert Camus, *Calígula* (España: Alianza, 2001), 35.

¹⁸ Camus, *Calígula*, 22.

¹⁹ Camus, *Calígula*, 150

único que recibió por contestación fue un “no”²⁰. Como sostiene Luis Antonio Calderón, la respuesta del doméstico puede interpretarse como la negación de Dios²¹ a responder a cualquier pregunta o súplica humana²².

Sin embargo, es importante destacar que, para Camus, la ausencia de Dios también puede ser verificada por los sentidos. En *El Mito de Sísifo* expresa que ninguna experiencia nos dice nada acerca de él y que el ser humano no tiene constancia de su existencia. Pero una vez más, no niega la existencia de Dios, sino que trata de comprobar que aún en el caso de que existiera, el ser humano sería incapaz de conocerlo. Por ello, Camus dice “no sé si este mundo tiene un sentido que lo supera, pero sé que no conozco ese sentido y que por el momento me es imposible conocerlo”²³. De esta manera, se puede decir que la ausencia de Dios, es el primer elemento de la dimensión metafísica del ser humano. A raíz de la evidencia de que no hay un principio que dé orden, unidad y sentido al mundo y a la existencia misma, el individuo repara en lo absurdo. Sin embargo, frente al sinsentido, Camus va a proponer

²⁰ En sus carnets, Camus escribió respecto a *El malentendido* que “Dios no contesta”. De igual forma, expresó que la respuesta del empleado doméstico a María fue un “no”. Véase Camus, *Carnets II*, 186.

²¹ Luis A. Calderón, *Albert Camus: o la vigencia de una utopía* (Colombia: Universidad de Caldas, 2004), 163.

²² En sus notas para *El malentendido*, Camus escribió un diálogo en donde expresa que “Dios es sordo y mudo” ante la súplica de los seres humanos. Véase, Camus, *Carnets II*, 200.

²³ Camus, *El mito de Sísifo*, 61

rechazar el suicidio²⁴ y permanecer en la inmanencia²⁵; de ahí que sostenga que “suprimido el sentido de la vida, queda todavía la vida”²⁶. Es importante resaltar que en toda la obra camusiana la exaltación de la vida, es una constante. Por ello, para Camus, si Dios está ausente y por tanto ni el mundo ni la vida tienen un sentido superior, trascendente, ultraterreno, entonces el ser humano puede crear un sentido a su existencia en base a su libertad.

De hecho, Camus consideró que es posible vivir al margen de Dios. En una entrevista dijo que “se sentía griego de corazón; los griegos no negaban a los dioses, pero les limitaban su importancia”²⁷. Pero esta limitación de la importancia de Dios, me parece que se debe justamente a la evidencia de su ausencia, de su silencio o no injerencia en los asuntos humanos. Quizá la prueba más contundente de la no injerencia de Dios en el mundo, Camus la encontró al percatarse de la existencia del mal, mismo que encontró representado por la enfermedad, la muerte y el dolor humano. Camus, como Iván Karamazov, no estaba dispuesto a aceptar el sufrimiento

²⁴ En *El mito de Sísifo* encontramos tres tipos de suicidio que Camus va a rechazar: el físico, el lógico y el filosófico. El primero, es el acto de autosupresión que el individuo lleva a cabo después de haber reparado en el sinsentido de su existencia. Para Camus esta solución es lógica. Esto es así porque a partir de la comprensión del absurdo, entendido como confrontación hombre-mundo, no hay correspondencia entre la indiferencia del mundo y la indiferencia del sujeto respecto a este mundo. Además, cuando el suicida se priva de la existencia no cuestiona la posibilidad de que la vida como tal tenga dignidad, es decir, que quizá hubiese merecido ser vivida, pues al no tener un sentido determinado, se abre la posibilidad de comprender la vida como autocreación. El suicidio lógico es representado por el personaje Kirilov de la obra *Los poseídos* de Dostoievski. Kirilov descubre que si Dios no existe, entonces todo depende de nosotros. No obstante, afirma: “Si Dios no existe, yo soy Dios”; esa aseveración, para Camus, establece una terrible libertad, un acto extremo de insubordinación a Dios y, a la vez, la voluntad misma de convertirse en Dios. Al final, Kirilov se suicida. Ante ello, Camus cuestiona esa decisión: “¿por qué matarse, abandonar este mundo después de haber conquistado la libertad? Esto es contradictorio”. Véase Camus, *El mito de Sísifo*, 117. El suicidio filosófico es encarnado por la filosofía existencial de Kierkegaard, Chestov y Jaspers, así como por la fenomenología de Husserl. Respecto a la filosofía existencial, Camus afirma que, si bien los tres pensadores parten de lo absurdo “sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado, divinizan lo que los aplasta”; ante el absurdo, “dan el salto” y recurren a la trascendencia. Véase Camus, *El Mito de Sísifo*, 42-50. Y finalmente, en cuanto a la fenomenología de Husserl, Camus sostiene que se limita a describir lo vivido renunciado a explicar el mundo y el absurdismo que lo caracteriza. En resumen, para Camus, reintroducir una esencia extramundana o callar el absurdo implica negarlo y, por ende, traicionarlo.

²⁵ Incluso desde obras anteriores al ciclo del absurdo, Camus afirmó el valor de este mundo. En palabras de Camus: “¡La tierra! En este gran templo abandonado por los dioses, todos mis ídolos tienen pies de arcilla”. Ver Albert Camus, *Bodas* (México: Aguilar, 1959), 165.

²⁶ Albert Camus, *El hombre rebelde* (España: Alianza, 2008), 13.

²⁷ Albert Camus, *Moral y política* (España: Alianza, 1995), 121.

y la muerte infligida al inocente²⁸. Por ello, en *La peste*, Rieux cuestiona: “¿No es cierto, puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, que acaso es mejor para Dios que no crea uno en Él y que luche con todas sus fuerzas contra la muerte, sin levantar los ojos al cielo dónde Él está callado?”²⁹. Por supuesto, esta pregunta de Rieux ya nos remite a dos cosas: al silencio de Dios y su no injerencia en el mundo, así como a la necesidad de la acción ante los males que padecen los demás hombres. Dicho de otro modo, Camus expresa así su preocupación por la necesidad de la rebelión social. Pero antes de explicar cómo se da el paso a esta rebelión, es necesario detenernos y precisar cómo surge la rebelión individual.

Como anteriormente mencioné, cuando el ser humano es consciente de lo absurdo, se enfrenta ante una evidencia desgarradora que revela que no existe ningún sentido trascendente que justifique el mundo y su existencia. Sin embargo, el reconocimiento de esta dolorosa verdad trágica es, para Camus, la única vía hacia la libertad. Podemos decir que el eco nietzscheano de la muerte de Dios resplandece en las convicciones camusianas, ya que sólo renunciando a la salvación eterna se gana la libertad de acción en este mundo. Para Camus, se trata de aceptar la finitud y de rechazar cualquier ilusión metafísica que implique algún tipo de salvación o futuro paradisiaco. Si el absurdo es la única evidencia para el hombre concreto, entonces se trata de preservarlo. Por ello, percatarse que la vida es el único bien que el ser humano posee y que este mundo “es el gran templo”³⁰ de los mortales, implica reconocer que se acepta el absurdo y que todo está por crearse.

²⁸ Albert Camus, *El hombre rebelde*, 72. Camus, que proclamó su parentesco espiritual con Dostoievski, también dijo como Iván Karamazov que si el mal, el sufrimiento y la muerte de los niños era necesaria para la creación divina, entonces la creación era inaceptable. Por lo demás, y a propósito de este rechazo a una creación donde los inocentes sufren injustamente y donde Dios no interviene, considero que es relevante mencionar que Camus, durante la adolescencia, sufrió una herida jamás curada: “Max-Pol Fouchet (el amigo entrañable de Camus) ha contado que a la edad de quince o dieciséis años, un día que paseaban, él y Camus, por la orilla del mar, se encontraron ante un apiñamiento de gente. en el suelo yacía el cadáver de un muchachito árabe aplastado por un autobús. La madre daba alaridos; el padre callaba; la multitud miraba estupefacta. Camus, después de unos momentos, habiéndose alejado un poco del grupo, mostró a su amigo el cielo azul, luego señaló el cadáver y dijo: “mira, el cielo no responde”. Citado por Charles Moeller en *Literatura del siglo XX y cristianismo. El silencio de Dios* (Madrid: Gredos, 1970), 61.

²⁹ Camus, *La peste* (Barcelona: Obras maestras del siglo XX, 1959), 96.

³⁰ Albert Camus, *Bodas* ((Barcelona: Obras maestras del siglo XX, 1959), 165.

En *El mito de Sísifo*, encontramos así que el ser humano ha de reconocer que nada remedia con desesperarse³¹ y mucho menos con vivir imaginando una improbable vida ultraterrena. Por ello, ante la pregunta de cómo vivir, una vez que se ha descubierto el sinsentido, Camus propone tres alternativas: la rebelión, la libertad y la pasión³². Vivir en sí, ya es revelarse, pues “la rebelión es la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debería acompañarla”³³. De hecho, para Camus no hay mejor ejemplo de hombre rebelde que Sísifo. Sísifo es el héroe mítico que ha sido castigado por los dioses a subir una roca a la pendiente de una montaña, para después dejarla caer y volver a repetir esta tarea por la eternidad. Para el escritor argelino, Sísifo es el hombre que demuestra con su acción que está dispuesto a aceptar su destino y que es más fuerte que su roca. Por ello, afirma que:

En ese instante sutil en que el hombre vuelve sobre su vida, como Sísifo vuelve hacia su roca, en ese ligero giro, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierte en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte. Así, persuadido del origen enteramente humano de todo lo que es humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha. La roca sigue rodando³⁴.

De acuerdo a Camus, Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. Él también juzga que todo está bien³⁵ y que cada uno de los granos de su roca y cada trozo mineral de la montaña, forman por sí solos su universo. Pero hay que resaltar que no basta con aceptar vivir con la clarividencia de un destino absurdo. Por esa razón, Camus afirma que si el ser humano ha adquirido la consciencia de que es un ser mortal y por ende finito y limitado, también puede vivir disfrutando de su libertad y apasionándose por la vida. De hecho, en *El mito de Sísifo* Camus propone una *ética de la cantidad*, misma que consiste en “elegir la forma de

³¹ Por ejemplo, el personaje Meursault de *El extranjero* no llora ni se desespera después de que sabe que su madre ha muerto. Y no es que no sienta la muerte de su madre; más bien es consciente de que por más que haga cualquier cosa, no podrá volver a la vida a su progenitora.

³² Camus, *El mito de Sísifo*, 74.

³³ Camus, *El mito de Sísifo*, 64.

³⁴ Camus, *El mito de Sísifo*, 133

³⁵ Camus, *El mito de Sísifo*, 13

vida³⁶ que nos aporte la mayor cantidad de experiencias”, estando frente al mundo con la mayor frecuencia posible”³⁷.

Hasta aquí, podemos decir que la rebelión camusiana nace ante el espectáculo del sinsentido. A partir del descubrimiento de la ausencia de Dios, el acto rebelde del ser humano se evidencia cuando éste acepta vivir aun a sabiendas de que no hay un fundamento último y trascendente que justifique el mundo y su existencia. Dicho de otro modo, el rebelde camusiano se afirma como hombre libre que, después de haber descubierto que “Dios ha muerto” o que no interviene en el mundo ni en los asuntos humanos, recupera el dominio de su propia vida. Este rebelde que ha adquirido la conciencia del absurdo, se subleva desde el momento en que decide vivir a pesar de que sabe que va morir. Y en este sentido, podemos decir que en Camus no hay rebelión sin nihilismo, es decir, no hay rebelión sin la conciencia y la cruda aceptación de la nada que funda y amenaza nuestras existencias. Pero es necesario aclarar que la rebelión es de tipo individual. Sísifo representa al individuo que, solitario, carga su roca-vida por la montaña-mundo. Él ha adquirido la clarividencia de su destino; piensa en él cuando, después de haber arrojado la roca desde la pendiente de la montaña, desciende de nuevo por ella. En el descenso, es consciente de “que su destino le pertenece” y de que si su tarea “se hace algunos días con dolor, puede hacerse también con alegría”³⁸.

En esta etapa del pensamiento camusiano no hay una referencia a los demás individuos o Sísifos que habitan la montaña-mundo. Al parecer, el rebelde es un rebelde solitario. Sin embargo, es relevante considerar que en *El mito de Sísifo* y

³⁶ Pero esto no significa que existan estilos de vida ya preestablecidos y que el ser humano tenga que elegir alguno. Que en *El mito de Sísifo* Camus aluda a tres ejemplos de hombres absurdos, a saber, Don Juan, el creador y el conquistador, no significa que sean modelos a seguir. En palabras de Camus: “diremos una vez más que estas imágenes (las de los hombres absurdos) no proponen moralejas ni implican juicios: son diseños. Simbolizan únicamente un estilo de vida”. Y líneas más adelante: “esos príncipes no tienen reino, pero tienen sobre los otros la ventaja de saber que todos los reinos son ilusorios...en todo caso, era necesario restituir al razonamiento absurdo rostros más ardientes. La imaginación puede añadirle otros muchos “. Véase Camus, *El mito de Sísifo*, 100-101. En este sentido, la ética de la cantidad camusiana ha de comprenderse como autónoma e inmanente. Autónoma porque cada ser humano ha de crear sus propios valores, e inmanente porque va a decidir cómo vivir sin apelar a mundos trascendentes.

³⁷ Camus, *El mito de Sísifo*, 72.

³⁸ Camus, *El mito de Sísifo*, 131

Calígula ya se encuentran indicios de las posteriores preocupaciones camusianas³⁹, sobre todo, respecto al tema del crimen y de la rebeldía social. En *El Mito de Sísifo* Camus dice que “lo absurdo no libera. No autoriza todos los actos (...) No recomienda el crimen, eso sería pueril”⁴⁰. No obstante, a pesar de esta afirmación, todavía no es evidente porqué razón las acciones de los individuos deben hallar límites frente a los otros. Habría que esperar hasta la publicación de *El hombre rebelde* para saberlo. Pero antes de abordar esta idea, es preciso mencionar que en la obra de teatro *Calígula* ya encontramos la primera figura del rebelde que no pretende ser del todo individualista.

En *Calígula*, el personaje Quereas representa un papel fundamental; es el único individuo sobre el cual Calígula no tiene un poder absoluto. En todas las conversaciones que tiene con el emperador, le hace saber que, pese a los crímenes que ha cometido durante su reinado, no le tiene miedo, incluso le dice: “te considero dañino”, “eres un estorbo para todos”⁴¹. De hecho, Quereas va a llevar hasta el final su rechazo a las acciones de Calígula y va a organizar su asesinato. Y aunque lo que mueve a Quereas a tomar esa decisión es “el temor que le inspira ese lirismo inhumano (el de Calígula) ante el cual su vida no significa nada”⁴², así como “su deseo de vivir y de ser feliz”⁴³, también lo mueve el hecho de que Calígula está llevando el absurdo hasta sus últimas consecuencias al “transformar su filosofía en cadáveres”⁴⁴. Quizá un rasgo de preocupación por los demás de parte de Quereas, es notoria cuando después de que Escipión le pide que intente comprender a Calígula, Quereas le responde que no entiende cómo puede seguir pensando de ese modo, después de que el emperador ha asesinado a su padre. Por ello, Quereas expresa: “¿sabes que todavía lo odio más por lo que ha hecho de ti? (...) Te ha desesperado. Y desesperar a un alma joven es

³⁹ Luis Antonio Calderón tiene razón cuando dice que: “la obra completa de Camus, vista globalmente, corresponde a un plan previo de conjunto, en el que las etapas del pensamiento no se producen como fruto de una ruptura con la etapa anterior. En ese plan todo se halla previsto. Por ello, no es difícil comprender que en las obras del “absurdo” encontremos algunos personajes que anuncian la venida de una nueva posición mental por parte del pensador francés”. Véase Luis Antonio Calderón, *Albert Camus: o la vigencia de una utopía*, 11.

⁴⁰ Camus, *El mito de Sísifo*, 78.

⁴¹ Camus, *Calígula*, 108-109.

⁴² Camus, *Calígula*, 49.

⁴³ Camus, *Calígula*, 109.

⁴⁴ Camus, *Calígula*, 48.

un crimen peor que todos los que ha cometido hasta ahora. Te juro que sólo por eso lo mataría con el alma llena de odio”⁴⁵. Por su puesto, aquí tampoco Camus expresa su idea de que para el rebelde el crimen es imposible⁴⁶ y de que aquel que mata ha de pagar con su propia vida para demostrar que toda vida vale lo mismo. Sin embargo, en esta obra es posible visualizar un interés por el tema relativo a la rebeldía social, en tanto que ya hay, en el personaje Quereas, una ligera preocupación por lo que puedan sufrir los demás.

Ahora es necesario explicar cómo se da el paso de la individualidad a la solidaridad, o, dicho de otro modo, de la rebelión individual a la rebelión social. Para ello, conviene analizar las obras correspondientes al ciclo de la rebelión⁴⁷. En *El hombre rebelde* encontramos que Camus menciona que va a continuar una reflexión que ha comenzado en torno al suicidio y la noción de absurdo. Sin embargo, aclara, que lo que le interesa abordar ahora es tema del crimen. A manera de autocrítica, podemos encontrar en las primeras páginas de *El hombre rebelde*, que Camus se percata de que es imposible extraer una regla de conducta del absurdo:

El sentimiento del absurdo, cuando se pretende ante todo obtener de él una regla de acción, hace al crimen cuando menos indiferente y, por consiguiente, posible. Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón. Se pueden atizar los hornos crematorios del mismo modo que cabe dedicarse a cuidar leprosos. Maldad y virtud son azar o capricho⁴⁸.

Como podemos percatarnos, Camus visualiza que a raíz de la muerte de Dios o de la ausencia de un principio absoluto, se pueden derivar consecuencias criminales. Esto es así porque el hombre, privado de Dios, se encuentra con un consecuente vacío de valores que le empuja hacia la convicción de que, sin gracia e inmortalidad, sin

⁴⁵ Camus, *Calígula*, 118.

⁴⁶ En palabras de Camus: “El rebelde sólo tiene una manera de reconciliarse con su acto criminal si se ha dejado llevar a él: aceptar su propia muerte y el sacrificio. Mata y muere para que quede claro que el crimen es imposible”. Ver Camus, *El hombre rebelde*, 328.

⁴⁷ En sus cuadernos, Camus anotó que la serie de la rebelión se compone de las siguientes obras: *La peste*, *El hombre rebelde* y *Los justos*. Véase, Camus, *Carnets II*, 293.

⁴⁸ Camus, *El hombre rebelde*, 11.

salvación y sin una moral definida, también el bien pierde sentido. Por ello, Camus consideró que era necesaria una regla de conducta que apuntara más allá del absurdo y lejos de lo sagrado⁴⁹. Cabe resaltar que la urgente necesidad de una regla de acción se debió a que el pensador argelino se percató de que en el tiempo de las ideologías, el crimen era legitimado. Como sostiene Mario Vargas Llosa, para Camus: “toda la tragedia política de la humanidad comenzó el día en que se admitió que era lícito matar en nombre de una idea (...) que ciertos conceptos abstractos podían tener más valor e importancia que los seres concretos de carne y hueso”⁵⁰.

En efecto, en un momento histórico que se caracteriza por las guerras, los totalitarismos y el asesinato de millones de seres humanos en los campos de concentración, podemos decir que el Sísifo solitario que se esforzaba por cargar su roca-vida, se percató de que no está solo en la montaña-mundo. Pero no sólo eso, hay todavía algo más profundo, Sísifo se da cuenta de que lo absurdo no caracteriza solamente su condición, sino también la de los otros; los otros también están solos en el mundo y condenados a morir, pero lo más indignante ahora es que muchos de ellos están siendo obligados a morir antes de tiempo. Por ello, el hombre sublevado se va a levantar en contra del crimen y, mediante la frase: “me rebelo, luego somos”⁵¹, va a expresar su solidaridad con los demás.

De hecho, si pensamos en la frase “me rebelo, luego somos”, podemos decir que la conjugación entre singular y plural que realiza Camus no es gratuita. Un análisis de su pensamiento en conjunto nos permite percatarnos que la primera parte de la frase, alude a la rebelión que el individuo lleva a cabo de manera individual ante el absurdo. Pero la segunda, la correspondiente al “somos”, hace referencia a la rebelión que el individuo va a llevar a cabo debido al valor inmenso que le va a asignar a la otredad⁵². Es necesario precisar, que la rebelión social surgirá, en primer lugar, a raíz

⁴⁹ En palabras de Camus: “¿Cabe, lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos, hallar la regla de una conducta?”. Véase Camus, *El hombre rebelde*, 30.

⁵⁰ Mario Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus* (Puerto Rico: Huracán, 1981), 97.

⁵¹ Camus, *El hombre rebelde*, 31.

⁵² En sus cuadernos Camus escribió “no creo que haya otro mundo donde tengamos que “rendir cuentas”. Pero ya en este mundo tenemos cuentas que rendir” a los otros, con los cuales habitamos el mundo. Véase, Camus, *Carnets II*, 222.

de la conciencia del sinsentido, es decir, a partir del descubrimiento de que “somos todos hermanos en absurdo”⁵³ por cuanto estamos abandonados en el mundo y condenados a morir. Por ello, Camus afirma que:

En la experiencia del absurdo, el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebeldía, cobra conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos. El primer progreso de un espíritu imbuido de rareza consiste, pues, en reconocer que comparte esta rareza con todos los hombres y que la realidad humana, en su totalidad, sufre de este distanciamiento con respecto a sí y al mundo. El mal que sufría un solo hombre hace peste colectiva⁵⁴.

Pero también, la rebelión social va a surgir ante la injusticia, la violencia u opresión de la cual otro ser humano sea víctima. En este punto, es pertinente precisar que la subjetividad rebelde camusiana es diferente de las formaciones subjetivas más arraigadas en occidente, diagnosticadas por Nietzsche como “resentidas” o “procedentes de la venganza”⁵⁵. La subjetividad rebelde camusiana, por el contrario, en su afán de afirmar la vida como único bien que el ser humano posee, se va a caracterizar por rechazar el resentimiento o deseo de venganza contra los demás, incluso, contra el opresor. De hecho, Camus sostiene que “la rebeldía se limita a rechazar la humillación, sin pedirla para otros”⁵⁶. Por ello, el hombre rebelde según Camus, es aquél que dice “no” y “sí” a un tiempo. Dice “no” y con este gesto expresa su rechazo a una intrusión juzgada intolerable y “al espectáculo de la opresión de que otro es víctima”⁵⁷. Pero también dice “sí”, porque tiene la percepción de que hay un valor que comparte con todos los hombres, incluso con el que le insulta y oprime. Ese valor, que el rebelde camusiano defiende, es el de la vida:

Todo rebelde, por el solo movimiento que lo levanta frente al opresor, aboga, pues, en favor de la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror y afirma, en lo que dura un relámpago, que estas tres plagas, hacen reinar el silencio entre los hombres, los oscurecen unos a otros y les impiden encontrarse en el único valor que

⁵³ Eric Werner, *De la violencia al totalitarismo* (París: libertad del espíritu, 1967), 116.

⁵⁴ Camus, *El hombre rebelde*, 31.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2000), 125-205.

⁵⁶ Camus, *El hombre rebelde*, 26.

⁵⁷ Camus, *El hombre rebelde*, 25.

puede salvarlos del nihilismo, la larga complicidad de los hombres en la lucha contra su destino⁵⁸.

En este sentido, es pertinente resaltar el que movimiento de rebeldía camusiano no es egoísta. A partir del reconocimiento de que, irremediablemente, la muerte es el destino de todos los hombres, el rebelde se niega a aceptar que los demás seres humanos sean asesinados⁵⁹. Dicho de otro modo, una especie de solidaridad metafísica es la que nace con el movimiento de rebeldía, misma que permite que el rebelde reconozca en la otredad el derecho a vivir⁶⁰ y a no ser obligado a morir antes de tiempo. Sin embargo, como he indicado, el rebelde no sólo se opone a que los demás seres humanos sean privados de la existencia, también rechaza que sean humillados, explotados, violentados, tratados como objetos o como simples medios para determinados fines. En el segundo capítulo de esta investigación explicaré cómo este rechazo se evidencia en el trabajo periodístico camusiano, por ahora, baste con mencionar que la subjetividad rebelde reconoce el valor inmenso de la vida y la dignidad de la otredad.

A continuación, es momento de recuperar, a manera de recapitulación, las características de la rebeldía camusiana ya enunciadas. En primera instancia, es necesario considerar que la rebeldía tiene como base el absurdo o el nihilismo: no hay un fundamento metafísico que justifique el mundo y la vida y, por ende, tampoco hay una moral definida. A falta de una moral, la rebeldía surge como una regla para la acción que establece como valor central la vida humana. Dado que la finalidad es preservar la vida de todos los hombres, la rebeldía no es un movimiento que tenga

⁵⁸ Camus, *El hombre rebelde*, 330

⁵⁹ Pero este rechazo no tiene que ver con una especie de identificación psicológica con el otro ni con el sentimiento relativo a la comunidad de intereses. En palabras de Camus: “hay que precisar que no se trata de una identificación psicológica, subterfugio por el que el individuo sentiría en imaginación que es a él a quien se dirige la ofensa. Puede ocurrir, por el contrario, que no soportemos ver infligir a otros ofensas que hemos sufrido nosotros mismos sin revelarnos (...) Tampoco se trata de del sentimiento de la comunidad de intereses. Puede parecernos indignante, en efecto, la injusticia impuesta a hombres que consideremos adversarios. Hay sólo identificación de destinos y toma de partido”. Véase Camus, *El hombre rebelde*, 25.

⁶⁰ Camus es consecuente con su razonamiento del absurdo. En *El hombre rebelde* afirma que, para hacer vivir el absurdo, la conciencia necesita estar viva. Esto implica necesariamente que el suicidio debe ser rechazado. Desde el momento en que la vida propia se reconoce como único bien para sí mismo, ese bien es el de todos los hombres. Ver Albert Camus, *El hombre rebelde*, 13.

como motor la venganza o el resentimiento; tampoco es un movimiento egoísta. Esto es así, porque se funda en una especie de solidaridad metafísica que surge a partir de la conciencia del destino mortal de todos los seres humanos y del reconocimiento y rechazo de todas aquellas acciones que atenten contra la vida y la dignidad de las personas. No obstante, la rebeldía camusiana posee otras características fundamentales que es preciso destacar.

En primer lugar, la rebeldía no es un movimiento no reflexionado, espontáneo ni violento. Por el contrario, en primera instancia, habría que decir que es un movimiento que lleva a cabo el hombre informado y consciente de sus derechos. Sin embargo, el rebelde no sólo es consciente de sus derechos individuales, sino de los derechos de todos los individuos, mismos que son reconocidos de manera universal en el aspecto teórico, pero vulnerados en el plano de lo concreto⁶¹. Por ello, en *El hombre rebelde*, Camus dice:

El espíritu de rebeldía sólo es posible en los grupos en que una igualdad teórica esconde grandes desigualdades de hecho (...) por la teoría de la libertad política, hay, en el seno de nuestras sociedades, un incremento en el hombre de la noción de hombre y, por la práctica de esta misma libertad, la insatisfacción correspondiente. De esta observación sólo se puede deducir esto: la rebeldía es propia del hombre informado, que posee la conciencia de sus derechos⁶².

Por otro lado, la rebeldía camusiana no es un movimiento espontáneo ni violento, porque si por algo se caracteriza, según Camus, es por la lucidez y la mesura. Esto es así porque el rebelde, además de que sabe que en su movimiento ha de respetar la vida humana, en tanto que valor fundamental, también sabe que sus acciones deben de ser limitadas para no vulnerar la vida, ni la dignidad de las personas. En este sentido, podemos decir, que Camus se propuso plantear una ética de la rebelión. La

⁶¹ Desde este punto de vista es comprensible que el centro de las críticas camusianas estuviera enfocado en el liberalismo burgués. Camus se opuso a una burguesía que no fue fiel a los principios de libertad, igualdad y fraternidad proclamados durante la revolución francesa. Por ello, frente al individualismo liberal, proclamó la solidaridad y el reconocimiento de la vida y los derechos de los demás en el plano de lo concreto. Este tema se abordará con mayor detalle en el siguiente apartado.

⁶² Camus, *El hombre rebelde*, 29.

rebelión que él propone es una lucha que, antes de llevarse a cabo, requiere de la información, la reflexión y la elección de los medios para llevar a cabo el movimiento. Respecto a los medios, Camus pensó que son éstos los que justifican los fines y no al revés. Por esa razón, el rebelde no podía lograr cambios mediante medios que no fueran dignos⁶³, es decir, que implicaran la mentira, la violencia o el crimen. En vez de estos medios que atentan contra la vida y dignidad de las personas, Camus apostó por el diálogo, los acuerdos y el consenso⁶⁴.

Ahora bien, algunos críticos de la rebeldía camusiana, han señalado que mediante ésta es imposible incidir en el ambiente político. De hecho, la han considerado como una actitud quietista, meramente teórica y demasiado moralista⁶⁵. Por ejemplo, Philip Hallie en su artículo titulado “Camus and the literature of revolt”, menciona que Camus proclamó la rebeldía, “pero no la rebeldía política o externa, sino la mental, la interna”⁶⁶. Sostener tal afirmación hace pensar que Camus se conformó únicamente con despertar las conciencias de sus lectores, pero esto no fue así. En *El hombre rebelde* se puede evidenciar que la rebeldía que Camus proclama es interna⁶⁷, pero también pretende generar repercusiones en el ámbito político o externo. De hecho, puede considerarse como referencia la siguiente afirmación camusiana:

Lejos de ser un romanticismo, la rebeldía, por el contrario, toma el partido del verdadero realismo. Si quiere una revolución, la quiere a favor de la vida, no contra ella. Por eso se

⁶³ Albert Camus, *Escritos libertarios* (México: Tusquets, 2014), 47. En siguiente apartado, se aludirá a la diferencia entre rebeldía y revolución, allí se abordará también las críticas de Camus al socialismo por la importancia que este atribuye a los fines.

⁶⁴ Respecto al diálogo, Camus afirmó que “si elegimos servir a esta comunidad, elegimos servir al diálogo hasta lo absurdo contra toda política de la mentira o del silencio”. Véase Camus, *Carnets II*, 266. En el siguiente apartado, al establecer la diferencia entre revuelta, rebeldía y revolución, se profundizará en lo que Camus denominó los “medios dignos”, entre éstos, el diálogo.

⁶⁵ Cabe resaltar que varias de estas opiniones provienen del rechazo de Camus a tomar partido durante la Guerra Fría. Sin embargo, por lo pronto no voy a abordar esta discusión; en el siguiente apartado lo haré con suficiente profundidad.

⁶⁶ Phillippe Hallie, “Camus and the Literature of Revolt”, 25.

⁶⁷ Más adelante, en la página 21, explicaremos que Camus sugiere una rebeldía interna, que puede comprenderse como una oposición psicológica o como una emancipación de conciencia ante las ideologías.

apoya primero en las realidades más concretas, la profesión, el pueblo, en que se transparentan el ser, el corazón vivo de las cosas y de los hombres⁶⁸.

Si es adecuada la comprensión de lo anteriormente citado, puede evidenciarse que la rebeldía camusiana, lejos de justificar la inacción o proponer una vida contemplativa, apunta a la unión de los insurgentes y a la acción. En efecto, la rebeldía para Camus es un movimiento que se opone a la violencia, la injusticia, la opresión, el crimen, la ausencia de libertad y de igualdad. De hecho, la insurgencia del rebelde busca “disminuir aritméticamente”⁶⁹ estos y otros males⁷⁰. Pero para poder hacer esto, es necesaria la intervención en el ámbito político. Una intervención que, para Camus, se puede dar desde una multiplicidad de lugares discontinuos⁷¹ desde donde se pueden enunciar retos y desafíos al status quo o a todo lo que atente contra la vida y dignidad humana.

Por otro lado, y siguiendo la línea de crítica a la rebeldía camusiana, encontramos también que Robert Paul Rech, en una reseña que realiza sobre el libro de Jeffrey C. Isaac titulada “Arendt, Camus, and Modern Rebellion”⁷², sostiene que la rebeldía que Camus proclama ha de entenderse como una propuesta meramente teórica que no es capaz de generar incidencias en el escenario político⁷³. Cabe resaltar que para darle mayor fuerza a estas ideas Robert Paul Rech plantea algunas preguntas, a partir de las cuales, va a centrar la mayor parte de su crítica a la rebelión camusiana: “¿Qué pasa si las causas del conflicto social son estructurales y fundamentales en lugar de contingentes y negociables? ¿Cómo distinguir lo que es

⁶⁸ Camus, *El hombre rebelde*, 346.

⁶⁹ Camus, *El hombre rebelde*, 345.

⁷⁰ Por ejemplo, Rieux como médico, intenta disminuir los males físicos que padecen los demás. Ver, Camus, *La peste*, 96. Solidarizarse con los otros en los momentos de enfermedad, de desconsuelo y soledad, me parece que es otra de las propuestas camusianas para los hombres y mujeres rebeldes.

⁷¹ La prensa, la literatura, las representaciones teatrales, las marchas, las huelgas, son algunos ejemplos que Camus postuló y que él mismo puso por obra. En el segundo capítulo se ahondará en esto.

⁷² Robert P. Rech, “Arendt, Camus, and Modern Rebellion”, *The American Historical Review*, abril 1994.

⁷³ Rech, “Arendt, Camus, and Modern Rebellion”, p. 528.

realmente posible de lo que es irremediablemente utópico? ¿Cuándo el miedo se convierte en una justificación para no hacer nada?”⁷⁴ .

Respecto a las preguntas que plantea Robert Paul Rech, sólo me voy a centrar en la segunda, ya que para dar una respuesta de la primera y la última se requiere aludir al tema de la revolución, mismo que abordaré en el siguiente apartado. Ahora bien, la rebeldía camusiana se ha considerado como una utopía; en el caso de Paul Rech es así porque para él, como para algunos críticos de Camus, la revolución era la única alternativa⁷⁵. Pero más allá de comparar la rebeldía con la revolución, se puede cuestionar la actitud del rebelde camusiano como utópica por caracterizarse fundamentalmente por la solidaridad. Al respecto podría plantearse la pregunta de si la visión de humanidad que nos presenta Camus es realmente objetiva. Dicho de otro modo, es posible cuestionar si el ser humano es siempre solidario con los demás. De alguna manera, Sartre planteaba esto, cuando, de forma despectiva, criticó *El hombre rebelde*; los calificativos de “moralista y soñador”⁷⁶, respecto a Camus y su obra, no faltaron en sus textos (volveré sobre este tema en el siguiente apartado).

Sin embargo, si bien es cierto que en *El hombre rebelde* encontramos que la subjetividad rebelde es vista como solidaria con los demás individuos, en *La Caída*, podemos ver que Camus nos muestra una visión más amplia de la humanidad. No voy a desarrollar el argumento de la obra, únicamente voy a resaltar los aspectos que nos permitan comprender la concepción del ser humano en la última etapa del pensamiento camusiano. Así las cosas, en *La Caída*, el personaje llamado Jean Baptiste Clamence, declara que el amor por los demás no existe y que él nunca había amado a otro más que a sí mismo⁷⁷. La prueba de ello es que él no hizo nada cuando oyó la caída del cuerpo de una mujer en las frías aguas del Sena⁷⁸. Ese acontecimiento desencadenó su sentimiento de culpa porque pudo ser solidario y no lo fue⁷⁹. Clamence afirma que todo el mundo miente y que cada uno piensa en sí⁸⁰. A partir de

⁷⁴ Rech, “Arendt, Camus, and Modern Rebellion”, 529.

⁷⁵ Rech, “Arendt, Camus, and Modern Rebellion”, 528.

⁷⁶ La disputa Sartre-Camus se abordará en el siguiente apartado.

⁷⁷ Albert Camus, *La caída* (Madrid: Alianza, 2007), 32.

⁷⁸ Camus, *La caída*, 62.

⁷⁹ Camus, *La caída*, 62.

⁸⁰ Camus, *La caída*, 90

las afirmaciones del personaje, considero que Camus nos muestra una visión más objetiva de la humanidad, al evidenciar que ésta no siempre suele ser solidaria. Sin embargo, si analizamos obras anteriores al ciclo de la rebeldía, pero también algunas líneas de *El hombre rebelde*, podemos constatar que Camus no desconocía que la naturaleza del ser humano es ambigua. Por ejemplo, en *El revés y el derecho*, alude a la doble determinación esencial del hombre, misma que en ocasiones se encauza hacia la vida y en otras a la muerte. Y es probable que, por ello, en las últimas páginas de *El hombre rebelde*, Camus afirmara que el hombre sublevado no puede hallar reposo, es decir, que debe intentar mantenerse lo suficientemente lúcido para no ceder a su vértigo oscuro:

El rebelde no puede, pues, hallar el reposo. Conoce el bien y a pesar suyo hace el mal. El valor que lo mantiene en pie nunca le es dado una vez para siempre. Debe sostenerlo sin cesar (...) su única virtud consistirá, sumido en las tinieblas, en no ceder a su vértigo oscuro; en arrastrarse obstinadamente hacia el bien encadenado al mal⁸¹.

Por su puesto, Camus sabía que la conciencia es la cosa más difícil de mantener en el mundo, pues la circunstancias casi siempre se oponen a ello⁸². Sin embargo, es pertinente destacar que justamente por eso, fue que propuso la necesidad de la construcción de una subjetividad rebelde lúcida o consciente de su determinación esencial, para que a partir de esa conciencia se enfocara en encauzar las fuerzas en favor de la vida y no de la muerte. Hay una frase de Eric Werner que me parece que resume gran parte del pensamiento camusiano: “somos todos en potencia soledades lúcidas y rebeldes”⁸³. De hecho, esto lo saben los personajes camusianos, específicamente Rieux y Tarrou; ellos saben que, ante la peste o el mal, no basta con tener esperanza, sino que hay que actuar, pero hay que hacerlo, en unión con los demás. Por ello Rieux dijo: “sí, tengo un corazón, me sirve para aguantar veinte horas por día, durante las que se ve morir hombres hechos para vivir. Nos sirve para

⁸¹ Camus, *El hombre rebelde*, 332.

⁸² Camus, *Carnets II*, 167.

⁸³ Werner, *De la violencia al totalitarismo*, 116.

recomenzar cada jornada. Por lo demás, un corazón no basta para eso. Los hombres no pueden prescindir de los hombres”⁸⁴.

Es importante destacar que Camus no vio salida en la acción individual y solitaria. Esto fue así porque se dio cuenta de que el individualismo, en la acción, equivale a una práctica solipsista válida para la intersubjetividad reducida en la lucha contra su destino de muerte. Por ello, en las obras del ciclo del absurdo postuló una ética de la cantidad, una ética del individuo solipsista. Sin embargo, con posterioridad, Camus se percató de que las grandes transformaciones no ocurren a través de acciones individuales⁸⁵, sino mediante la puesta en movimiento de colectivos humanos. Por esa razón, aludió a la necesidad de un individualismo altruista. Podemos decir que individualismo altruista⁸⁶ camusiano consiste en la unión de las fuerzas individuales para llevar a buen puerto la insurrección y así cambiar un estado de cosas percibido como injusto, opresivo, desigual o infeliz. En la obra camusiana puede evidenciarse, de esta manera, la propuesta de la posibilidad de *ser* y de *luchar* juntos contra todo lo que atente contra la vida y dignidad de cualquier persona.

En una sociedad en la que es común el individualismo y la indiferencia hacia los demás, es probable que la propuesta de rebeldía camusiana parezca una utopía. Ya en su tiempo, Camus sabía que las guerras, la criminalidad, la violencia de todo tipo, así como la reproducción de los Caínes y los Stepan⁸⁷ continuarían en el mundo. Sin

⁸⁴ Camus, *La peste*, 323.

⁸⁵ Pero eso no significa que Camus no reconociera el valor de las acciones individuales. En *La peste*, puede evidenciarse que el valor de las acciones individuales reside en su ejemplaridad. Por ejemplo, la actitud comprometida de Rieux, sirvió de fuente de inspiración para que no sólo Tarrou sino otros personajes se unieran y actuaran con la finalidad de transformar las condiciones en que los mantenía la peste. Ver, Camus, *La peste*.

⁸⁶ En Camus individualidad y comunidad no se excluyen mutuamente. En sus obras podemos encontrar una superación de la tendencia del pensamiento moderno, mismo que opone subjetividad y objetividad. Como es sabido, en el pensamiento moderno el “yo” se considera como una entidad o fuerza autosuficiente cerrada en sí misma, la cual logra su autenticidad únicamente por la vía solipsista; si esa subjetividad llegara a relacionarse con las demás se tornaría en impersonal y banal. Frente a esto, podemos decir que en Camus la autenticidad no sólo consiste en ser sí mismo (*autós*) como lo indica en *El mito de Sísifo*, sino en *ser con los otros* como lo demuestra en las obras correspondientes al ciclo de la rebeldía.

⁸⁷ Stepan es un personaje de *Los justos*, a quien no le importa asesinar a los niños, con tal de salvar a la humanidad entera mediante la revolución. Para él son importantes los fines y no los medios. Véase, Albert Camus (Buenos Aires: Losada, 1960), 25.

embargo, por esa misma razón, no renunció a su proyecto. Sus personajes muestran, de alguna manera, que el futuro es incierto⁸⁸, pero que esa no es una razón para dejar de luchar⁸⁹. Por ello, podemos decir que la obra camusiana postula una subjetividad rebelde y solidaria capaz de comprender que la rebeldía es una tarea interminable. Una tarea equiparable a la de Sísifo, por cuanto nunca acaba y es necesario intentarla de nuevo, toda vez que en nombre de cualquier universal se niegue al individuo.

En lo que precede se ha explicado cómo a partir de la “muerte” o ausencia de Dios, Camus plantea la necesidad de una regla de conducta lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos. Se ha precisado cómo la rebeldía, que en un primer momento es de corte individual, por cuanto es una lucha contra el absurdo en tanto que destino de muerte, se convierte en rebeldía social, así como en la regla de acción ideal para poder superar el nihilismo y para lograr incidir en el ambiente político. De igual forma, se han resaltado las características de la rebeldía social, enfatizando que no es un movimiento espontáneo no reflexionado, egoísta, resentido y solitario, sino un movimiento que requiere lucidez, una solidaridad sin fronteras y acciones mancomunadas previamente reflexionadas. En respuesta a las críticas de quietismo y de imposibilidad de incidir en el ambiente político mediante la rebeldía, se ha argumentado que la rebeldía camusiana es un movimiento que se opone a la inacción por cuanto supone una insurrección que pretende intervenir para “disminuir los males del mundo” y que puede darse desde una multiplicidad de lugares discontinuos desde donde se pueden enunciar retos y desafíos. Se debe aclarar, sin embargo, que la emancipación camusiana no puede equipararse a la revuelta ni a la revolución. En el siguiente apartado se explica esto con mayor precisión.

⁸⁸ Por ejemplo, la incertidumbre que acometió a Dora- personaje rebelde de *Los justos*:- “quizá él ya esté muerto para que los otros vivan. ¡Ah! y ¿si los otros no vivieran? ¿Y si él muriera para nada?” Véase Camus, *Los justos*, 51.

⁸⁹ Camus, *La peste*, 96.

I.2 REBELDÍA, REVOLUCIÓN Y REVUELTA

Por rebelión, no entiendo revolución a la rusa ni demolición por demolición, sino nuestra oposición de cada instante, por todos los medios apropiados, a un orden de cosas que nos aleja de la vida y nos conduce a la muerte antes de tiempo.

[Louis Lecoin]

Corresponde a este apartado la explicación de la diferencia entre rebeldía, revolución y revuelta. Para ello, se precisará, en primer lugar, cuáles son las características de la revolución según Camus. Posteriormente, se explicará que la rebeldía o la propuesta emancipadora camusiana no es un movimiento ilimitado ni violento, así como tampoco presupone una teleoescatología o promesa de emancipación final, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la promesa comunista de una sociedad plenamente igualitaria. Dicho lo anterior, se explicará qué es la revuelta para Camus, y cómo la rebeldía, a diferencia de ésta, no es un movimiento espontáneo, caótico ni ilimitado. De igual forma, se precisará que la rebeldía no sólo se desliga de la influencia de narrativas sustentadas en un *telos* del progreso, sino que es un proceso de creación y transformación constante, así como un movimiento medido y de carácter relativo. Para mostrar lo anterior, con la precisión que lo amerita, será necesario iniciar la exposición con el análisis de algunas ideas centrales de *El hombre rebelde*.

El hombre rebelde fue una obra que Camus publicó en 1953. En ella podemos encontrar, de inicio, dos características fundamentales. La primera, que es la expresión del rechazo camusiano a toda ideología totalitaria, dogmática y absolutista, negadora de la vida concreta. La segunda, que, frente al absurdo o nihilismo derivado de la ausencia de Dios, plantea la necesidad de aceptar el desafío de la inexistencia de un mapa de navegación, para asumir una postura activa y así crear un camino que nos conduzca a un orden menos desigual, injusto y opresivo. De hecho, en esta obra podemos visualizar que a partir del enfrentamiento lúcido de la ausencia de Dios y de la muerte como destino inevitable de todo mortal, Camus postula la necesidad de adoptar una actitud ética y política. Ética, porque le pareció relevante orientar la acción a partir de valores morales. Política, porque consideró que para transformar el campo de la experiencia existente, era necesario generar acciones mancomunadas. Así pues, a partir de la sugerencia de la conjunción de estas dos actitudes, Camus planteó, ante el nihilismo, una propuesta ético-política.

Ahora bien, la propuesta ético-política de Camus encuentra su base en la rebeldía. Como he indicado en el apartado anterior, la rebeldía es el movimiento a partir del cual el ser humano rechaza las condiciones de injusticia, violencia y opresión.

El rebelde de Camus es aquél que, en defensa del valor de la vida y de la dignidad humana, se subleva y exige el reconocimiento de la igualdad de todos los hombres, incluso, del que le insulta y oprime⁹⁰. Por ello, como señalé, el movimiento de rebeldía camusiano no puede entenderse como egoísta o como resultado de la venganza o del resentimiento. Además, se distingue, de cualquier accionar no reflexionado y espontáneo por ser consciente y responsable. De igual forma, mediante este movimiento, el sublevado pretende incidir en el ambiente político, con la finalidad de transformar las condiciones existentes.

Dicho lo anterior, podemos decir que el rebelde camusiano es aquél que adopta una actitud ética y política. La actitud ética, porque orienta su conducta a partir de los valores de la vida y de la solidaridad. Pero también, por los de libertad y justicia, como veremos más adelante. La actitud política, porque la rebeldía propuesta por Camus, parte de la afirmación de que son necesarios los esfuerzos colectivos para así poder “disminuir los males del mundo”⁹¹. Rememorar estas características que Camus le atribuye a la rebeldía, es de singular importancia, pues líneas más adelante veremos hasta qué punto la revolución y la revuelta se diferencian de esta noción de rebeldía.

Ahora bien, es pertinente destacar que la rebeldía que Camus propone, también puede comprenderse como una oposición psicológica o como una emancipación de conciencia. Esto es evidente si consideramos que en *El hombre rebelde* Camus realiza una dura crítica de las ideologías que, en su tiempo, pretendían tener la razón y hablar en nombre de la verdad. Como Nietzsche, Camus se percató de que, ante la imposibilidad de mirar cara a cara el nihilismo o absurdo, el ser humano suele crear cualquier artificio – Dios, la Razón, la Verdad, la Justicia, la Raza, el Estado, el Comunismo, etc.- para así satisfacer su hambre de absoluto o su deseo de unidad. En política, las ideologías totalitarias fueron para Camus las significaciones mediante las cuales el ser humano no sólo intentó dotar de un sentido superior a su existencia, sino satisfacer su voluntad de dominio. Por ello, él desconfió y rechazó esas ideologías, así como todo significativo trascendente que se sobrepusiera a la vida. Para poder

⁹⁰ Camus, *El hombre rebelde*, 24.

⁹¹ Camus, *El hombre rebelde*, 352.

comprender la oposición de Camus ante las ideologías totalitarias, es necesario abordar el tema de la rebeldía metafísica; profundizar en ello nos dará la clave para poder visualizar la fuente de donde manan éstas, según el escritor argelino. No obstante, este recorrido también nos permitirá visualizar la concepción que de la revolución y de la revuelta tiene Camus; temas centrales de este apartado.

En *El hombre rebelde*, Camus dedica varias páginas al análisis del tema de la rebeldía metafísica. Esta rebeldía, según el escritor argelino, surge contra la precariedad de la propia condición, es decir, contra el sufrimiento de vivir y de morir, pero también contra un mundo carente de unidad y en el cual reina la injusticia y el mal. De acuerdo a Camus, ante este orden de la Creación, el rebelde se subleva contra el Creador, al cual considera el “padre de la muerte y del supremo escándalo”⁹². En palabras del escritor argelino:

El rebelde metafísico se declara frustrado por la creación (...) El movimiento de rebeldía aparece como una reivindicación de claridad y de unidad (...) Protestando contra la condición en lo que tiene de incompleto, por la muerte, y de disperso, por el mal, la rebeldía metafísica es la reivindicación motivada de una unidad feliz, contra el sufrimiento de vivir y de morir (...) Al mismo tiempo que niega su condición mortal, el hombre en rebeldía se niega a reconocer el poder que lo hace vivir en esa condición (...) El rebelde metafísico es blasfemo⁹³.

Como podemos percatarnos, para Camus la rebeldía metafísica tiene como base, sustancialmente, el deseo de unidad. En su obra muestra cómo los rebeldes metafísicos de los siglos XVIII y XIX, en su anhelo de satisfacer ese deseo, llevaron a cabo un enfrentamiento contra Dios y quisieron establecer la justicia del hombre. Según Camus, la Europa de ese tiempo pensó que no sólo podía eliminar las barreras de la religión y el sometimiento a lo divino, sino que podía abrir las puertas a la plena libertad. La liberación alcanzada se pretendía reflejar en la frase de Iván Karamazov “si Dios no existe, todo está permitido”. Sin embargo, Camus precisa que, del enfrentamiento contra Dios, el hombre pasó al enfrentamiento contra los hombres; del asfixiante mundo de la gracia, fundó la religión del hombre y con ésta, estableció más

⁹² Camus, *El hombre rebelde*, 35.

⁹³ Camus, *El hombre rebelde*, 36.

injusticia al ejercer el poder de manera más brutal. En *El hombre rebelde*, Camus afirma que la rebeldía metafísica es la base de la rebeldía histórica⁹⁴. Por ello, en las siguientes páginas, dedicadas al análisis de este último tema, lleva a cabo una crítica radical de las revoluciones. Las revoluciones, para él, son la expresión del deseo de satisfacer la pasión por la unidad en nombre de la justicia, y en ese afán, van a intentar tomar el control total sobre el mundo y a legitimar el asesinato.

Ahora bien, en su análisis sobre la rebeldía⁹⁵ histórica, Camus realiza una crítica, primeramente, de la revolución jacobina. A grandes rasgos, podemos decir, que Camus indica que a partir de la investigación de Rousseau sobre la legitimidad del poder y de la interpretación e introducción de sus ideas por parte de Saint-Just, “la teocracia va a ser atacada en 1789 en su principio y muerta en 1793 en su encarnación”⁹⁶. Muerto el rey, el pueblo va a poder expresarse y se regirá por leyes y principios acordes a su razón y a la voluntad general. De esta manera, dice Camus, el pueblo regirá su conducta por principios eternos como la Verdad, la Justicia y la Razón⁹⁷. Pero “cuando la razón, y la libre expresión de los individuos, no logran fundar sistemáticamente la unidad, hay que decidirse a suprimir los cuerpos extraños. La cuchilla, para los jacobinos, se hace así razonable”⁹⁸. En este sentido, la crítica de Camus a esta revolución, se va a enfocar básicamente en dos cosas: el establecimiento de principios formales y el terrorismo. En sus palabras:

Los jacobinos endurecieron los principios morales eternos en la medida misma en que acababan de suprimir lo que sostenía hasta entonces dichos principios. Predicadores de evangelio, quisieron fundamentar la fraternidad en el derecho abstracto de los romanos. Sustituyeron los mandamientos divinos por la ley que suponían debía ser reconocida por

⁹⁴ En palabras de Camus: “En realidad, la revolución no es más que la prolongación lógica de la rebeldía metafísica”. Camus, *El hombre rebelde*, 129-130.

⁹⁵ En *El hombre rebelde*, Camus realiza un análisis de la rebeldía bastante amplio. En el texto abarca todo lo que él denomina “la historia del orgullo europeo”. Por ello, se remonta a los griegos y a los primeros cristianos, después continúa hasta el Marqués de Sade, el romanticismo, el dandismo, Hegel, Marx, Nietzsche, el surrealismo, los nazis, el fascismo y el comunismo soviético de Lenin y Stalin. Dado el marco de la investigación, solamente se recuperan algunos temas tratados por Camus sobre la rebeldía. En este apartado, en particular, sólo se consideran los tópicos afines a las nociones específicas de rebeldía, revuelta y revolución.

⁹⁶ Camus, *El hombre rebelde*, 144-145.

⁹⁷ Camus, *El hombre rebelde*, 147.

⁹⁸ Camus, *El hombre rebelde*, 151.

todos, puesto que era la expresión de la voluntad general. La ley hallaba su justificación en la virtud natural y la justificaba a su vez. Pero desde el momento en que se manifiesta una sola facción, el razonamiento se desmorona y se hace patente que la virtud necesita justificación para no ser abstracta⁹⁹ (...) La república elimina las imperfecciones que vienen a contradecir la voluntad general y la razón universal¹⁰⁰.

Cabe resaltar que la revolución jacobina, al apuntar a principios abstractos y establecer el asesinato es, para Camus, un movimiento que traiciona la rebeldía. Sin embargo, las revoluciones nihilistas del siglo XX se mostrarán todavía más alejadas de la rebeldía según Camus. Esto es así porque no sólo negarán toda moral, sino que buscarán desesperadamente la unidad, a través de una acumulación de crímenes y de guerras¹⁰¹. De acuerdo al pensador argelino: “intentarán conquistar la unidad del mundo para fundar la religión del hombre”¹⁰². En su recorrido al tema de la rebelión histórica, Camus centrará su crítica en Marx¹⁰³, el pensador que, en su opinión, estableció los fundamentos teóricos de la revolución, así como la base para los excesos políticos del siglo XX, específicamente, los del comunismo soviético de Lenin y Stalin.

Así pues, Camus realiza un análisis del pensamiento de Marx y su crítica se centra exclusivamente en lo que él denomina “el mesianismo utópico más discutible”¹⁰⁴. En términos generales, a Camus le resultó cuestionable la concepción

⁹⁹ Camus, *El hombre rebelde*, 157.

¹⁰⁰ Camus, *El hombre rebelde*, 152.

¹⁰¹ “El terror y los campos de concentración son los medios extremos que utiliza el hombre para huir de la soledad. La sed de unidad debe realizarse, incluso en la fosa común”. Ver Camus, *El hombre rebelde*, 287.

¹⁰² Camus, *El hombre rebelde*, 159.

¹⁰³ Pero Camus no sólo juzgó algunos de los puntos de vista Marx, en su crítica también aparece Hegel. A partir de la lectura e interpretación de la obra hegeliana, Camus afirma que en la misma se pueden evidenciar tres cosas: la eliminación de cualquier principio moral, la concepción de las relaciones humanas únicamente como relaciones de dominación y sometimiento, así como la justificación de las etapas dolorosas, en espera de la realización del espíritu absoluto. En suma, Camus encuentra en las ideas hegelianas la justificación teórica de un mundo de amos y esclavos, así como la afirmación del “final de la historia” que, en su opinión, posteriormente recuperará Marx para su “mesianismo utópico” de la sociedad sin clases. Al respecto, ver Camus, *El hombre rebelde*, 160-177 y Camus, *Moral y política*, 82.

¹⁰⁴ Camus, *El hombre rebelde*, 221. Es pertinente precisar que Camus criticó, únicamente, lo que él denominó el “mesianismo de Marx”. En *El hombre rebelde* podemos encontrar que resaltó los aspectos positivos del pensamiento del autor de *El manifiesto comunista*. Para el escritor argelino, la grandeza de Marx residió en lo siguiente: “puso el trabajo, su degradación injusta y su dignidad profunda, en el centro de su

de historia, en tanto que proceso regido por una serie de fuerzas que dirigen los destinos de la humanidad hacia una meta: la sociedad sin clases¹⁰⁵. Al respecto, Camus vio una estrecha relación entre cristianismo y marxismo¹⁰⁶, pues para los dos, la historia es una sucesión de acontecimientos que parten de un origen y se encaminan a un final. Por ello, el escritor argelino dijo en cuanto al marxismo: “esa pretensión es de índole casi religiosa, ¿por qué iba a estar más justificada que la que anuncia el reino de los cielos por venir?”¹⁰⁷. Cabe resaltar que, para Camus, el pensamiento de Marx es inaceptable, en primera instancia, porque el más allá histórico que postula, anula completamente el presente.

Sin embargo, Camus no sólo criticó el concepto de historia del marxismo y el supuesto fin mítico derivado del mismo. También mostró su oposición a la idea de que, para instaurar una sociedad justa, era necesario recurrir a la violencia¹⁰⁸. Esto fue así, porque para Camus era inadmisible optar por cualquier medio para alcanzar los fines propuestos, más aún, si estos atentaban contra la vida y dignidad de las personas. Por ello, el escritor argelino cuestionó “¿Qué sucedería si la experiencia fracasa, si la lógica de la historia, sobre la que tantos se apoyan, se contradice? ¿Qué sucedería si a pesar de dos o tres guerras, a pesar del sacrificio de varias generaciones y de ciertos valores, nuestros nietos- suponiendo que lleguen a existir- no se encuentran más cerca de la sociedad universal?”¹⁰⁹.

pensamiento. Se alzó contra la reducción del trabajo a una mercancía y del trabajador a un objeto. Recordó a los privilegiados que sus privilegios no eran divinos, ni la propiedad un derecho eterno. Dio mala conciencia a quienes no tenían derecho a mantenerla en paz, y denunció, con una profundidad inigualable, a una clase, cuyo crimen no residía tanto en haber tenido el poder cuanto en haberlo usado para los fines de una sociedad mediocre y sin verdadera nobleza”. Ver, Camus, *El hombre rebelde*, 244-245.

¹⁰⁵ En palabras de Marx: “Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener sometida; cuando desaparezcan, junto con la dominación de clase, la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esto, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión que es el Estado”. Ver, Karl Marx, *Obras escogidas* (Moscú: Progreso, 1973) 155.

¹⁰⁶ Camus, *El hombre rebelde*, 223.

¹⁰⁷ Camus, *Obras 3* (Madrid: Alianza, 1996), 460-461.

¹⁰⁸ De acuerdo a Marx: “Al esbozar, en líneas muy generales, las diferentes fases del desarrollo del proletariado, hemos seguido las incidencias de la guerra civil más o menos embozada que se plantea en el seno de la sociedad vigente hasta el momento en que esta guerra civil desencadena una revolución abierta y franca, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, echa las bases de su poder”. Ver, Marx, *El manifiesto comunista* (Madrid: Ayuso, 1975), 96.

¹⁰⁹ Camus, *Moral y política*, 97

Así pues, Camus expresó su rechazo a que se pidiera el sacrificio de los hombres del presente en nombre de generaciones venideras. De igual forma, en *El hombre rebelde*, evidenció su desacuerdo con la necesidad de una dictadura del proletariado. Para Camus, una dictadura representaba el poder y dominio de unos hombres sobre otros, y en su opinión, eso era injusto. No obstante, en la parte central de su obra, el escritor argelino no dudó en plantear la tesis de que la teoría marxista, al ofrecer justificaciones teóricas para la esperanza en un futuro hipotético y legitimar la práctica de la violencia como medio del cambio social, sirvió de base para los excesos del comunismo soviético de Lenin y Stalin.

Ahora bien, es pertinente destacar, que en *El hombre rebelde* el nazismo y el fascismo son juzgados, pero no con la suficiente fuerza con que es criticado el comunismo. Esto es así porque a Camus le pareció que el nazismo y el fascismo, a diferencia del comunismo, “nunca aspiraron realmente a un imperio universal”¹¹⁰. Por su puesto, esto no significó que Camus no denunciara, en su obra, las perversidades de estas ideologías. De hecho, del nazismo, el escritor argelino juzgó la creencia en la supuesta superioridad de la raza alemana y la consecuente matanza de millones de seres humanos¹¹¹; el intento- fallido¹¹²- de establecer un imperio; la imposición del nacionalsocialismo como una especie de religión, cuyo Dios, el Führer, representaba el reinado de un solo amo sobre millones de esclavos; la destrucción de la persona en sus posibilidades de reflexión y solidaridad, a base de la tortura, la propaganda, la complicidad forzada, etc., así como la consideración del éxito¹¹³, por parte de Hitler, como único valor.

Del fascismo, Camus mostró su oposición, en general, a la dictadura de Mussolini. La transformación de la razón de Estado en absoluto¹¹⁴ y la adopción de “la moral gangsterista” que no solo remitía a las ideas de triunfo y venganza, derrota y resentimiento¹¹⁵, sino a la exaltación del instinto de dominación, fueron el punto

¹¹⁰ Camus, *El hombre rebelde*, 219.

¹¹¹ Camus, *El hombre rebelde*, 218.

¹¹² Camus, *El hombre rebelde*, 213.

¹¹³ Camus, *El hombre rebelde*, 216.

¹¹⁴ Camus, *El hombre rebelde*, 215.

¹¹⁵ Camus, *El hombre rebelde*, 211.

central de la crítica de Camus. No obstante, después de realizar una crítica de estas ideologías en conjunto, Camus se va a centrar, específicamente, en denunciar la violencia y los desmanes del comunismo soviético de Stalin. Pero antes de emitir sus juicios al respecto, da un breve repaso sobre algunos de los aspectos negativos del leninismo.

A grandes rasgos, Camus menciona que en el libelo de Lenin, titulado *El Estado y la Revolución*, no sólo se afirma que el poder es necesario para reprimir la resistencia de los explotadores y para dirigir la gran masa de la población, sino que la dictadura del proletariado es fundamental. Pero a diferencia de la dictadura de la masa, sugerida por Marx, Lenin afirma que la revolución debe ser hecha y dirigida por agentes profesionales¹¹⁶. Cabe resaltar que, para Camus, esto era inaceptable, pues el pueblo quedaba así, sujeto a la persona de sus jefes y al Estado. Por otra parte, la creencia de Lenin en la revolución y, sobre todo, en la virtud de la eficacia, también va a ser criticada por Camus, ya que él nunca estuvo de acuerdo en preparar a las personas para todos los sacrificios, y mucho menos para que se les obligara a usar todas las estratagemas, la astucia, los métodos ilegales, así como a mostrar disposición a ocultar la verdad¹¹⁷ en beneficio de algún partido.

Después de todo, Camus también encuentra en la doctrina de Lenin la esperanza del cumplimiento de la profecía del fin del Estado que ya caracterizaba el pensamiento de Marx y Engels. Para resaltar esto, cita las palabras de Lenin al respecto: “con esta máquina o esta maza (el Estado), aplastaremos toda explotación, y cuando no haya en la tierra más posibilidad de explotación... sólo entonces arrinconaremos esta máquina. Entonces no habrá Estado ni explotación”¹¹⁸. Una vez más, para Camus es inadmisibles que, en la espera de la realización de ese milagro, reine la injusticia, la ausencia de libertad, la mentira y el crimen.

Por otra parte, es necesario resaltar que en momento histórico en que el mundo se encontraba en plena Guerra Fría, Camus no dudó en denunciar en *El hombre*

¹¹⁶ “La lucha contra la policía política exige cualidades especiales, exige revolucionarios de profesión”. Citado en Camus, *El hombre rebelde*, 265.

¹¹⁷ Camus, *El hombre rebelde*, 264.

¹¹⁸ Camus, *El hombre rebelde*, 270.

rebelde, las prácticas del comunismo soviético de Stalin. Para él, la URSS recurrió a la violencia, el crimen y el terror, valiéndose de los campos de concentración para silenciar a sus opositores – o, mejor dicho, a los opositores de Stalin-. Para Camus, el comunismo de Stalin, hallaba sus bases teóricas en Marx en cuanto a la concepción de un supuesto final de la historia, y en la espera de ese final, fue que justificó las máximas injusticias. Por ello, la violencia, el asesinato, “los campos de esclavitud bajo la bandera de la libertad”¹¹⁹, fueron denunciadas sin temor alguno en la obra camusiana.

En suma, lo que Camus pretendía mostrar en su obra, era que el comunismo soviético de Stalin divinizaba la historia para hacer creer que los sacrificios exigidos conducirían, inevitablemente, a la igualdad y a la libertad definitiva. Por ello, Camus también afirmó que: “lo que está en juego es la conquista de la totalidad, y Rusia cree ser el instrumento de ese mesianismo sin Dios. ¿Qué pueden pesar la justicia, la vida de algunas generaciones, el dolor humano ante este misticismo desesperado? Nada, a decir verdad”¹²⁰. Por supuesto, en un momento en que varios intelectuales se inclinaban hacia el comunismo soviético de Stalin, *El hombre rebelde* va a recibir

¹¹⁹ Camus, *El hombre rebelde*, 275.

¹²⁰ Camus, *Moral y política*, 105.

múltiples críticas¹²¹. Desde el aspecto político, Jeanson¹²², Sartre¹²³ y Hervé¹²⁴, le acusarán de moralista y de defender una postura ineficaz. En efecto, en un tiempo en

¹²¹ Las críticas fueron de carácter literario y de carácter político. En cuanto a las primeras, son representativas las de André Bretón -sobre el capítulo que Camus dedicó al análisis de la obra de Lautréamont- y de Gastón Leval – sobre las ideas camusianas respecto al pensamiento de Bakunin. Ver Camus, *Obras 3*, 381-383 y Camus, *Escritos libertarios* (México: Tusquets, 2014), 99-122. Las críticas de orden político se concentran, básicamente, en los escritos de Jeanson, Sartre y Hervé. A grandes rasgos, *El hombre rebelde* fue considerada por éstos últimos como una obra demasiado moralista y de carácter ineficaz. Al respecto, ver Camus, *Obras 3*, 408-430, Ronald Aronson, *Camus y Sartre. La historia de una amistad y la disputa que le puso fin* (España: Universidad de Valencia, 2006), 185-213 y Jean Paul Sartre y Albert Camus, *Polémica sobre la rebelión y la historia* (México: UNAM, 2004), 96.

¹²² Francis Jeanson fue quien escribió la reseña de *El hombre rebelde*, misma que se publicó en la revista *Les temps modernes* que dirigía Sartre. Según Ronald Aronson, Sartre se negó a realizar la reseña por dos razones. En primer lugar, le pareció que *El hombre rebelde* se basaba en fuentes secundarias. A su juicio, Camus no había leído directamente a Hegel, Marx ni Engels y tampoco había entendido algunas de las ideas centrales del existencialismo contemporáneo, del que él era el máximo representante. En segundo lugar, dada la amistad que tenía con Camus hasta ese momento, Sartre no quería comentar nada malo de la obra de su amigo, pero tampoco quería que otros se refirieran a ella de manera negativa. Lo anterior no lo sabía Jeanson, quien se encontraba de viaje. A su regreso, él decidió realizar la reseña, sin embargo, éste criticó duramente la obra de Camus e, incluso, tergiversó algunas de las tesis centrales de la misma. Lo último, probablemente lo hizo, porque no estaba de acuerdo con que Camus estuviera en contra del comunismo soviético y de la revolución. Según Jeanson, Camus proponía una postura ineficaz, así como una “moral de cruz roja”, pero no sólo eso, también le acusaba de rechazar la historia. Ante esto, Camus respondió de forma escrita, pero en vez de dirigir su carta a Jeanson, la dirigió con un tono particular a Sartre, ya que pensó que éste último, al apoyar el comunismo, también justificaba las ideas de su colaborador. A partir de ese momento, comenzó la llamada disputa Sartre-Camus. Al respecto, ver Sartre y Camus, *Polémica sobre la rebelión y la historia*, 13-20 y Aronson *Camus y Sartre*, 190-214.

¹²³ Después de la carta que Camus escribió como respuesta a la reseña de su obra realizada por Jeanson, comenzó la disputa entre Sartre y Camus. Sartre aprovechó la ocasión para criticar la obra y la persona de Camus. Respecto a la crítica de *El hombre rebelde*, podemos decir que se centra en cuatro puntos: la obra en sí, la noción de historia, la opción ética de Camus y el rechazo del comunismo. En cuanto al primer punto, Sartre dice a Camus, que su obra está hecha con conocimientos reunidos apresuradamente y de segunda mano y que, en su opinión, le falta rigor intelectual. En cuanto al segundo punto, todo inicia porque Camus realiza una crítica al existencialismo marxista en la carta que escribió como respuesta a Jeanson y que dirigió personalmente a Sartre, al respecto dijo: “el existencialismo se vería amenazado en sus mismos fundamentos si admitiese la idea de un fin previsible de la historia. Para conciliarse con el marxismo, sería necesario que demostrase esta difícil proposición: la historia no tiene fin, pero tiene *un sentido* que, no obstante, no la trasciende”. Ver, Camus, *Obras 3*, 425. Sartre, por su parte, consideró que Camus realizó una interpretación errónea de Marx al decir que éste afirmó que “la historia tendría una finalidad”. Ver, Sartre y Camus, *Polémica sobre la rebelión y la historia*, 134. De igual forma, respondió que no hay un sentido general de la Historia, sino sentidos particulares de historias concretas. Para Sartre, el hombre se rebela en busca de fines particulares: sólo en ese sentido se rebela en nombre de la historia. Y ésta será “significativa” si el hombre consigue dotar de sentido a sus acciones. Asimismo, afirmó que Camus rechazaba completamente la historia (a lo que Camus respondió que no negaba la historia sino sólo un enfoque de la misma) y que era un error ver una continuidad lógica de la rebeldía metafísica a la rebeldía histórica. Ver, Sartre y Camus, *Polémica sobre la rebelión y la historia*, 135 y Camus, *Obras 3*, 417. En cuanto al tercer punto, Sartre consideró que la propuesta de Camus era demasiado “moralista e ineficaz”, pero esto fue así porque Sartre aceptaba la violencia como el precio del cambio social y estaba convencido de que la URSS y el socialismo marxista eran los únicos representantes de la justicia frente al capitalismo. Al respecto, ver

que para la mayoría de los intelectuales franceses se trataba de tomar partido por el comunismo en detrimento del capitalismo, la negativa de Camus a hacerlo, no fue bien vista. Pero mucho menos fue bien recibida su propuesta de la rebeldía en tanto que partía de una crítica del marxismo y del comunismo soviético.

De hecho, ante las denuncias de Camus de las prácticas estalinistas y, sobre todo, de los campos de trabajo forzado, Jeanson no dudó en declarar que, pese a ello, “el movimiento estalinista le parecía el único que pretendía ser revolucionario”¹²⁵. Sartre, por su parte, sostuvo que la URSS y el socialismo marxista, a pesar de sus “errores”, era una alternativa frente a las injusticias del capitalismo¹²⁶. Y aun cuando ambos acusaron a Camus de que su obra había sido elogiada por algunos de la derecha, en *El hombre rebelde* y en varias obras del escritor argelino, las críticas al capitalismo no faltaron. Sus denuncias respecto a la conversión de la mayoría de la humanidad en una mera fuerza de trabajo, así como la defensa de quienes sufren las consecuencias de la desigualdad generada por el mercado y la acumulación capitalistas, dieron testimonio de su rechazo a la injusticia en general, así como a la ideología capitalista. Como sostiene Mario Vargas Llosa, Camus señaló que “el enemigo del hombre no es sólo quien lo reprime sino también quien lo explota para

Sartre y Camus, *Polémica sobre la rebelión y la historia*, 165 y Aronson, *Camus y Sartre*, 163,180, 210. Por ello, Sartre dijo, refiriéndose a Camus: “cuando un hombre no sabe ver en las luchas actuales más que el duelo imbécil de dos monstruos abyectos, mantengo que ese hombre nos ha dejado ya: se ha ido solo al rincón y muestra su enfado”. Ver Sartre y Camus, *Polémica sobre la rebelión y la historia*, 115. Finalmente, en cuanto al comunismo, la disputa se dio porque Camus le reprochó a Sartre su afinidad y su deseo de cooperar con el comunismo. Según Aronson, “Sartre deseaba posicionarse con el movimiento comunista, a pesar de los males de la Unión Soviética, porque la había visto como la única esperanza y como la expresión política de la mayoría de los trabajadores franceses”. Ver Aronson, *Camus y Sartre*, 210.

¹²⁴ Con el título de su artículo, “La révolte Camuse”, Hervé daba a entender, al igual que Jeanson, el carácter totalmente ineficaz de la noción de rebeldía propuesta por Camus. Dado que Hervé era partidario del estalinismo, su comentario se centró criticar la “supuesta honestidad de Camus” al decir que, en *El hombre rebelde*, éste juzgaba el comunismo soviético, pero omitía el tema del colonialismo. Y aunque es cierto que en su obra Camus no alude a ello, en 1938 y en 1940 ya se había manifestado en contra de los abusos del colonialismo francés. Por ello, Camus respondió a Hervé: “de modo imprudente se afirma que no me intereso por las víctimas del colonialismo, a pesar de centenares de páginas, que pongo a su disposición”. Al respecto, ver, Camus, *Obras* 3, 398-402.

¹²⁵ Ver Aronson, *Camus y Sartre*, 198.

¹²⁶ Al respecto, ver Ronald Aronson, *Camus y Sartre*, 209-2010 y Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, 12.

enriquecerse, no sólo quien lo encierra en un campo de concentración sino también el que hace de él una máquina de producir”¹²⁷.

En realidad, lo que los hombres de su tiempo no le perdonaron a Camus, fue su independencia de criterio, dado que ni la derecha ni la izquierda consiguieron “oficializarlo”¹²⁸. Por ello, podemos decir que Camus no sólo exaltó la rebeldía psicológica o emancipación de la conciencia, sino que la puso en práctica. Esto fue así porque frente a la subordinación del hombre a las ideas, origen de tanto fanatismo, en *El hombre rebelde* Camus denunció no sólo las ideologías totalitarias sino cualquier artificio creado por el ser humano para evitar ver cara a cara el nihilismo.

A grandes rasgos, podemos decir que los universales denunciados en *El hombre rebelde* fueron seis: los principios formales de los jacobinos, la noción de historia del marxismo, la divinización de la raza alemana del nazismo, el Estado en Mussolini, la Revolución y la dictadura por agentes profesionales en Lenin y la divinización de la historia en Stalin. Ante la creación de estos artificios, Camus intentó hacer ver a sus contemporáneos que esos significantes no han hecho otra cosa más que conducirlos a legitimar el asesinato y a rechazar la vida concreta y el presente. Pero también, quiso mostrar que, ante el avasallamiento de los mismos, era necesario defender la independencia de juicio. Al respecto, en sus cuadernos, Camus escribió:

¿Qué es la independencia de juicio? Es una virtud propia del individuo. Es también una virtud escasa (...) un hombre independiente se libera primero de sus propios prejuicios. De donde se sigue que rehúsa soportar los prejuicios de los demás, en particular aquellos que conducen directamente a la muerte¹²⁹.

Es necesario resaltar que, en plena Guerra Fría, Camus se negó a elegir entre dos clases de injusticia o de barbarie¹³⁰ y trató de reivindicar para el hombre un destino

¹²⁷ Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, 101.

¹²⁸ Es cierto que Camus se afilió al Partido Comunista Francés en 1935, sin embargo, en 1937 salió del mismo. Los motivos fueron sus serias reticencias respecto a la ortodoxia marxista postulada por el partido. En *El hombre rebelde*, Camus dejará ver su sentido crítico y su anticonformismo, mismos que le hicieron abandonar el PCF.

¹²⁹ Camus, *Carnets III*, 637.

¹³⁰ Joyeux, que defendió a Camus de los reproches y las críticas procedentes del círculo de Sartre, dijo que: “Naturalmente, no le han perdonado que no hubiera entrado en el juego, que no hubiera sido

superior al que las ideologías en pugna quisieron reducirlo. Por eso propuso la rebeldía y habló de la independencia de criterio¹³¹. Ahora bien, si hacemos una comparación entre los universales que Camus criticó en su obra y su propuesta, a grandes rasgos podemos decir que, frente a la revolución jacobina y sus principios abstractos, Camus postuló la rebeldía y aludió a principios o valores morales concretos como guía de acción: la vida humana y la solidaridad. Antes de continuar con la comparación, considero pertinente hacer una precisión respecto a cada valor.

En primer lugar, cuando Camus habla de la vida humana, se está refiriendo al hombre concreto, en términos unamunianos, al hombre de carne y hueso. Para Camus, la vida del ser humano, aunque pasajera a causa de la muerte, posee un valor fundamental¹³², quizá por ello, en *El hombre rebelde*, se atrevió a hablar de una “naturaleza humana”¹³³ común a todos los hombres. Y aunque es cierto que el concepto dio lugar a críticas y discusiones¹³⁴, me parece que la intensión de Camus al postular esta noción moral, tenía que ver con dos cosas. La primera, con transmitir el mensaje de que el ser humano posee un valor inherente a sí mismo y por ello no ha de ser tratado como medio o como cosa. De hecho, Camus pensó que el individuo no debía ser considerado como mero instrumento o pieza de un mecanismo social. Por ello, en varias de sus obras, podemos encontrar que condenó la explotación económica con el mismo rigor que la opresión política¹³⁵. La segunda, que la noción de naturaleza humana en tanto que “común a todos los hombres”, le permitió

reclutado por una u otra de las dos grades tiranías doctrinales que, desde la última guerra, pudrían la intelligentsia revolucionaria que toma el té a la sombra del campanario de Saint- Germain-des- Prés. Al respecto, ver Camus, *Escritos libertarios*, 40.

¹³¹ Incluso Camus se declaró a favor de la pluralidad de posturas y dijo que pertenecía al partido de los que no están seguros de tener razón. Ver Camus, *Escritos libertarios*, 69.

¹³² Pero no es un valor trascendente y absoluto, más bien, es un valor moral.

¹³³ Pero el concepto de naturaleza humana ha de comprenderse más como valor moral que como una esencia inmutable; es el equivalente a la dignidad humana, núcleo de los derechos humanos.

¹³⁴ Desde el *Existencialismo es un humanismo*, Sartre había declarado que era imposible encontrar en cada hombre una esencia universal, de igual forma, le parecía inaceptable hablar de principios o valores previos a la acción. Al respecto, ver J. Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985), 25, 27. En la disputa Sartre-Camus, Sartre volvió a enfatizar su rechazo no sólo a la noción de naturaleza humana que ahora encontraba en la obra de Camus, sino a su noción de libertad en cuanto relativa o limitada. Ver, J. Paul Sartre, *Respuesta a Albert Camus*, 114 y Camus, *Obras* 3, 428.

¹³⁵ En el segundo capítulo de esta investigación veremos cómo Camus recurrió a diversas formas de protesta no violenta para expresar su rechazo a la explotación u opresión del ser humano.

establecer la igualdad natural de todos los seres humanos, independientemente de su lugar de origen o de sus características específicas.

En segundo lugar, si quisiéramos comprender la solidaridad camusiana en términos actuales, podemos decir que se puede equiparar a la solidaridad de la Nueva internacional descrita por Derrida. La solidaridad para Derrida, es un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, sin contrato, sin partido, sin patria, que va mas allá de toda determinación nacional¹³⁶. En efecto, aunque en *El hombre rebelde* Camus la describe como “solidaridad metafísica” que nace con el movimiento de rebeldía y que consiste en un darse cuenta de la similitud de los destinos humanos ante la evidencia de la mortalidad, su noción puede asimilarse a la descripción de solidaridad de Derrida por cuanto es, para ambos, un lazo que abarca a toda la humanidad.

Ahora bien, para continuar con la comparación entre los tópicos anteriormente abordados y la propuesta camusiana, podemos decir que, frente al más allá histórico del marxismo, Camus prefirió optar por el presente y por los hombres concretos. Por eso afirmó que “para el rebelde el presente es el único valor y la rebeldía la única acción”¹³⁷. Además, ante la afirmación de la supuesta superioridad de la raza alemana por parte de Hitler, Camus no sólo se opuso al racismo¹³⁸, sino que afirmó la igualdad de todos los seres humanos independientemente de sus rasgos específicos, de su género o nacionalidad.

Por otro lado, frente a la razón de Estado de Mussolini, y su afirmación: “Nada fuera del Estado, por encima del Estado, contra el Estado. Todo del Estado, para el Estado, en el Estado”¹³⁹, Camus consideró “que la virtud suprema del individuo no se encuentra en la obediencia incondicional al Estado, sino en el cumplimiento de los

¹³⁶ Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (Madrid: Trotta, 1995), 99-100.

¹³⁷ Camus, *El hombre rebelde*, 245.

¹³⁸ Al respecto, afirmó: “No se trata aquí de abogar por un sentimentalismo ridículo que mezclaría todas las razas en una misma confusión enterneceada. Los hombres no se parecen, es verdad, y sé bien lo profundas que son las tradiciones que me separan de un africano o de un musulmán. Pero también sé muy bien lo que me une a ellos y que hay algo en cada uno de ellos que no puedo despreciar sin envilecerme yo mismo. Por todo esto es necesario decir claramente que esos signos, espectaculares o no, de racismo revelan lo que hay de más abyecto y de más insensato en el corazón de los hombres”. Camus, *Moral y política*, 71.

¹³⁹ Citado en Camus, *El hombre rebelde*, 215.

deberes de conciencia que conciernen a todos los hombres y no sólo al ciudadano”¹⁴⁰. De hecho, expresó su confianza en las capacidades individuales para, desde ellas, establecer la justicia colectiva. De igual forma, proclamó la necesidad del reconocimiento de la libertad de los individuos, de las instituciones democráticas y de los derechos civiles (volveré sobre esto en el siguiente apartado).

Asimismo, podemos decir que, ante Marx, Lenin, Stalin y el ideal de revolución, Camus propuso la rebeldía. Después del recorrido aquí dado respecto a la crítica de la rebeldía histórica en *El hombre rebelde*, considero que, finalmente, tenemos elementos para comprender cuál fue la noción que de la revolución tuvo Camus y cómo ante ésta planteó la rebeldía. En términos generales, Camus asoció la revolución con una historia de violencia, traiciones y crímenes. Pero también, con la pretensión y la promesa de una transformación radical de la sociedad. El máximo ejemplo de esto fue para él, el comunismo. En su opinión, el comunismo reproduce una teleología de la salvación, sólo que con un registro secular¹⁴¹. La postulación de la promesa de que al final de la historia surgirá una sociedad plenamente igualitaria, se basó, según Camus, en la creencia de una redención universal.

En este sentido, es pertinente destacar que, frente a la revolución, la rebeldía camusiana no apuesta por una teleoescatología o promesa de redención. Es más, Camus desconfió de un significante trascendente como el de la emancipación final. De hecho, ante el mesianismo implícito en la revolución, Camus sugirió un “pensamiento político modesto”¹⁴². Pero optar por un pensamiento político modesto no significa que Camus no considerara como deseable suprimir completamente la desigualdad, más bien lo problemático fue para él, creer que se puede acabar con ella de una vez por todas. Camus, siendo realista, pensó que si bien el ser humano no puede reparar todo en la creación, pues al final de cuentas el dolor, el sufrimiento, la injusticia, la violencia y el asesinato, desafortunadamente persisten, esa no es una razón para que el rebelde deje de luchar. En sus palabras:

¹⁴⁰ M. J. Añón, “Albert Camus, *le droit entre la justice et la liberté*”, *Revue des Lettres Modernes*, núm. 14, año 91: 56-57.

¹⁴¹ Camus, *El hombre rebelde*, 240.

¹⁴² Camus, *Moral y política*, 82.

La rebeldía choca incansablemente contra el mal, a partir del cual ya no le queda mas que emprender un nuevo impulso. El hombre puede dominar en sí todo lo que debe serlo. Debe reparar en la creación todo lo que puede repararse. Tras lo cual, los niños seguirán muriendo injustamente, incluso en la sociedad perfecta. En su mayor esfuerzo, el hombre sólo puede proponerse disminuir aritméticamente el dolor del mundo. Pero la injusticia y el sufrimiento permanecerán y, por más que se limiten, no dejarán de ser motivo de escándalo¹⁴³.

Como podemos percatarnos, en las palabras de Camus se haya implícito que no es posible acabar definitivamente con todos los males. Sin embargo, no por ello, justificó la inacción. Al contrario, propuso la lucha constante, misma que consiste en llevar a cabo una “disminución aritmética” de todo lo que hace sufrir y padecer al ser humano. Pero esta disminución aritmética no ha de entenderse como una acción a medias, más bien, me parece que hace referencia, una vez más, a que no se ha de creer que puede resolverse todo de una vez y para siempre. Dicho de otra manera, de esta forma Camus mostró su oposición a creer en la idea de una emancipación que traerá consigo la salvación final.

Así pues, contra la tendencia de la filosofía revolucionaria a actuar como si pudiéramos conocer y resolver todo, Camus propuso una filosofía de la sublevación que parte del reconocimiento de los límites. Reconocer los límites significa, por un lado, rechazar las ideas abstractas impuestas desde fuera, sobre todo las relacionadas con las narrativas sustentadas en un *telos* escatológico. Pero, por otro lado, implica que el rebelde sepa que, si bien no puede resolverlo todo, sí puede llevar a cabo acciones que le permitan incidir en el ambiente político para reconfigurar el orden establecido.

En este sentido, es importante precisar, que la rebeldía no está ligada a momentos excepcionales para la disrupción del orden existente. A diferencia de la revolución que pretende generar una ruptura absoluta que ocurre en un momento glorioso, la rebeldía actúa en una infinidad de ocasiones. En otros términos, podemos decir que, si la revolución es monolítica y centralizada, la rebeldía pretende ser plural, multifocal, pues es desde diversos ámbitos, que el rebelde se aboca a la tarea de

¹⁴³ Camus, *El hombre rebelde*, 352.

transformar el campo de la experiencia existente. Sin embargo, para llevar a cabo una transformación en el ambiente político, la rebeldía no recurre a la violencia, el crimen y la mentira, característicos, según Camus, de la revolución.

En *El hombre rebelde* Camus expresa, en primera instancia, su oposición al crimen legitimado. De hecho, si rechazó las ideologías imperantes de su tiempo, fue porque éstas justificaban teóricamente el asesinato¹⁴⁴. Como expliqué en el primer apartado, el sublevado, si bien rechaza la injusticia, la violencia u opresión de la cual es víctima él o cualquier otra persona, no por ello atenta contra la vida y dignidad del opresor. Por ello, Camus afirmó que “crimen y rebeldía son contradictorios. En efecto, que se asesine a un solo amo, y el rebelde, de cierta manera, ya no está autorizado a decir la comunidad de los hombres de la que sacaba, no obstante, su justificación”¹⁴⁵. Sin embargo, Camus también precisa, que si el rebelde en su insurrección llegaba al límite extremo de matar, para reconciliarse con su acto criminal, debía aceptar su propia muerte. De esta manera, el rebelde declara, que una vida se paga con otra¹⁴⁶ y que el crimen es imposible.

No obstante, en la misma obra, también encontramos su oposición a la justificación de la violencia en tanto que medio para imponer los deseos de unos por encima de los otros. Para Camus, la legitimación de la violencia en nombre de la ley, de una doctrina o razón de Estado, siempre tenía que ser rechazada¹⁴⁷. Por su puesto, esto no significa que Camus fuera un partidario de la no violencia absoluta¹⁴⁸. Ante las

¹⁴⁴ Camus, *El hombre rebelde*, 9.

¹⁴⁵ Camus, *El hombre rebelde*, 327.

¹⁴⁶ Al respecto, es pertinente destacar que Camus no pensó que “una vida tomada valiera lo que una vida dada”, sin embargo, ante los acontecimientos de su época, consideró que era necesario establecer unos límites morales. Por ello, afirmó que, si en el último extremo, el ser humano no podía evitar no matar, la aceptación de su propia muerte y sacrificio le permitirían mostrar que el crimen es imposible. En sus cuadernos, podemos encontrar algunas ideas al respecto, así como su preocupación por la práctica del asesinato en su tiempo: “Terrorismo: la gran pureza del terrorista estilo Kaliayev, es que para él el asesinato coincide con el suicidio (cf. Savinkov: Recuerdos de un terrorista). Una vida se paga con una vida. El razonamiento es falso, pero respetable. (Una vida tomada no vale lo que una vida dada). Hoy el asesinato por procuración. Nadie paga”. Ver Camus, *Carnets II*, 291.

¹⁴⁷ Camus, *Escritos libertarios*, 72.

¹⁴⁸ Al respecto, Camus dijo en una entrevista lo siguiente: “No pienso que haya que responder a los golpes con la bendición. Creo que la violencia es inevitable (...) Por lo tanto, no diré que hay que suprimir todo tipo de violencia, eso no sería deseable, sino utópico, en efecto. Solamente digo que hay que rechazar cualquier legitimación de la violencia. Es a la vez necesaria e injustificable. (...) Creo que hay

insurrecciones contra los gobiernos violentos y opresores, Camus toleraba el uso de la violencia, pero sólo con dos condiciones. La primera, que la violencia fuera provisional y ligada a una responsabilidad personal individual, empleada sólo cuando hubiera un riesgo inmediato y para combatir otra forma de violencia. La segunda, que se crearan instituciones que la limitaran. Al respecto, es pertinente precisar que Camus fue más partidario de la segunda alternativa. Sin embargo, dado que reconoció que la no violencia absoluta es imposible, fue que sugirió la moderación en la puesta en práctica de la misma.

De igual forma, en *El hombre rebelde* podemos encontrar la desaprobación de Camus de la mentira. Camus consideró que cuando a los hombres se les miente para convencerlos a favor de una determinada idea, no sólo se les priva de su independencia de juicio, sino que se hace reinar el silencio definitivo, pues se suprime el diálogo y la pluralidad de posturas¹⁴⁹. Por ello, él fue partidario de la democracia, la libertad de expresión y el libre diálogo¹⁵⁰. En un artículo, dijo que “un demócrata es aquél que admite que el adversario pueda tener razón, que le permite, por consiguiente, expresarse y aceptar razonar sus argumentos. Cuando los partidos o los hombres están persuadidos de sus razones para cerrar la boca de sus oponentes por la violencia, la democracia deja de existir”¹⁵¹.

Ahora bien, Camus expresó su rechazo a las ideologías totalitarias, a la revolución, al crimen, a la violencia y a la mentira no sólo en *El hombre rebelde*, sino en sus obras literarias, sobre todo, en las correspondientes al ciclo de la rebelión. En *Los justos*, *El estado de Sitio* y *La peste*, podemos encontrar indicios y fragmentos al respecto. En este apartado, me centraré únicamente en *Los justos*, debido a que en esta obra se profundiza en la temática que ahora nos ocupa, a saber, la de la diferencia

que conservarle su carácter excepcional, precisamente, y encerrarla dentro de los límites que se pueda”. Camus, *Escritos libertarios*, 72.

¹⁴⁹ Camus, *Escritos libertarios*, 69.

¹⁵⁰ Al respecto, Camus dijo: “Lo que hay que defender es el diálogo y la comunicación universal entre los hombres. La servidumbre, la injusticia, la mentira son las plagas que rompen esa comunicación e impiden el diálogo. Camus, *Moral y política*, 96-97.

¹⁵¹ Camus, *Moral y política*, 68.

entre rebeldía y revolución (volveré al análisis de las otras obras en el siguiente apartado).

En términos generales, podemos decir que en *Los justos*, Camus plantea diversas cuestiones de índole moral. Por ejemplo, Kaliayev representa al rebelde que, para combatir la violencia ejercida sobre el pueblo ruso, decide matar¹⁵². Pero va a lanzar la bomba únicamente al tirano, al Zar, símbolo del despotismo¹⁵³. Después de asesinarlo, acepta el sacrificio y la muerte¹⁵⁴. Stepan, por el contrario, representa al revolucionario que está dispuesto a mentir¹⁵⁵, a justificar la violencia y a matar al Zar, aun cuando éste vaya acompañado de sus sobrinos¹⁵⁶. Para él, la idea de justicia está por encima de la vida¹⁵⁷ de cualquier persona y la revolución es el único medio de generar un cambio radical¹⁵⁸.

Con esta obra, me parece que Camus muestra con el personaje Dora, que “hasta en la destrucción hay límites¹⁵⁹, es decir, que si se recurre a la violencia o el asesinato como última medida para combatir otra forma de violencia, no por ello se ha de atentar contra la vida y la dignidad de otras personas. Quizá por ello Camus afirmó que “sea cual sea la causa defendida, quedará siempre deshonrada por la ciega masacre de una multitud inocente”¹⁶⁰. Por otro lado, reconocer que hay límites aun en la destrucción, también significa para Camus que, si el rebelde mata, éste ha de estar

¹⁵² Kaliayev: “Acepté matar para abatir el despotismo”. Ver Camus, *Los justos* (Argentina: Losada, 1976), 26.

¹⁵³ Kaliayev: “Él -el Zar- encarnaba la suprema justicia, la que hace gemir al pueblo ruso desde hace siglos”. Camus, *Los justos*, 45.

¹⁵⁴ Dora: “Pero ir hacia el atentado y luego hacia el cadalso, es dar dos veces la vida. Pagamos más de lo que debemos. Kaliayev: Sí, es morir dos veces. Gracias, Dora. Nadie puede reprocharnos nada”. “Yo elegí morir para que el crimen no triunfe. Elegí ser inocente”. Camus, *Los justos*, 18, 28.

¹⁵⁵ Stepan: “todo el mundo miente. Mentir bien es lo que hace falta”. Camus, *Los justos*, 12.

¹⁵⁶ Stepan: “¡Niños! Es la única palabra que tenéis en la boca. ¿Pero no comprendéis nada? Yanek no mató a esos dos y por eso miles de niños rusos seguirán muriendo durante años”. Dora: ¡Espera! ¿Tú podrías, Stepan, con los ojos abiertos, tirar a quemarropa sobre un niño?”. Stepan: Podría, si la organización lo ordenara”. Camus, *Los justos*, 24, 25.

¹⁵⁷ Stepan: “Yo no amo la vida, sino la justicia, que está por encima de la vida”. Camus, *Los justos*, 15.

¹⁵⁸ Stepan: ¿No sois hombres? ¿Vivís en el momento presente? Entonces elegid la caridad y curad tan solo el mal de cada día, no elijáis la revolución que quiere curar todos los males, los presentes y los por venir. Camus, *Los justos*, 25.

¹⁵⁹ Albert Camus, *Los justos*, 26.

¹⁶⁰ Albert Camus, *Crónicas argelinas* (Madrid: Alianza, 2006), 15.

dispuesto a morir, para así poder demostrar que una vida se paga con otra y que el crimen es imposible.

En mi opinión, en *Los justos* Camus postula que hasta en la acción terrorista hay límites. Sin embargo, es importante resaltar que, más que incitar a la práctica del terrorismo aún considerando los límites éticos de la conducta sugeridos, Camus plasma la problematización ética del recurso a la violencia mortífera en defensa de las ideas de justicia y libertad. A mi modo de ver, la rebeldía de la cual fue partidario Camus, fue la rebeldía constructiva y de la no violencia, misma que expresa en *El estado de Sitio*, *La peste* y *El hombre rebelde*. Retomaré este tema en el siguiente apartado. Por ahora, quisiera hacer una aclaración respecto a la forma en que Camus entendió los valores de justicia y libertad, en contraposición a la comprensión de los mismos por parte de los revolucionarios.

Ahora bien, para Camus, el revolucionario cree en los ideales de libertad y de justicia absoluta. Y al respecto, el escritor argelino aclara, que la creencia en ello, desemboca en una contradicción. Esto es así, porque la justicia absoluta que pretende alcanzar el revolucionario, pasa por la supresión de toda oposición, y al hacerlo, destruye la libertad. Por eso, Camus pensó que para ser fecundas, la justicia y la libertad deben hallar sus límites la una en la otra, ya que, “ningún hombre considera su condición libre, si, al mismo tiempo, no es justa, ni justa, si no se siente libre”¹⁶¹. En este sentido, podemos decir que el rebelde, contrariamente al revolucionario, sabe que la libertad absoluta es el derecho del más fuerte a dominar; Calígula, representante de los tiranos y dictadores, es el ejemplo de ello. Sobre todo, cuando dice: “Yo soy ahora el único ser libre de todo el Imperio Romano (...) Por fin entiendo la libertad del poder. El poder brinda una oportunidad a lo imposible. A partir de hoy y en lo sucesivo, mi libertad dejará de tener límites”¹⁶². Pero el rebelde también sabe que querer alcanzar la justicia absoluta, genera destrucción de la vida y libertad de los demás. Ejemplo de esto son, de nuevo, las ideologías totalitarias o cualquier otro universal erigido como verdad absoluta.

¹⁶¹ Camus, *El hombre rebelde*, 338.

¹⁶² Camus, *Calígula*, 32-34.

Así pues, frente a la libertad y justicia absoluta del revolucionario, la rebeldía de Camus no apunta más que a lo relativo. Para él, la libertad del ser humano ha de ser relativa, en el sentido de que ha de hallar sus límites dondequiera que se encuentre un ser humano¹⁶³. Por supuesto, la libertad toma un carácter social, comunitario, pero sin perder su carácter individual. La justicia, por su parte, es relativa porque no supone una idea eterna o totalitaria de justicia. En *El hombre rebelde*, Camus escribió que “si la injusticia es mala para el rebelde, no 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”¹⁶⁴. En política, lo anterior significa que se ha de garantizar la libertad personal, así como hacer reinar la justicia en el plano de la economía. En palabras de Camus:

Llamamos pues justicia a un estado social en el que cada individuo recibe todas sus posibilidades al principio, y donde la mayoría de un país no está mantenido en una condición indigna por una minoría de privilegiados. Y llamamos libertad a un clima político donde la persona humana es respetada tanto en lo que es como en lo que expresa¹⁶⁵.

Es pertinente resaltar que, para Camus, es necesaria una conciliación entre justicia y libertad. En nombre de la justicia, no se puede exigir la supresión de la libertad, y en nombre de la libertad, no se puede exigir la abolición de la justicia. Por supuesto, ninguno de estos dos valores es, para Camus, algo que existe en sí o que se recibe de alguien o de algo. Son, por el contrario, el resultado de una conquista imperecedera. En sus cuadernos, Camus escribió: “La libertad, después de todo, no es el resultado natural de los hombres. Es una conquista perpetua sobre la naturaleza, sobre la sociedad, y sobre uno mismo”¹⁶⁶. Algo similar puede decirse de la justicia: no es algo natural, un regalo o una recompensa, sino el resultado de la lucha constante del rebelde¹⁶⁷.

¹⁶³ Camus, *el hombre rebelde*, 259.

¹⁶⁴ Camus, *El hombre rebelde*, 329.

¹⁶⁵ Camus, *Moral y política*, 28.

¹⁶⁶ Camus, *Carnets IV*, 116.

¹⁶⁷ Por ello, Camus afirmó que “la justicia no se da sin rebelión”. Camus, *Moral y política*, 28.

Según Camus, el rebelde ha de luchar, para lograr un orden social que se caracterice, específicamente, por el equilibrio entre el gobierno y sus gobernados¹⁶⁸. Esto es así, porque para el escritor argelino tanto la sociedad como la política tienen a su cargo los asuntos de todos. Sin embargo, precisa también, que el Estado debe elevarse desde abajo y no descender desde lo alto¹⁶⁹. Cuando ocurre lo contrario, el rebelde puede sublevarse y hacer un llamamiento para influir sobre la institucionalidad e intentar forjar otra forma de organización social (volveré sobre esto en el siguiente apartado).

Después de todo, es posible visualizar cómo rebeldía y revolución se distinguen por sus características específicas. En resumidas cuentas, la revolución, para Camus, apuesta por una teleoescatología o promesa de redención final y por ello mismo apunta a una transformación radical de la sociedad en un futuro hipotético. De igual forma, admite la violencia, la mentira y el asesinato, como medios válidos en el camino hacia la utopía de una sociedad sin clases. La rebeldía, por el contrario, es un movimiento que supone, de inicio, algunos principios morales concretos como guía de acción: el respeto a la vida humana, la práctica de la solidaridad, la justicia y la libertad. Pero la justicia y la libertad son valores intermedios que sólo tienen sentido si sirven para salvaguardar el valor fundamental de la vida y para asegurar la solidaridad. Además, la rebeldía es un esfuerzo sostenido en el tiempo, es decir, un proceso de creación y transformación constante que se puede ejercer desde una multiplicidad de lugares discontinuos. Desde diversos ámbitos, el rebelde puede enunciar retos y desafíos al status quo, pues sabe, como veremos en el siguiente apartado, que todo orden o sistema tiene “un fallo”¹⁷⁰, una fisura o región intersticial, desde donde puede introducir cambios.

De igual forma, la rebeldía es un movimiento que no tiene como finalidad principal lograr cambios para el futuro, lo cual no debe entenderse como una indiferencia al mismo. Mas bien, como lo he indicado, el rebelde se niega calumniar el

¹⁶⁸ Camus, *Moral y política*, 32.

¹⁶⁹ Camus, *El hombre rebelde*, 346.

¹⁷⁰ Albert Camus, *El estado de sitio* (Madrid: Alianza, 1994), 145.

presente por un más allá histórico. De hecho, para no dar lugar a equívocos respecto a la importancia del futuro, Camus afirmó que "la verdadera generosidad con el provenir consiste en darlo todo al presente"¹⁷¹. De la misma manera, como ya lo he precisado en el primer apartado, la rebeldía camusiana no implica un movimiento no reflexionado, pues es un acto que el rebelde lleva a cabo de manera lúcida o reflexionada, informada y responsable.

Tomando en cuenta la última característica de la rebeldía, a saber, la de que no es un movimiento no reflexionado, es posible establecer ahora, la diferencia entre rebeldía y revuelta. Para precisar esto, es necesario recurrir a *El hombre rebelde*, pero también a un artículo publicado al respecto de André Prunier¹⁷². Ahora bien, en *El hombre rebelde*, Camus expresa su propia interpretación de algunas ideas de Bakunin¹⁷³ sobre la revolución del 48. Luego de un análisis a las ideas del pensador ruso, Camus destaca que éste defiende una revuelta que se puede asociar con la "tempestad"¹⁷⁴ o, por decirlo de otra manera, con la demolición por la demolición. A partir de esta idea, podemos decir que la comprensión que tiene Camus sobre la revuelta, es relativa a un movimiento que se caracteriza por la espontaneidad, el caos y la ausencia de límites.

Lo anterior se confirma con la defensa de *El hombre rebelde* que escribe André Prunier, en un artículo que lleva por título "¿Breton o Camus? Los límites de la revuelta"¹⁷⁵. En su texto, Prunier resalta que, frente a la revolución y a la revuelta, la rebeldía propuesta por Camus no tiende a la violencia, a la destrucción, ni es caótica ni ilimitada. Por el contrario, "propone al hombre "absurdo" que concentre y, por consiguiente, que limite su revuelta racionalizando. ¿Qué necesito y qué medios tengo para transformar el mundo?"¹⁷⁶ En efecto, la rebeldía camusiana es una actividad que se distingue de la revuelta por cuanto es un movimiento, en primera instancia,

¹⁷¹ Camus, *El hombre rebelde*, 353-354.

¹⁷² Camus, *Escritos libertarios*, 74-80.

¹⁷³ Ideas que, por cierto, van a ser duramente criticadas por Gaston Leval. Según Leval, Camus no leyó la obra de Bakunin. En su artículo, contraargumenta las tesis que Camus presentó. Al respecto, ver Camus, *Escritos libertarios*, 74-80.

¹⁷⁴ Camus, *El hombre rebelde*, 189.

¹⁷⁵ Camus, *Escritos libertarios*, 74.

¹⁷⁶ Camus, *Escritos libertarios*, 78.

consciente. Dicho de otra manera, es fruto del análisis y la reflexión de la situación de los rebeldes. Por ello, como lo indicaba en el primer apartado, Camus señala que la rebeldía es propia del hombre informado y consciente de sus derechos; se da cuenta, por ejemplo, que una igualdad teórica esconde grandes desigualdades de hecho. A partir de esto, el rebelde se pregunta, justamente, cómo transformar su situación y qué medios son apropiados para lograrlo. Una vez elegidas las formas de acción política no violenta, el rebelde actúa con la finalidad de reconfigurar el orden existente (ampliaré esta idea en el siguiente apartado).

La rebeldía, entonces, no es una protesta espontánea como la revuelta. Tampoco es un movimiento que defienda los intereses de un sector determinado en contraposición con los derechos y el bienestar de los demás. La rebeldía que Camus propone, como en su momento lo precisé, no es un movimiento egoísta, pues quiere que la vida sea, en la medida de lo posible, libre y justa para todos. Por supuesto, intentarlo, implica una tarea ardua. Por ello, el rebelde no encuentra descanso¹⁷⁷. De hecho, podemos decir que el rebelde camusiano, como Sísifo, está llamado a recomenzar su tarea una y otra vez, pues lograr un orden menos desigual e injusto, es su objetivo principal.

Antes de terminar, considero pertinente recuperar la crítica que realiza Paul Rech al pensamiento camusiano. En el apartado anterior, mencionaba que, en su artículo, Rech planteó las siguientes preguntas: “¿Qué pasa si las causas del conflicto social son estructurales y fundamentales en lugar de contingentes y negociables? ¿Cómo distinguir lo que es realmente posible de lo que es irremediabilmente utópico? ¿Cuándo el miedo se convierte en una justificación para no hacer nada?”¹⁷⁸ A la segunda cuestión ya se ha dado respuesta en el primer apartado. La tercera pregunta sólo se puede plantear si se parte de la convicción de que el comunismo, en el momento histórico caracterizado por la Guerra Fría, era la mejor alternativa frente al capitalismo. Como ya se ha explicado aquí, Camus fue juzgado por no elegir dentro de un marco de coordenadas o de relaciones de poder establecidas. Por ello mismo,

¹⁷⁷ Camus, *El hombre rebelde*, 332.

¹⁷⁸ Rech, *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*, 529.

Rech afirma que Camus encontró en la rebeldía “una justificación para no hacer nada”; afirmación que, por todo lo anteriormente mencionado, puede ser desmentida. Sin embargo, la primera pregunta es relevante, y aunque la respuesta a la misma se explicará con mayor detalle más adelante, considero conveniente comenzar a dar unas pistas para resolverla.

Así pues, es necesario considerar, de entrada, dos cosas. La primera, que Camus reconoció que las causas del conflicto social son estructurales, por ello, afirmó que “el rebelde choca incansablemente contra el mal”¹⁷⁹. La segunda, que mediante la rebeldía es posible reconfigurar el orden establecido. Sin embargo, para comprender cómo se lleva a cabo esto, es necesario precisar que hay una diferencia más entre revolución y rebeldía. La diferencia es que mientras la primera presupone una transformación radical en un momento excepcional, la rebeldía, por el contrario, aprovecha una grieta o una región intersticial en el sistema político, y a partir de ahí introduce cambios. Por eso, como señalaba, si la revolución es monolítica y centralizada, en tanto que se supone que se da en una ocasión y en ese mismo momento genera un cambio radical, la rebeldía, por el contrario, es plural y multifocal, ya que puede surgir desde diversos sectores y actuar en una infinidad de ocasiones contra las diversas formas que tome un mismo adversario (contra *La peste*, por decirlo en términos metafóricos camusianos). Esto es así porque el rebelde sabe, que “no puede reparar todo en la creación” de una vez y para siempre, pues aún cuando logre reconfigurar el orden establecido – haciendo huir a *La Peste*¹⁸⁰, por ejemplo-no por ello dejarán de surgir, en el nuevo orden, otros males, contra los cuales tendrá que volver a luchar. Así pues, ante la pregunta planteada por Rech, me parece que es posible comenzar a visualizar una respuesta. En el siguiente apartado, profundizaré más en este tema.

Hasta aquí se ha explicado cuál es la diferencia entre rebeldía, revuelta y revolución. A lo largo de la exposición ha sido necesario resaltar otra característica significativa de la rebeldía, a saber, que postula una emancipación de la conciencia

¹⁷⁹ Camus, *El hombre rebelde*, 352.

¹⁸⁰ Camus, *El estado de sitio*, 181.

ante cualquier artificio que se pretenda situar por encima de la vida concreta. De igual forma, se precisó que la rebeldía que Camus propone es de carácter ético, por cuanto apunta a principios o valores morales concretos como guía de acción. Asimismo, se destacó que, frente a la revolución y la revuelta, la rebeldía pretende reconfigurar el orden establecido, pero con procedimientos que la alejan no sólo de la espontaneidad, la violencia, el crimen y la falta de lucidez, sino de cualquier narrativa teleológica y totalizadora. Queda por precisar qué tipo de propuesta política podemos encontrar en la obra camusiana, cuáles son sus características específicas, así como la viabilidad de la misma. En lo que sigue, nos ocuparemos de esto.

I.3 LA REBELDÍA COMO ACCIÓN POLÍTICA NO VIOLENTA.

No pienso que haya que responder a los golpes con la bendición. Creo que la violencia es inevitable (...) Por lo tanto, no diré que hay que suprimir todo tipo de violencia, eso no sería deseable, sino utópico, en efecto. Solamente digo que hay que rechazar cualquier legitimización de la violencia. Es a la vez necesaria e injustificable.

[Albert Camus]

En este apartado expondremos, en primer lugar, qué tipo de política encontramos en el pensamiento de Camus. Como se precisará, la política de la rebelión camusiana no puede ser pensada en términos convencionales, según una racionalidad estratégica y hegemónica. Tampoco ha de comprenderse como un programa o proyecto político. Se argumentará que es un modo de pensar y de hacer política de un modo distinto: en un tono menor y en una zona gris o periferia; lugar donde los presupuestos del liberalismo y del comunismo son constantemente interrogados. En segundo lugar, se precisará por qué razón la política de la rebelión camusiana puede ser definida como una acción política no violenta. Y, en ese camino, se indicará cuál es la reflexión de Camus respecto a los límites de la violencia, la relación entre fines y medios, así como el nexo, para él necesario, entre moral y política. En tercer lugar, se presentará una nueva línea de lectura de la obra de teatro titulada “El estado de sitio”. A partir de una interpretación de indicios y fragmentos de la misma, se argumentará que, ante la biopolítica y la psicopolítica, es posible pensar la rebeldía camusiana como una fuerza movilizadora capaz de incidir en la región intersticial del orden establecido, con la finalidad de introducir cambios.

Antes de plantear la pregunta por el tipo de política que encontramos en el pensamiento camusiano, es pertinente insistir, siguiendo a Benjamín Arditi, en que “siempre habrá un grado de deslizamiento lingüístico y de polémica acerca del significado de los conceptos políticos, incluyendo el de política”¹⁸¹. De modo que no es

¹⁸¹ Benjamín Arditi, *La política en los bordes del liberalismo* (Barcelona: Gedisa, 2009), 114.

posible dar una definición “como tal” de la misma. Sin embargo, si tomamos como base la forma en que, de manera convencional, se suele entender la política, quizá podamos establecer una diferencia entre esa concepción y la que aquí nos ocupa. En ese sentido, probablemente exista un acuerdo en cuanto a que cuando se habla de la política occidental, ésta se suele comprender como una racionalidad estratégica y hegemónica¹⁸². La política es concebida como una práctica específica, sistemática, acotada, identificable y totalizadora. Ante esta concepción habitual, es pertinente plantear la pregunta de si la política camusiana puede ser pensada en esos términos, es decir, en términos convencionales. La respuesta es negativa. Por ello, vamos a comenzar diciendo primero lo que la política de la rebelión camusiana no es. No es una racionalidad estratégica y hegemónica. Tampoco es una práctica específica, sistemática¹⁸³ y acotada. No es una política o una filosofía que nos indique una determinada dirección. Antes bien, se trata de una forma de pensar y de hacer política de un modo distinto: en un “tono menor”¹⁸⁴, frente al tono mayor y totalizador de la política de Occidente.

Al ser así, no encontraremos en la política de la rebelión camusiana un programa político o plan de cambio. Pero que no posea una direccionalidad estratégica no significa que necesariamente esté destinada al fracaso¹⁸⁵ o que se caracterice por

¹⁸² Ver, Ángel Solís, coord., *Infrapolítica y ética menor* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2018), 62.

¹⁸³ Para pensar y hacer política de manera tradicional, se requiere realizar una reflexión teórica profunda del fenómeno político y además expresar esas reflexiones en un cuerpo de ideas sistemáticamente articulado. Camus, como sabemos, expresó sus preocupaciones sobre política en diversos géneros literarios. Al hacerlo así, demostró que es posible hacer política de manera diferente a la convencional, y que incluso en obras literarias podemos encontrar intuiciones al respecto de gran intensidad. Volveré sobre esta idea en el siguiente capítulo.

¹⁸⁴ Los conceptos de “tono menor” y “zona gris o periferia” han sido tomados de Ángel Octavio Álvarez Solís y Benjamín Ardití respectivamente. Los he adoptado porque me sirven como herramientas cognitivas para plantear mi lectura del pensamiento de Camus. Para ver la forma en que los utilizan los autores, revisar Ángel Solís, coord., *Infrapolítica y ética menor*, 14 y 35, y, Benjamin Ardití, *La política en los bordes del liberalismo*, 15-21.

¹⁸⁵ Por ejemplo, en la opinión de Žižek, si los movimientos no poseen un programa o plan de cambio, están destinados al fracaso. Ver, Slavoj Žižek, “Shoplifters of the world unite”, *London Review of Books*, 19 de agosto, 2011. Cabe resaltar, por otro lado, que el presupuesto del éxito y del fracaso van de la mano de la concepción de movimientos que generan cambios radicales. La revolución, por ejemplo, en su definición clásica, refiere a tres aspectos: insurrección, derrocamiento y refundación. Habría que pensar, sin embargo, en si esa concepción no mistifica la revolución, al hacerla aparecer como una ruptura absoluta y definitiva en un momento único y glorioso. De igual forma, habría que plantearse la pregunta de que si un movimiento de insurrección (aún si no lograra su objetivo) no deja remanentes

un olvido del mundo. Por el contrario, es necesario precisar, por un lado, que Camus concibió la rebelión como un movimiento potencialmente efectivo y, por otro, que reconoció el carácter contingente del mundo. Por ello, el escritor argelino consideró que, dado que el mundo no es un lugar pasivo, es imposible inscribir en él una teoría política determinada de manera definitiva. De hecho, ya en sus cuadernos, Camus nos permite vislumbrar que toda política está sujeta a cambio¹⁸⁶. No obstante, me gustaría sugerir que su afirmación respecto a ese cambio ha de entenderse en doble sentido. Por un lado, la política se modifica debido a que las circunstancias o las épocas son distintas. Pero por otro, es imposible que se mantenga una política de manera definitiva debido a la acción de los seres humanos. Enfatizar este segundo sentido es relevante, ya que nos conduce a la afirmación de la capacidad de agencia del sujeto político ante cualquier política, así como ante su orden instituido.

Antes de explicar por qué la rebelión camusiana puede considerarse como un movimiento potencialmente efectivo además de no violento, me gustaría agregar otra característica de la política de la rebelión, misma que nos conecta con el cuestionamiento de cualquier política instituida, que ya enunciaba más arriba. En este sentido, la política camusiana, no es solo una forma de pensar y de hacer política en un tono menor frente al tono mayor y totalizador de la política de Occidente, sino que es también un modo de pensar y de hacer política en una zona gris o zona periférica. Si cuando hablamos de una periferia, el término sugiere la existencia de un centro¹⁸⁷, diremos que en la época que le tocó a Camus vivir, el núcleo se componía de dos centros: por un lado, el capitalismo estadounidense y, por el otro, el comunismo soviético. Frente a estos centros, sugerimos que la periferia fue el espacio desde el

que puede servir para futuros movimientos de emancipación. Al respecto, ver Ardití, *La política en los bordes del liberalismo*, 179 y 188.

¹⁸⁶ A manera de observación a los historiadores, Camus dice: "Ciertos historiadores inteligentes, al recapitular la historia de un país ponen todo su empeño en preconizar una política determinada, la realista por ejemplo, a la que se deben, en su opinión, las épocas más grades de ese país. Ellos mismos señalan, sin embargo, que tales situaciones no pudieron mantenerse nunca, porque en seguida surgió otro hombre de Estado, o sobrevino un nuevo régimen, que lo estropearon todo. Esto no les impide seguir defendiendo una política que no resiste al cambio de los hombres, dado que el cambio de los hombres configura en realidad toda política. Lo que pasa es que sólo piensan o escriben para su época. Alternativa de los historiadores: el escepticismo o una teoría política que no dependa del cambio de los hombres". Ver, Camus, *Carnets II*, 188.

¹⁸⁷ Ardití, *La política en los bordes del liberalismo*, 17.

cual Camus no sólo interrogó los presupuestos del liberalismo y del comunismo, sino que propuso la rebeldía como un camino alternativo.

Las críticas y cuestionamientos que Camus realizó al comunismo en general, y al comunismo soviético en particular, ya se han abordado en el capítulo anterior. Para rememorar, diremos que se centraron en los siguientes puntos: la noción de historia y la consecuente creencia de que al final de la misma surgirá una sociedad sin clases, plenamente igualitaria; la violencia como único medio del cambio social; la revolución y su promesa de una transformación radical de la sociedad, y la figura del dictador o del líder, mismo que mediante una dictadura, conduciría a la humanidad a la igualdad y libertad definitiva. Ante estos postulados, como hemos visto, la política de la rebelión no sugiere una teleoescatología o promesa de redención final. Apuesta, por el contrario, por la reconfiguración del orden existente mediante un esfuerzo sostenido en el tiempo. A partir del reconocimiento de que en el mundo todo recomienza siempre, pero sin un plan secreto de la razón, sin *telos* ni destino final, la política de la rebelión sugiere la necesidad de la intervención política continua o, dicho con los términos camusianos, de “la acción intransigente”¹⁸⁸. Mediante la identificación de que todo orden o sistema tiene un “fallo” o una región intersticial desde el cual se pueden introducir cambios, la política de la rebelión indica que existe la posibilidad de reconfigurar el orden instituido, lanzando retos y desafíos desde diversos sectores o ámbitos y sin necesidad de recurrir a la violencia. Diré algo al respecto más adelante.

Por lo pronto, es relevante mencionar que ante la figura del dictador o del líder, Camus realizó una reflexión en la cual me gustaría detenerme, ya que nos permitirá extraer otra característica de la política de la rebelión. En su contexto histórico, Camus ve la figura de la líder representada por los dictadores tales como Stalin, Mussolini, Hitler, etc. Para él, cada uno de éstos personificó el poder y dominio de un hombre sobre otros; el reinado de un solo amo sobre millones de esclavos, en base a diversas promesas, ya sea de justicia, igualdad y libertad futuras, o en nombre de la nación o de la expansión y dominio por parte de una supuesta raza superior. En todo caso, Camus concluyó que los líderes totalitarios son aquéllos que destruyen a la persona en

¹⁸⁸ Camus, *Carnets II*, 337.

sus posibilidades de reflexión, en tanto que inciden sobre su conciencia y voluntad al movilizarlos en favor de intereses supuestamente compartidos. Como ya he mencionado en el apartado anterior, Camus se opuso a esta forma de proceder, pues para él los dictadores privan al ser humano de su independencia de criterio¹⁸⁹.

Sin embargo, me gustaría resaltar que el análisis del proceder de los líderes totalitarios le permitió a Camus detenerse a pensar en algo más, a saber, en el paso que se da de la condición de esclavo a la condición de amo. En sus cuadernos, Camus escribió que: “cuando el esclavo toma las armas y da su vida, reina a su vez como amo y oprime”¹⁹⁰. Sugiero que esa afirmación nos permite repensar en la idea de desplazamiento, en el paso de un amo a otro¹⁹¹. Insistir en esto es relevante pues nos ayudará a comprender otro rasgo de la política de la rebelión camusiana, a saber, que no pretende diseñar un nuevo régimen, administrar un nuevo statu quo o erigirse como nuevo amo. Por el contrario, su objetivo es perturbar y reconfigurar el orden existente. Dicho de otra manera, la política de la rebelión pretende abrir posibilidades dentro de los marcos de referencia establecidos, mismos que se caracterizan por la dominación. Por ello, Camus sostuvo que, si hay rebeldía, es porque la injusticia, la violencia, la discriminación y la opresión, forman parte del orden instituido¹⁹². Ahora bien, para reconfigurar el orden de lo dado, los actos de resistencia pueden surgir desde diversos ámbitos o sectores. Por eso, como indicaba en el apartado anterior, la rebeldía ha de comprenderse como plural y multifocal y no como monolítica y centralizada. Además, ha de resaltarse que su forma de proceder no es violenta.

Antes de ahondar en la reflexión que sobre la violencia realiza Camus, es necesario detenerse en las críticas y cuestionamientos que el escritor argelino hizo a los presupuestos liberales; esto, a su vez, nos permitirá establecer una conexión entre

¹⁸⁹ Camus, *El hombre rebelde*, 216.

¹⁹⁰ Camus, *Carnets III*, 340.

¹⁹¹ O, incluso, en el paso de un discurso amo a otro, tal cual lo hicieron las ideologías dominantes desde el siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, como Camus lo analiza “El hombre rebelde”. Cabe resaltar que, en su deseo de sustituir un discurso amo por otro, las ideologías volvían a representar el mismo tipo de exclusión que se deseaba erradicar.

¹⁹² Ver, Camus, *El hombre rebelde*, 332. En *El estado de sitio*, es representativo el personaje del pescador, porque ante la pregunta de si respeta el orden existente, responde que sí pero sólo cuando es justo y razonable. Ver, Camus, *El estado de sitio*, 84.

el capitalismo y otras formas de violencia generadas por el mismo. Ahora bien, en *Moral y política*, pero más específicamente en sus artículos periodísticos, Camus señala la incompatibilidad del liberalismo con la igualdad y la justicia social. Debido al compromiso y defensa de la libertad individual por parte del liberalismo, el escritor argelino señala que se ha generado un desentendimiento de aquellos que sufren las consecuencias de la desigualdad generada por el mercado y la acumulación capitalista. Por ello, en *Moral y política* afirmó que “la sociedad del dinero y la explotación nunca se han encargado de que reinasen la libertad y la justicia”¹⁹³.

Asimismo, y apuntando a las falacias de la democracia liberal, a Camus le parece paradójico que se aluda a una igualdad de derechos cuando no se tiene el mismo derecho a disfrutar de ellos. En los artículos que llevan por título “La miseria de Cabilia”¹⁹⁴, podemos encontrar que Camus expresa que la libertad política vale poca cosa cuando se mantiene a las personas en la miseria; cuando se reduce a la mayoría de la humanidad a una mera fuerza de trabajo, para enriquecer a una minoría que es dueña del capital y de los medios de producción¹⁹⁵; y cuando los seres humanos son discriminados o víctimas del prejuicio social. A partir de sus escritos periodísticos, Camus señala que la violencia tiene múltiples caras y que puede ejercerse a través del hambre, la desnutrición, la desocupación, la explotación y la ignorancia. Por ello, concluye que la libertad sin equidad es injusta y precaria, y que, en la relación de dependencia y subordinación, se coarta la libertad.

Después de un análisis de las consecuencias negativas del liberalismo y del comunismo, Camus afirmó que era “imposible combatir lo malo (el capitalismo) con lo peor (el comunismo)”¹⁹⁶. Para él, los presupuestos del comunismo soviético y los crímenes de Stalin, eran tan abominables como el mantenimiento de estructuras

¹⁹³ Camus, *Moral y política*, 451.

¹⁹⁴ Camus, *Obras 4* (Madrid: Alianza, 1996), 469-511.

¹⁹⁵ Es pertinente resaltar que aunque Camus cuestionó algunos aspectos del marxismo, en *El hombre rebelde* también afirma que cierto aspecto del mismo le sigue pareciendo válido. La denuncia por parte de Marx de la degradación e indignidad del trabajo industrial, su lucha contra la reducción de este trabajo a una mercadería y del trabajador a un objeto, su crítica a los privilegiados y a la propiedad como un derecho eterno, así como la crítica a la forma en que la clase capitalista utiliza su poder para establecer desigualdad de condiciones, fue para Camus lo más valioso y rescatable de marxismo. Ver, Camus, *El hombre rebelde*, 244-245.

¹⁹⁶ Camus, *Moral y política*, 104.

políticas y económicas que generaran desigualdad de condiciones. Por ello, desde la periferia, el escritor argelino no sólo cuestionó sus presupuestos, sino que propuso la rebeldía como una alternativa ante un dualismo político predominante.

Ahora bien, es necesario insistir en que la política de la rebelión, en tanto que modo de pensar y de hacer política de manera diferente al núcleo compuesto por dos ideologías, no puede entenderse como partidaria del comunismo ni del capitalismo. Sin embargo, en tanto que política que se realiza desde la periferia, habría que decir que no es del todo incompatible con la política democrática. De hecho, Camus afirmó que “quizá ningún régimen político es bueno, pero la democracia es, con seguridad, el menos malo”¹⁹⁷. Pero si bien la rebelión no es del todo incompatible con la política democrática, hay que señalar que busca empujar la democracia más allá de sus límites. Por ello, Camus afirmó que “la democracia no es la ley de la mayoría, sino la protección de la minoría”¹⁹⁸ y que “el poder no se separa de la injusticia, pero que el buen poder es la administración sana y prudente de la injusticia”¹⁹⁹.

El escritor argelino también sostuvo que “si bien la democracia no puede separarse de la noción de partido, lo cierto es que la noción de partido ha solido existir sin la democracia. Y esto ocurre cuando un partido cree poseer la verdad absoluta”²⁰⁰. En esta línea me parece que el razonamiento de Camus puede equipararse a la reflexión que sobre la democracia realiza Rancière en su obra titulada *El odio a la democracia*. Como se afirma en este texto, se nos hace creer que democracia es equivalente a gobierno del pueblo, pero en realidad el poder está acaparado por castas de políticos cada vez más estrechamente relacionados con las oligarquías financieras que dirigen el mundo²⁰¹. Ante el desequilibrio entre gobernantes y gobernados que Camus identificó incluso en su tiempo, sugirió que “el orden social debe ser un equilibrio entre ambos”²⁰². Pero para lograr esto, para lograr reconfigurar el orden instituido, es necesario llevar a cabo actos de resistencia que no impliquen violencia.

¹⁹⁷ Camus, *Moral y política*, 67-68

¹⁹⁸ Camus, *Carnets II*, 415.

¹⁹⁹ Camus, *Carnets II*, 377.

²⁰⁰ Camus, *Moral y política*, 68.

²⁰¹ Jaques Rancière, *El odio a la democracia*, 136.

²⁰² Camus, *Moral y política*, 33.

Y, ya situados en este tema, es momento de considerar la reflexión que sobre este tópico hizo Camus; profundizar en ello nos permitirá argumentar por qué razón la política de la rebelión tiene como rasgo esencial la no violencia.

Quisiera comenzar aludiendo a dos malentendidos respecto a la postura camusiana en referencia a la violencia. Por un lado, se le ha acusado de ser “un soñador”²⁰³ por cuanto niega de manera absoluta la práctica de la misma. Por otro, se ha argumentado que, en *El hombre rebelde*, es posible visualizar algunos equívocos, sobre todo, porque Camus alude a la no violencia, pero a la vez justifica el asesinato por insurrección si va acompañado de la aceptación de la muerte por parte del que mata. Ante estas interpretaciones, considero que es pertinente aclarar, por una parte, que Camus pensó que en algunos casos la violencia es inevitable e incluso necesaria y, por otra, que fue más partidario no sólo de la necesidad de establecer límites a la violencia, sino de ejercer actos de resistencia que no la implicaran. Para aclarar algunas de estas ideas, recurramos a lo que dijo en una entrevista:

No creo que haya que responder a los golpes con la bendición. Creo que la violencia es inevitable. Los años de ocupación me lo han enseñado. Por lo tanto, no diré que hay que suprimir todo tipo de violencia, esto no sería deseable, sino utópico, en efecto. Solamente digo que hay que rechazar cualquier legitimación de la violencia. Es a la vez necesaria e injustificable²⁰⁴.

Esta cita nos permite constatar, en primer lugar, que Camus no negó, de manera definitiva, la violencia. Como sostiene, la violencia es inevitable, a la vez necesaria, pero siempre injustificable. Prueba vivencial de esto lo encontramos en *Cartas a un amigo alemán*. En este documento Camus expresa, por una parte, que cuando las vías pacíficas y democráticas están cerradas, cuando es imposible toda vía de entendimiento y convivencia, la lucha armada contra la invasión, la ocupación y el asesinato de víctimas inocentes, es inevitable. En la cuarta carta dirigida a un amigo alemán, escrita durante la ocupación de París, Camus expresa que, si los franceses lucharon, es porque “se vieron forzados a seguir a los alemanes por un camino que

²⁰³ Camus, *Escritos libertarios*, 71.

²⁰⁴ Camus, *Escritos libertarios*, 71 y 72

rechazaban. Se vieron obligados a entrar en la Historia”²⁰⁵, a parecerse un poco a ellos, pero a diferencia de ellos, fueron “conscientes de que toda mutilación del ser humano es irreversible”²⁰⁶.

La afirmación de que la vida de un ser humano no tiene precio y de que la guerra no es la mejor vía para resolver conflictos nacionales o internacionales, expresa, a su vez, que la violencia, para Camus, no es justificable. Por supuesto, me parece que en las *Cartas a un amigo alemán* y en *Los justos*, el escritor argelino establece la diferencia entre la violencia opresora y la violencia insurgente; la de los pueblos que sufren a causa de la opresión que les producen las potencias coloniales o un dictador o tirano dentro de la misma nación. Para él, ninguna de estas violencias está en el mismo plano. Sin embargo, dado que la violencia siempre va a ocasionar daños y sufrimientos a otros seres humanos, Camus sugirió tratar de buscar otros medios para resolver los conflictos.

En *Los justos*, como ya hemos tenido oportunidad de señalar en el apartado anterior, Camus expresa que los rebeldes deciden sublevarse ante la violencia despótica que ejerce el Zar. Y si bien Dora y Kaliayev deciden asesinar al tirano, esto lo hacen para evitar que la violencia sufrida sea mayor. En esta obra encontramos que dada la imposibilidad de llegar a un acuerdo que no implique la violencia, el asesinato es el último recurso al que los rebeldes recurren para combatir a un poder despótico que no conoce límites. No obstante, ante este modo de proceder de los rebeldes, Camus ya hacía algunas aclaraciones fundamentales. En primer lugar, que la violencia inevitable se ejercerá únicamente en contra del tirano, sin sacrificar a personas inocentes²⁰⁷. En segundo lugar, que la violencia tendría que ir ligada a una responsabilidad personal²⁰⁸, pues de lo contrario, es una violencia que excluye de responsabilidad a quien la ejerce: “horrible comodidad”, escribió Camus, matar o violentar en nombre de la ley o de una doctrina²⁰⁹. Y, en tercer lugar, que si el rebelde no ha podido evitar matar, entonces ha de estar dispuesto a morir, para demostrar que

²⁰⁵ Albert Camus, *Cartas a un amigo alemán* (México: Tusquets, 2012), 60 y 61.

²⁰⁶ Camus, *Cartas a un amigo alemán*, 26.

²⁰⁷ Camus, *Actualidades III*, 894.

²⁰⁸ Camus, *Carnets II*, 305.

²⁰⁹ Camus, *Escritos libertarios*, 72.

el valor de toda vida humana es equivalente y que rebeldía y asesinato son incompatibles.

En mi opinión, la finalidad de *Los justos* es mostrar que “hasta en la destrucción hay límites”²¹⁰, pero también, la problematicidad ética del recurso a la violencia mortífera en defensa de las ideas de igualdad, justicia y libertad. En este sentido, es comprensible que Camus tratara todo el tiempo de establecer una diferencia entre revolución y rebeldía, pues mientras que la primera acepta la violencia como único medio para lograr un cambio social, la rebeldía, por el contrario, rechaza el derramamiento de sangre, la tortura, el asesinato, y cualquier otro tipo de violencia. Cabe resaltar que en la reflexión que hace Camus al respecto, también se cuestionó por la relación entre fines y medios. Y ante esto, concluyó que “hay medios que no se justifican”²¹¹; la violencia, para él, es uno de esos medios. Esto es así porque la violencia produce daños físicos y psíquicos en los seres humanos que la padecen.

Ahora bien, a partir de la observación de los diversos acontecimientos de la historia en general, y de la historia contemporánea en particular, Camus se percató de que la violencia se suele justificar cuando se absolutizan los principios o cuando se es partidario de una política pragmática o “realista”. De lo primero, encontró un ejemplo en la forma de proceder de los jacobinos, por cuanto establecieron principios formales como la Verdad, la Justicia y la Razón, así como la eliminación de las facciones que ante estos surgieran. No obstante, la historia contemporánea le ofreció un panorama más amplio, pues en ella encontró varios ejemplos: los campos de exterminio nazi por la supuesta superioridad racial alemana²¹², el Gulag soviético por el socialismo invocado²¹³, así como los bombardeos sobre Hiroshima y Nagasaki²¹⁴ en nombre de

²¹⁰ Camus, *Los justos*, 26.

²¹¹ Camus, *Cartas a un amigo alemán*, 23.

²¹² Camus, *El hombre rebelde*, 212.

²¹³ Al respecto, ver Camus, *Moral y política*, 109 y 110 y *El hombre rebelde*, 277.

²¹⁴ En un artículo periodístico publicado en *Combat*, Camus expresa su indignación ante las bombas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki. Allí dice que “la civilización mecánica acaba de alcanzar su último grado de salvajismo”. De igual forma, afirma que es necesaria la utilización inteligente de las conquistas científicas y que la ciencia no debe consagrarse al crimen organizado. Aboga, al final del artículo, por una verdadera sociedad internacional donde las grandes potencias no tengan derechos superiores a los de las pequeñas y medianas naciones. Al respecto, ver Camus, *Moral y política*, 47-48.

los valores de la democracia y la libertad que el gobierno de los Estados Unidos decía representar. Ante esto, Camus advirtió que, en nombre de principios (válidos para la óptica del poder), se suele recurrir a cualquier medio por aberrante que este sea²¹⁵. Por ello, los campos de concentración, todo tipo de terrorismo, la práctica de la tortura, el bombardeo masivo, la guerra, etc., fueron para Camus actos que no podían ser justificados y que debían de ser condenados, debido a los sufrimientos que infligen a víctimas inocentes.

Sin embargo, Camus también se dio cuenta de que cuando la política se mide por su eficacia, pone en práctica la violencia y prescinde de toda moral. Por ello, ante la disyuntiva de una moral sin política o una política sin moral, la política de la rebelión camusiana apuesta por una articulación entre política y moral. De ahí que Camus sugiriera “introducir el lenguaje de la moral en el ejercicio de la política”²¹⁶. Dicho de otra manera, para el escritor argelino, la política ha de guardar un equilibrio entre los valores o principios que se consideran valiosos, y los medios que, en la práctica, se utilizan para alcanzarlos²¹⁷. Por ello, el rebelde para Camus, ejercerá agencia política, pero sin olvidar que ha de adoptar una actitud, al mismo tiempo, ética y política. Ética, porque orientará su acción a partir de valores morales. Y política, porque en la defensa del valor de la vida, de la dignidad humana, de la libertad y de la justicia, intentará transformar el campo de la experiencia existente, pero sin atentar contra la vida y dignidad de ningún ser humano.

Después de lo anteriormente expuesto, considero que puede comprenderse la postura de Camus respecto a la violencia, y que no hay ningún equívoco en su

²¹⁵ Se pueden invocar fines legítimos; pero que sean legítimos no significa que sean valiosos desde el aspecto moral. Como sabemos, varios acontecimientos violentos como las conquistas, las invasiones y las colonizaciones, se han considerado legítimas desde la óptica del poder dominante. En esta reflexión, es pertinente recordar que, en *Crítica de la violencia*, Benjamin ya nos advertía que la violencia es legítima para un ordenamiento jurídico, mientras que toda violencia que no se halle en posesión del derecho es ilegítima. Ver, Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, 92. De manera similar, para el poder dominante, sea nacional o internacional, su violencia siempre se justificará, mientras que la violencia opuesta, siempre será calificada no sólo como ilegítima, sino como aquella que es necesario combatir por todos los medios que sean posibles. Los bombardeos masivos, son un ejemplo de ese combate indiscriminado.

²¹⁶ Camus, *Moral y política*, 30.

²¹⁷ Esta propuesta puede equipararse a la noción de política que propone Adolfo Sánchez Vázquez. Para él, la política ha de mantener un equilibrio entre el polo ideológico-valorativo y el práctico instrumental. Al respecto, ver Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política* (FCE: México, 2007), 45.

propuesta. Como hemos dicho, la violencia para él es inevitable, y en ocasiones, necesaria, sobre todo cuando se han cerrado las vías democráticas. Sin embargo, me gustaría reiterar que, en vez de sugerir la práctica de la violencia ante los diversos conflictos, Camus propuso una rebeldía constructiva, misma que implicara la creación de formas de intervención ajenas a la violencia. En el siguiente capítulo veremos cuáles fueron las formas de injerencia propuestas. Por lo pronto, en lo que sigue presentaremos una nueva línea de lectura de *El estado de sitio*, con la finalidad de mostrar que la rebeldía es una fuerza movilizadora potencialmente efectiva, además de no violenta.

Antes de comenzar, es preciso señalar que *El estado de Sitio*, al igual que *La peste*, fue una obra con la cual Camus mostró su oposición a los totalitarismos de mediados del siglo XX. Por ello, el personaje central, La peste, representa el nazismo, el fascismo y el comunismo. Cabe aclarar que, en *El estado de sitio*, La peste toma la forma de una persona, de un dictador, pero en la crónica que lleva el mismo título, adquiere la forma de una enfermedad. En una entrevista, Camus dijo que con sus obras quería demostrar que los hombres son víctimas de otras pestes; dicho de otra manera, que el ser humano también padece el dominio, el control y la violencia que se ejerce sobre su persona. Sin embargo, también afirmó que a pesar de los múltiples rostros que La peste pueda adoptar, la grandeza del rebelde consiste en detectar que hasta en el sistema más perfecto hay una fisura. En la opinión de Camus, como veremos más adelante, mediante la localización de la región intersticial que los que mandan no logran controlar, el rebelde puede introducir cambios para reconfigurar el orden establecido.

Ahora bien, a partir de una lectura e interpretación de algunos indicios y fragmentos de *El estado de sitio*, me parece que podemos encontrar dos ideas fundamentales. La primera, que el escritor argelino supo representar dos tipos de gobierno o de control ejercido sobre los ciudadanos, a saber, la biopolítica y la psicopolítica. La segunda, que ante ese tipo de control o, por decirlo en términos de Rancière, de partición de lo sensible, Camus planteó la rebeldía como una actividad

mediante la cual es posible incidir en el ambiente político con la finalidad de reconfigurarlo.

Antes de aludir propiamente a las ideas centrales de *El estado de sitio*, es importante aclarar qué entendemos por biopolítica y por psicopolítica. Pues bien, desde los estudios de Foucault²¹⁸, sabemos que biopolítica es la forma de gobierno de la sociedad disciplinaria. Foucault advierte que a partir del siglo XVII el poder ya no puede concebirse de la misma manera, ya que no es el poder de dar muerte por parte del soberano el que impera, sino el poder de disciplinar. El poder disciplinario es un poder normativo, mismo que somete al sujeto a un código de normas, preceptos y prohibiciones, pero también se caracteriza porque elimina desviaciones y anomalías. En términos generales, el poder disciplinario descubre a la población como una masa de producción y reproducción que se ha de administrar meticulosamente. Por ello, la reproducción, las tasas de natalidad y mortalidad, el nivel de salud y la esperanza de vida, por ejemplo, se convierten objetos de control²¹⁹.

La biopolítica es, como sostiene Han²²⁰, una política de lo corporal, sin embargo, la psicopolítica, se asocia fundamentalmente con el control de la mente. Dicho de otra manera, mediante la biopolítica se controlan o se administran cuerpos, pero mediante la psicopolítica se penetra en las capas profundas de la psique y se ejerce un control sobre la misma. Ahora bien, en lo que sigue, voy a mostrar cómo en *El estado de Sitio*, Camus representó la administración y el control de los cuerpos y de las mentes de los ciudadanos y, cómo ante ello, propuso la rebeldía.

En términos generales, en *El estado de Sitio* Camus simboliza el momento en que llega La peste a Cádiz. Antes de su arribo, los ciudadanos viven de acuerdo a las normas, leyes y costumbres establecidas por sus gobernantes. Sin embargo, un día, por lo demás, común, La Peste llega en compañía de su secretaria. Este mal representa a cualquier dictador y la secretaria a la muerte. Cuando La peste habla con los gobernantes de la ciudad, les dice que de ahora en adelante se encargará de

²¹⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (Madrid: Siglo XXI, 2007), 163-169.

²¹⁹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 169.

²²⁰ Byung-Chul Han, *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014), 41-42.

ejercer el poder y el control de la vida de todos los ciudadanos. Los representantes, por su parte, le ceden el poder de inmediato, ya que, de no hacerlo, La peste autoriza a la secretaria que realice algunas marcas en su cuaderno, justo sobre el nombre de alguno de ellos, para que estos mueran. Posteriormente, les dice a los ciudadanos: “Yo reino, es un hecho; por tanto, es un derecho. Pero es un derecho que no se discute: debéis adaptaros (...) Finalmente, este desorden va a ser administrado (...) Estaréis en las estadísticas (...) Os traigo el silencio, el orden y la absoluta justicia”.²²¹

A partir del momento en que La peste toma definitivamente el poder, comienza a ejercer un control corporal y mental de los ciudadanos. Cada ciudadano debe informar cuál es su nombre, apellidos, profesión, estado civil -motivos de la unión, separación, o razones de la permanencia en soltería-, número de miembros de la familia, estado de salud, etc. Asimismo, cada uno debe dirigirse a las oficinas específicas para adquirir un certificado de vida y de salud que se le otorgará una vez que haya dado toda su información privada²²² y se declare, sobre todo, a favor del orden establecido. De no declararse a favor del orden instituido, se le niegan los certificados, se le declara sospechoso y se le mantiene vigilado. Si el sujeto se resiste a vivir de acuerdo al orden imperante, la secretaria, por disposición de La peste, puede realizar algunas marcas en su cuaderno. La primera, si parece que el sujeto continúa en su conducta de oposición (la marca también aparecerá en el cuerpo mediante un bubón). La segunda, si el sujeto se atreve a desafiar, de alguna manera, las reglas establecidas. La tercera, si es necesario que el sujeto definitivamente muera. Cabe resaltar que, mediante las marcas, La peste detecta, controla y elimina las desviaciones y anomalías del sistema.

Sin embargo, para ejercer un control más adecuado, La peste no sólo se conforma con mantener registros de todos los datos de los ciudadanos o con mantenerlos marcados y vigilados, también los somete a un sistema de normas y prohibiciones. Por ello, dice, “está prohibido el patetismo, lo mismo que otras

²²¹ Camus, *El estado de sitio*, 74-75.

²²² “El pescador: Mi vida es mía. Es algo privado que no le importa a nadie. La secretaria: ¿Privado? Esas palabras no tienen sentido para nosotros. Se trata, naturalmente, de su vida pública. La única que, por otra parte, le está autorizada”. Camus, *El estado de sitio*, 81-82.

pamplinas, como la ridícula angustia de la felicidad, el rostro estúpido de los enamorados, la contemplación egoísta de los paisajes y la culpable ironía”²²³. De igual forma, establece una ley que separa a los hombres de las mujeres. Pero no sólo eso, también les obliga a portar un pañuelo con vinagre sobre la boca “para evitar todo contagio por la difusión del aire como de las propias palabras”²²⁴. Básicamente, el pañuelo tiene la función de reducir a la discreción y al silencio.

No obstante, para facilitar la digestión de las ordenanzas en los espíritus más lentos, La peste manda que aparezcan una multitud de slogans por todas partes; estos han de ser vistos y repetidos hasta el cansancio por los ciudadanos²²⁵. La finalidad es que los hombres internalicen las palabras clave del orden establecido y que tengan un comportamiento acorde al mismo. En efecto, para La peste, cuerpo y mente deben de ser totalmente controlados; el éxito de su sistema consiste en la distracción de la rebelión. Para distraerlos de ella, lleva a cabo dos cosas. La primera, somete al ciudadano a una serie de actividades para agotarlos y devorar su tiempo²²⁶; por ejemplo, la realización de trámites ante las oficinas para obtener sus certificados de existencia y de salud. La segunda, mediante la difusión de slogans, les obliga a pensar y a actuar de manera acorde al orden instituido; quizá por ello mismo, La peste dijo que “los estúpidos son los que preparan sus caminos”²²⁷ por cuanto son su fuerza y su esperanza de permanencia.

No obstante, ante la posibilidad de la resistencia, La peste también ha creado el miedo a desafiar el sistema. Una de sus primeras advertencias indica: “pero cuidado con las ideas insensatas, con las furias del alma, como vosotros decís, con las pequeñas fiebres que dan lugar a las grandes revueltas”²²⁸. Sin embargo, en la ciudad hay un hombre que se resiste a obedecer los mandatos. Su nombre es Diego. Diego, pese a haber sido designado como sospechoso y haber sido marcado por la peste (con un bubón en el cuerpo), se resiste a someterse al gobierno instituido. La secretaria

²²³ Camus, *El estado de sitio*, 73.

²²⁴ Camus, *El estado de sitio*, 70.

²²⁵ Camus, *El estado de sitio*, 108.

²²⁶ Camus, *El estado de sitio*, 91, 143

²²⁷ Camus, *El estado de sitio*, 183.

²²⁸ Camus, *El estado de sitio*, 74.

de La peste, se da cuenta de que Diego ha descubierto algo crucial: el sistema es excelente, pero “hay un *fallo* en su máquina. Basta con que un hombre supere su miedo, para que la máquina comience a chirriar”²²⁹. En efecto, Diego se percata de ese “fallo” y entonces motoriza la rebelión en los ciudadanos. Por eso, les dice:

Es la peste la que nos descarna, es ella la que separa a los amantes y la que marchita la flor de los días. ¡Contra ella hay que luchar ante todo! (...) No tengáis ya miedo, ésa es la condición. ¡De pie todos los que puedan! ¿Por qué retrocedéis? ¡Levantad la cabeza, es la hora del orgullo! Tirad vuestras mordazas y gritad conmigo que ya no tenéis miedo (...) ²³⁰.

Cuando La peste se da cuenta de que Diego se ha dado cuenta del “fallo” del sistema, le dice: “la máquina rechina un poco, eso es todo. Antes de que esté completamente atrancada, alégrate, imbécil, te devuelvo esta ciudad”²³¹. En efecto, La peste huye de la ciudad y Diego muere. Pero antes de eso, La peste le hace saber a Diego que su triunfo es relativo, pues ella regresará, quizá adoptando otra forma, para intentar dominar y someter a los ciudadanos de nuevo. Por ello, le dice: “llegará un día, acaso, en que todo sacrificio os parecerá estéril, en que el grito interminable de vuestras sucias rebeliones cese por fin. Ese día reinaré verdaderamente en el silencio definitivo y la servidumbre”²³².

Ahora bien, con esta obra me parece que Camus nos muestra que ante el control ejercido sobre las mentes y los cuerpos, el rebelde puede sublevarse. Basta con que identifique cuál es el “fallo” o la fisura, a partir de la cual puede introducir cambios para reconfigurar el orden establecido. Dicho de otra manera, Camus indica que hay una región intersticial donde los que mandan no logran estructurar plenamente el campo de acción de los demás. Por ello, a partir de ese intersticio, el rebelde puede no sólo irrumpir el orden establecido, sino modificarlo. El rebelde, como Diego, puede hacer huir a La peste, al menos provisionalmente, a través de actos de resistencia. Estos actos de resistencia pueden surgir desde diversos sectores y actuar en una

²²⁹ Camus, *El estado de sitio*, 143.

²³⁰ Camus, *El estado de sitio*, 152.

²³¹ Camus, *El estado de sitio*, 182.

²³² Camus, *El estado de sitio*, 183.

infinidad de ocasiones contra las diversas formas que tome un mismo adversario (contra La peste, por decirlo en términos metafóricos camusianos).

Antes de explicar cómo en *La peste* Camus señala que cada quien puede ejercer agencia política desde su propio puesto, me gustaría señalar otro aspecto relevante que el escritor argelino toca en *El estado de sitio*. Este tiene que ver con la servidumbre voluntaria al orden existente e, incluso, con la seducción que produce el mismo en algunos sujetos. En la obra, quien representa este papel, es el personaje llamado Nada. Nada piensa que “la vida equivale a la muerte”²³³ y que la violencia y la astucia son los únicos valores que deben regir la conducta de todo ser humano. Por ello, cuando La peste toma el poder, decide colaborar con ella. Colabora con el nuevo poder en las tareas de administración de la vida y de destrucción indiscriminada. Y, de forma cínica, también contribuye a justificar la falsificación de los resultados de la votación que deben legitimar el nuevo gobierno. Al respecto, dice: “los buenos principios dicen que el voto es libre. Es decir, que los votos favorables al gobierno serán considerados como expresados libremente. (...) Un voto negativo no es un voto libre”²³⁴.

Cabe resaltar que Nada colabora con La peste porque le seduce la existencia concreta de un orden acorde a sus ideas de destrucción, violencia y astucia. Debido a sus ideas nihilistas, lo más fascinante para él es un orden ajeno a toda organización social constructiva. Sin embargo, me gustaría resaltar que en *La peste*, Camus nos muestra también que algunos sujetos pueden estar de acuerdo con el orden existente por los beneficios que este les pueda aportar. En la crónica, el personaje Cottard es quien se alegra de la existencia de la epidemia. Las razones son las siguientes: por un lado, se acaban las investigaciones secretas y sus problemas anteriores con la ley²³⁵ y, por otro, obtiene ganancias al participar en negocios de contrabando²³⁶.

En mi opinión, con los personajes Nada y Cottard, Camus nos muestra que no todos los seres humanos están dispuestos a colaborar en la reconfiguración del orden

²³³ Camus, *El estado de sitio*, 16.

²³⁴ Camus, *El estado de sitio*, 121 y 122.

²³⁵ Camus, *La peste*, 145.

²³⁶ Camus, *La peste*, 107.

existente para hacerlo más justo. Si recordamos, con Clamence, el personaje de *La caída*, Camus ya señalaba que la humanidad no siempre es solidaria. Debido a que la naturaleza del ser humano suele ser ambigua por cuanto unas veces se encauza hacia la vida y otras hacia la muerte, en Camus encontramos la sugerencia de construir una subjetividad rebelde capaz de encauzar las fuerzas en favor de la vida. Quizá por eso, en sus cuadernos, Camus escribió que el ser humano honesto²³⁷, es el que, siendo consciente de la posibilidad de ceder a su vértigo oscuro, no se permite la menor distracción, e intenta, en la medida de lo posible, contribuir a la instauración de un orden menos injusto. También señala que, para hacerlo, no importa el puesto que las personas ocupen o el lugar en donde se encuentren.

En la crónica que lleva por título *La peste*, Camus ilustra cómo cada personaje colabora para luchar contra la enfermedad. Por ejemplo, Rieux, el médico, hace uso de sus conocimientos para combatirla. El padre Paneloux, aunque considera que la peste es un castigo divino contra la humanidad pecadora²³⁸, al final, forma parte de la organización que ayuda a los enfermos. Tarrou, por su parte, hace todo lo que está en sus manos para evitar que las personas mueran. Con esta crónica, me parece que Camus expresa que para reconfigurar el estado de cosas existente, cada cual puede hacerlo desde su propio puesto²³⁹; desde una multiplicidad de lugares discontinuos, sujetos imprevisibles pueden enunciar retos y desafíos al status quo.

De hecho, Camus afirmó que el rebelde puede hacer de la prensa y de la literatura sus armas de combate. Pero también sugirió las marchas de protesta, las cartas de oposición y el periodismo crítico, para incidir en el ambiente político. No obstante, en el pensamiento camusiano encontramos también que el rebelde ha de

²³⁷ Camus, *Carnets II*, 279.

²³⁸ Tomando como referencia el personaje del padre Paneloux, es importante destacar que Camus mostró con *La peste* que independientemente de las creencias o convicciones de las personas, lo importante es la unión para el combate de las injusticias que aquejan al ser humano. En el siguiente capítulo tendremos oportunidad de explicar cómo Camus protestó ante el silencio y la no condena del Papa respecto a los campos de concentración alemanes y soviéticos.

²³⁹ En sus cuadernos, Camus escribió haciendo referencia a algunos personajes de su obra que “todos luchan, cada uno a su manera, y que la única actitud digna de un hombre es la rebeldía”. Ver, *Carnets II*, 229.

ser consciente de que “no puede reparar todo”²⁴⁰ de una vez y para siempre, pues aun cuando logre reconfigurar el orden establecido – haciendo huir a *La Peste*²⁴¹ como en *El estado de sitio*, por ejemplo-no por ello dejarán de surgir, otros males, contra los cuales tendrá que volver a luchar. Por ello, Camus sugirió una rebeldía intransigente, misma que al construirse sobre la base de la experiencia vivida, requiere de la creación de nuevas formas de intervención social.

Hasta aquí, hemos aludido a las características de la política de la rebelión camusiana. Como se ha explicado, es un modo de pensar y de hacer política de manera no tradicional, no convencional. Por ello, no puede ser caracterizada como una racionalidad estratégica y hegemónica, ni como aquella que contiene un plan o programa de cambio. En tanto que modo de pensar y de hacer política de manera distinta, la política de la rebelión, como hemos señalado, se lleva a cabo desde la periferia. Desde allí, Camus tuvo la oportunidad de lanzar críticas y cuestionamientos a los postulados del liberalismo y del comunismo, mismos que en ese entonces fungían como el centro o núcleo fundamental del espectro político. Como hemos visto, ante el dualismo político, Camus propuso la rebeldía como una posible alternativa.

De igual forma, insistimos también en que la política de la rebeldía no busca diseñar un nuevo régimen; no pretende quitar a un amo para situarse ella misma como nuevo amo. Por el contrario, en su búsqueda de ser siempre ajena al poder, resaltamos que su objetivo es perturbar y reconfigurar el orden instituido de manera no violenta. También señalamos que, sin rechazar los ideales democráticos, la política de la rebelión cumple la función de empujar a la democracia más allá de sus límites, con la finalidad de lograr un orden más libre y más justo para todos. Una articulación entre moral y política nos permitió constatar de igual forma, que la política de la rebelión busca ser consecuente entre los fines que propone y los medios que se propone para alcanzarlos. Finalmente, como tuvimos oportunidad de señalar a partir de una lectura de *El estado de sitio*, detectar el fallo del sistema o las fisuras en el mismo, es muy

²⁴⁰ Camus, *El hombre rebelde*, 352.

²⁴¹ Camus, *El estado de sitio*, 181.

importante, pues a partir de esa identificación es posible liberarse, de manera provisional, del control ejercido sobre los cuerpos y las mentes de los seres humanos.

En el siguiente capítulo, varemos algunas formas de intervención no violenta que Camus propuso para incidir en el ambiente político. Cabe aclarar que ninguna de ellas puede comprenderse como un programa político, proyecto o recomendación. Son, por el contrario, caminos de reflexión en torno a las posibilidades de ejercer agencia política sin necesidad de recurrir a la violencia. Es probable que muchas de ellas nos puedan servir como orientaciones parciales y provisionales mientras nos damos a la tarea de inventar nuevas formas de intervención considerando las características de nuestro contexto. En el capítulo tercero retomaremos esta idea.

CAPÍTULO II

FORMAS DE ACCIÓN POLÍTICA NO VIOLENTA CAMUSIANAS

2.1 PERIODISMO Y RESISTENCIA.

Nuestro deseo, tanto más profundo cuanto que a menudo era mudo, consistía en liberar a los periódicos del dinero y darles un tono y una veracidad que pusieran al público a la altura de lo mejor que hay en él. Pensábamos entonces que un país vale lo que vale su prensa. Y si es cierto que los periodistas son la voz de una nación, estábamos decididos, desde nuestro puesto y en nuestra humilde medida, a elevar a ese país elevando su lenguaje.

[Albert Camus, Combat]

Este capítulo tiene como finalidad mostrar que en las obras de Camus podemos encontrar diversas formas de intervención política no violenta. En este apartado, específicamente, se explica cómo es posible ejercer resistencia mediante la actividad periodística. Para dar cuenta de ello, la exposición se centra en tres puntos. En primer lugar, se precisa cuál es el tipo de periodismo que Camus propone. En segundo lugar, se destaca que el pensador argelino plantea una ética del periodismo. En tercer lugar, se alude al conjunto de principios éticos que Camus sugiere a quienes se dedican a la práctica del mismo. Aquí se argumenta que mediante el periodismo crítico o de contrapoder, es posible que tanto el periodista como la audiencia ejerzan agencia sin necesidad de recurrir a la violencia. Para clarificar esto con la precisión que lo requiere, será necesario hacer un breve recorrido por algunos de los artículos periodísticos del escritor argelino.

Durante su labor periodística, Camus cultivó la crónica, el reportaje, los artículos de opinión - en especial los editoriales-, y en todo momento el análisis político. En todos sus textos expresó su rechazo a la pena de muerte, a la guerra, al terrorismo, al racismo y a todo tipo de injusticia y barbarie. Una lectura de sus artículos nos permite constatar que Camus informó de los sucesos que ocurrían y que eran de transcendencia social. Pero el periodismo que puso en práctica y que sugirió realizar surgió en contra de un periodismo cuyas características leídas hoy, parecen más actuales que nunca: un periodismo sometido a los reclutamientos de la propaganda, obstruido por el peso de los intereses de los partidos políticos o de compañías, sometido al dinero y al poder, sin independencia informativa y carente de credibilidad. En contra de este periodismo servicial, Camus propuso un periodismo diferente. El periodismo camusiano no sólo fue enemigo de la propaganda e independiente de los partidos políticos, sino que puso en entredicho a todos los poderes: destapó los abusos de poder, denunció las injusticias, las miserias, la corrupción, la práctica de la violencia, los errores judiciales y la explotación.

Desde sus primeras publicaciones en *Alger Républicain*, las relativas a la miseria de Cabilia, Camus lleva a cabo un periodismo de denuncia y de contrapoder. En sus crónicas muestra que el poder político establece un orden que mantiene en condiciones injustas e inhumanas a los cabileños. Luego de confrontar fuentes y testimonios y apoyarse en pruebas que él mismo verifica, pone en entredicho el discurso proclamado por las autoridades locales, mismas que ensalzaban los beneficios del colonialismo en diversos diarios. Camus presentó la antítesis de ese discurso oficial y propagandístico, y denunció la explotación y las condiciones de miseria en que se mantenía a la población autóctona.

Para denunciar el sufrimiento de los cabileños a causa del sistema colonial francés, Camus alternó las técnicas narrativas, descriptivas y explicativas para descubrir una realidad ignorada y desconocida para la mayoría de los lectores del diario de la capital. Como practicante del periodismo de investigación del cual fue precursor, ofrece en sus reportajes datos en profundidad, documentados y contextualizados, con la finalidad de corroborar lo que está narrando. En sus crónicas

argelinas, dice al respecto: “visité tanto las ciudades como los aduare más alejados, comparando las opiniones y los testimonios de la administración y del campesino indígena, del colono y del militante árabe”²⁴².

En efecto, luego de recorrer a pie y en autobús la región de Cabilia y de recoger y confrontar datos y testimonios, Camus emplea el mínimo de palabras para describir lo que ve²⁴³, y entonces da cuenta de lo siguiente: el gobierno de París se ha desinteresado por Argelia y los colonos desprecian y explotan a los indígenas²⁴⁴. La región de Cabilia está superpoblada y olvidada; sus habitantes viven en la miseria; la mayoría de los pobladores se alimentan de hierbas y raíces amargas²⁴⁵; niños mueren por ingerir hierbas venenosas, mientras que otros se disputan con los perros un cubo de basura²⁴⁶. Para contribuir a disminuir la hambruna de estas personas, Camus describe que desde París se envía una mínima cantidad de grano, misma que no sólo es insuficiente y de mala calidad, sino que es distribuida al arbitrio de los consejeros municipales²⁴⁷. También destaca que en Cabilia la gente no tiene trabajo y que la metrópoli ha prohibido la emigración de los obreros cabileños a causa de la crisis económica del mercado de trabajo²⁴⁸.

De igual forma, Camus denuncia el establecimiento de los “talleres de caridad”, mismos que emplean a los indígenas y los explotan. Según se informa, la jornada de trabajo es superior a lo legalmente permitido y los salarios no sólo son miserables, sino que son retenidos para cubrir los impuestos atrasados. Para verificar por sí mismo esto, Camus realiza diversas investigaciones y recurre a las nóminas de los trabajadores²⁴⁹; allí confirma que el régimen de trabajo en la Cabilia es un régimen de

²⁴² Camus, *Crónicas argelinas*, 86.

²⁴³ Albert Camus, *Carnets 1935-1951* (Madrid: Alianza, 2014) 120.

²⁴⁴ Camus, *Crónicas argelinas*, 50.

²⁴⁵ Camus, *Crónicas argelinas*, 32.

²⁴⁶ Camus, *Crónicas argelinas*, 33.

²⁴⁷ Al respecto, Camus se informó que se le negó ración de grano a todos aquellos que no votaron por el Partido Popular Argelino. Véase Camus, *Crónicas argelinas*, 41.

²⁴⁸ Camus, *Crónicas argelinas*, 31.

²⁴⁹ En el artículo que lleva por título *Los salarios*, Camus explica lo siguiente: “Tengo delante de mí nóminas de trabajadores agrícolas de la propiedad Sabaté-Tracol en la región de Bordj-Menaiel. En ellas podemos leer la quincena en curso, el nombre del obrero, su número de orden y el salario convenido. En una leo 8 francos, en otra 7 y en la última, 6. En la columna reservada al control de entradas veo que el obrero que ha cobrado 6 francos ha trabajado 4 días de la quince (...) Incluso

esclavitud. En otros artículos denuncia la malnutrición de la población, la ausencia de infraestructura, de escolaridad, de agua potable, la mala inversión del dinero dedicado a la educación²⁵⁰, el abandono del poder municipal respecto a la población, la corrupción, el racismo y la pésima gestión de las autoridades locales. Ni el mismo presidente de la República Francesa se salva de sus críticas por haber afirmado que el pueblo cabileño se adapta a todo y que no tiene las mismas necesidades que los franceses. En palabras de Camus:

Es despreciable decir que ese pueblo se adapta a todo. Si sólo dispusiera de 200 francos al mes para subsistir, el mismísimo señor Albert Lebrun también se adaptaría a la vida bajo los puentes, a la suciedad y a la corteza de pan encontrada en un cubo de basura (...) Es despreciable decir que ese pueblo no tiene las mismas necesidades que nosotros²⁵¹.

Sin embargo, Camus va a ir todavía más lejos al poner en entredicho todo el sistema político y judicial argelino con sus crónicas judiciales y con una carta abierta que va a dirigir al gobernador general. Tres son los casos judiciales que investiga y defiende: el caso Hodent, el caso de El Okbi y el de los incendiarios de Aribeau²⁵². En cuanto al primero, Camus defiende la inocencia de Hodent, un hombre que fue víctima de un falso proceso: fue encarcelado por no someterse al sistema de corrupción puesto en marcha por los grandes colonos terratenientes, mismos que pretendían aumentar sus beneficios en detrimento de los pequeños campesinos; al no haber ninguna prueba

aunque el obrero trabajara 25 días al mes, ganaría 150 francos, cantidad con la que tendría que alimentar durante 30 días a una familia con varios hijos". Ver Camus, *Crónicas argelinas*, 46.

²⁵⁰ En *La enseñanza*, Camus hace referencia a un discurso reciente del señor Le Beau, gobernador de Argelia. El gobernador dijo que había dedicado varios millones a la enseñanza indígena, pero Camus hace la observación de que ese dinero se invirtió mal, pues se construyeron unas cuantas escuelas lujosas que rechazaban alumnos constantemente. Para Camus, ese dinero pudo haberse empleado en la construcción de más instituciones cómodas y salubres y que reabsorbieran el excedente de alumnos que se rechaza cada año. Respecto a las escuelas que se construyeron, el escritor argelino dijo: "tengo la impresión de que esas escuelas están hechas para los turistas y las comisiones de encuesta, y que sacrifican al prejuicio del prestigio las necesidades elementales del pueblo indígena. Al respecto, ver Camus, *Crónicas argelinas*, 53-58.

²⁵¹ Camus, *Crónicas argelinas*, 43.

²⁵² Cabe resaltar que estos casos no se encuentran en las obras completas de Camus que se han traducido al español; son textos que traduce y compendia María Santos- Sainz, en *Albert Camus, periodista*. En líneas posteriores recurriremos a ellos. Respecto a las crónicas judiciales que mencionamos aquí, ver María Santos- Sainz, *Albert Camus, periodista* (España: Kadmos, 2016), 102-119.

que avalara que malversó fondos en la venta del trigo, Camus exige que Hodent sea puesto en libertad. Pero para ello realizó con anterioridad un minucioso y documentado trabajo de periodismo de investigación: fue al lugar de los hechos, se entrevistó con todos los protagonistas y las personas que pudieran informarle del funcionamiento de la adquisición del cereal y estudió en detalle la reglamentación jurídica que regulaba la venta de trigo. Después, demostró que el acusado trabajó conforme a los usos de la reglamentación de las tarifas del cereal y que había sido víctima de un error judicial. Asimismo, redactó una carta abierta al gobernador general, exigiéndole justicia inmediata para el caso. El resultado fue que Hodent fue liberado; esta fue la primera de las victorias periodísticas de Camus.

El segundo caso del que se ocupó fue también un éxito. Es el relativo a El Okbi, al cual se le acusó de haber sido el autor intelectual del asesinato del gran muftí de Argel, jefe religioso de la ciudad y próximo a los colonos conservadores. Como era de esperarse, las autoridades locales apoyaron por intereses propios al muftí, por ello, condenaron a El Okbi, quien prefería un islam *eclairé*. La causa de su encarcelamiento tenía como finalidad desprenderse de él por ser una personalidad representativa en Argel y defender una Argelia más tolerante y abierta. Ante esta situación, Camus llevó a cabo un periodismo de investigación y demostró que El Okbi no tenía ningún interés en romper la concordia entre musulmanes y franceses, pues tomaba posiciones por un Argel tolerante. Por ello, para Camus El Okbi debía de ser liberado. Y, en efecto, después de la publicación de su investigación sobre el caso, así fue.

En el tercer caso Camus no logró su objetivo; no se absolvieron a los inculpados. Sin embargo, su investigación mostró que las autoridades son capaces de inventar la historia de un crimen para justificar sus acusaciones²⁵³. Se trata de unos obreros agrícolas que fueron inculpados de haber provocado un incendio mientras protestaban para lograr un salario más justo. Fueron encarcelados y posteriormente torturados para que se declararan culpables. En su texto, Camus critica “los métodos abyectos” que utiliza la policía para conducir a la cárcel. Pero no sólo eso, el escritor argelino afirmó que los acusados fueron juzgados por desafiar a la autoridad. Dicho de otra

²⁵³ Santos- Sainz, *Albert Camus, periodista*, 118.

manera, lo que se condenaba era su derecho a huelga y a realizar protestas contra el orden establecido. Para demostrar esto, Camus realizó una investigación a profundidad y allí dio cuenta de dos cosas. En primer lugar, que las cabañas fueron incendiadas después de que los obreros habían conseguido un alza en el salario. Y, en segundo lugar, que tales cabañas no estaban habitadas como lo aseguraba el terrateniente acusador²⁵⁴. De esta forma, Camus mostró en su artículo cómo el lenguaje jurídico se pervierte para criminalizar a unos hombres, víctimas de una sociedad colonial.

Como podemos ver, desde sus primeros escritos periodísticos Camus puso en práctica un periodismo de contrapoder y de denuncia. Mas cabe resaltar que sus informes sobre la situación de Cabilia, así como su condena a las prácticas de la justicia ejercida, molestaron a ciertos círculos de poder. Por ello, después de las publicaciones de sus textos, *Alger Républicain* sufrió censura. En una correspondencia a Pascal Pia, Camus le informa que el gobernador general le impuso una dimisión en razón de la publicación de artículos “insensatos” y ofensivos a la causa nacional²⁵⁵. En ese momento, Camus fue perseguido, amenazado y obligado al exilio; vivió en carne propia el peligro al que se enfrenta todo aquel que ejerce agencia en contra de los grupos de poder. Como afirma Jean Daniel: “Camus fue el primer periodista francés a quien el Gobierno General de Argelia logró enviar a la metrópoli (...) Camus fue aquel joven y magnífico indeseable, el primer rebelde de un largo drama”²⁵⁶.

Sin embargo, no sólo *Alger Républicain* fue víctima de censuras, también lo fue *Le Soir Républicain*²⁵⁷, diario en que Camus continuó su labor de resistencia antes de

²⁵⁴ Santos- Sainz, *Albert Camus, periodista*, 117.

²⁵⁵ *Correspondance Albert Camus-Pascal Pia* (1939-1947). Citado por Santos- Sainz en *Albert Camus, periodista*, 66.

²⁵⁶ Jean Daniel, *A contracorriente* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008), 52.

²⁵⁷ Camus juntamente con Pascal Pia intentó mantener a flote este diario. Durante la vida del periódico, destaca la desobediencia a la censura oficial, así como la burla a las autoridades. Por un lado, Camus se negó a escribir los mensajes propagandísticos y patrióticos dictados por las autoridades de Argel, por lo que el diario aparecía con varios espacios en blanco. Y, por otro, Camus pone trampas a los censores; algunos artículos se firman con pseudónimos, otros recurren a palabras o aforismos incomprensibles para los censores, mismos que eran incultos, y otros protegen su argumentación retomando extractos de autores clásicos de la literatura francesa. Cuando los censores exigían suprimir frases que se consideraban “antipatrióticas”, Camus les enfrentaba recriminándoles que habían censurado al propio Víctor Hugo, por ejemplo. En otras ocasiones, Camus también se negaba a dar la

su exilio. *Le Soir Républicain* sufrió acoso sistemático por parte del gobierno, pues recelaba la línea editorial²⁵⁸. Y dado que Camus rechazó cualquier compromiso acomodaticio para salvarse del cierre del periódico, en una época en que todos los demás medios se plegaban a las consignas, *Le Soir Republican* también fue perseguido y prohibido por las autoridades. Después de esto, Camus fue obligado a marcharse a París, sin embargo, allí también ejerció agencia. Luego de permanecer desempleado por mucho tiempo, cuando por fin entra a *Paris-Soir* como secretario de redacción, se percata de que este diario pone en práctica el sensacionalismo: seduce a los lectores a cualquier precio. Camus, por su parte, detesta la prensa sensacionalista y no va a experimentar ninguna molestia al ser despedido de inmediato²⁵⁹. Posteriormente, en *Combat*, va a expresar su rechazo a la guerra, a la violencia, al terrorismo, a los campos de concentración, así como la necesidad de una ética del periodismo y de un conjunto de principios éticos que orienten la labor del periodista.

Antes de abordar de manera breve los temas que Camus trabajó en *Combat*, consideramos conveniente mencionar a manera de resumen cuál es el tipo de periodismo que defendió y que puso en práctica desde sus primeras publicaciones en *Alger Républicain*. Tomando como base lo que hemos señalado en líneas anteriores, diremos que se caracteriza por lo siguiente: es de contrapoder, crítico del poder político, de denuncia, de investigación, independiente y de intencionalidad. En lo que sigue, vamos a precisar porqué su periodismo tiene tales características.

En primera instancia, el periodismo camusiano fue de contrapoder por cuanto surgió en oposición a la convivencia de las élites periodísticas, políticas y económicas. Dicho de otra manera, fue enemigo de la idea de prestar su servicio de brindar información en beneficio de cualquier interés ajeno al interés público. Como hemos visto, los artículos de Camus fueron la antítesis de los discursos oficiales y propagandísticos a cerca del colonialismo y la situación de Cabilia.

autoría de frases que aparecían en el diario. Al respecto, ver, Santos- Sainz en *Albert Camus, periodista*, 129 y 130.

²⁵⁸ Al respecto, ver Santos- Sainz en *Albert Camus, periodista*, 69.

²⁵⁹ Santos- Sainz en *Albert Camus, periodista*, 68-69.

Por otro lado, el periodismo de Camus fue crítico del poder político; lejos de ser un periodismo al servicio de las autoridades representativas, destapó los abusos de poder, así como la corrupción por estos ejercida. Al respecto, recordemos cómo Camus no sólo demostró que la colonización francesa era abusiva, sino que puso en entredicho al sistema político y judicial al evidenciar la prepotencia de la oligarquía local argelina. Pero su periodismo fue, de igual forma, de denuncia, porque no guardó silencio ante las injusticias, las miserias, la explotación y los abusos de poder. Los artículos del escritor argelino denunciaron sin miramientos la situación de los cabileños. De hecho, Camus no tuvo reparo en afirmar que esa era una situación provocada y que debía de ser reparada por sus causantes para evitar futuros conflictos²⁶⁰.

No obstante, el periodismo de Camus fue también un periodismo de investigación, por cuanto daba cuenta de los hechos mediante datos que se pudieran verificar; recordemos que acudió al lugar de los hechos, confrontó fuentes y testimonios y contextualizó la información para que fuera posible corroborar lo que estaba narrando. Asimismo, su periodismo fue independiente; *Alger Républicain* y *Le Soir Républicain* - al igual que *Combat* y *L'Express*, como veremos más adelante- se encontraban libres de ataduras de partidos políticos o intereses financieros; los colaboradores eran los únicos accionistas y eran ellos quienes imprimían el rumbo editorial del diario²⁶¹.

Finalmente, diremos que su periodismo fue de intencionalidad, pues pretendía provocar algún cambio. Al respecto, es pertinente mencionar que Camus no sólo se contentó con informar sobre la situación de Cabilia, sino que propuso varias medidas inmediatas para acabar con la miseria, también planteó diversas reformas económicas, políticas y sociales e hizo un llamamiento para que los políticos retomaran sus responsabilidades²⁶². De igual forma, recordemos cómo mediante sus crónicas judiciales logró liberar a dos hombres que habían sido encarcelados injustamente. Sin

²⁶⁰ Camus, *Crónicas argelinas*, 80.

²⁶¹ Camus siempre escogió una concepción ética del periodismo. Los diarios en los que colaboró no sólo fueron independientes, sino que eran defensores del interés público y de la igualdad social. Al respecto, ver Santos- Sainz *Albert Camus, periodista*, 95.

²⁶² Camus, *Crónicas argelinas*, 108.

embargo, es preciso mencionar respecto al tema de Cabilia, que ninguna de sus propuestas fue tomada en cuenta; veremos más adelante cómo después de siete años, cuando Camus regresa, la situación de los cabileños ha empeorado tanto que da paso a lo que se conoce como la guerra de Argelia. Volveré sobre esta idea.

Hablemos ahora de *Combat*. Este fue un diario que surgió en la clandestinidad y que apostaba por la resistencia durante la Segunda Guerra Mundial. Camus fue colaborador del mismo y tras la liberación de París se convirtió en redactor jefe. *Combat* se caracterizó por su independencia radical de partidos políticos y de intereses financieros o de compañías de cualquier tipo. El periodismo que se puso en práctica fue, como el de *Argel Républicain*, de contrapoder, de investigación, crítico del poder político, de denuncia y de intencionalidad. En sus diversos artículos periodísticos Camus expresa su rechazo a la guerra, a la violencia, al terror²⁶³, a la tortura²⁶⁴, al asesinato²⁶⁵, al racismo²⁶⁶, a las dictaduras²⁶⁷ y al silencio ante las injusticias²⁶⁸.

En *Combat* Camus va a expresar con suficiente claridad otras características del periodismo del cual fue partidario. Pero antes de aludir a ello, es preciso detenerse en algunos tópicos que hemos mencionado y que le ocuparon mientras colaboró en este diario. Haremos mención, de igual forma, a sus artículos publicados en este periódico respecto a la situación de Argelia siete años después de sus publicaciones de *Argel Républicain*. Luego nos centraremos en sus publicaciones periodísticas respecto a la guerra de Argelia en *L'Express*. Y, por motivos de exposición, regresaremos al final a *Combat* para enfocarnos en el tema de la ética del periodismo, así como en el conjunto de principios éticos que Camus propuso.

²⁶³ Camus, *Moral y política*, 78. En el artículo titulado *Ni víctimas ni verdugos*, podemos encontrar la oposición de Camus a la guerra, el terror, la violencia y los campos de concentración.

²⁶⁴ Camus, *Moral y política*, 17. En el artículo titulado *El tiempo del desprecio*.

²⁶⁵ Camus, *Moral y política*, 49. En el artículo titulado *La carne*, Camus protesta por el asesinato del que fue víctima René Leynaud, periodista de la Resistencia.

²⁶⁶ Camus, *Moral y política*, 70. En el artículo titulado *El contagio*.

²⁶⁷ Camus, *Moral y política*, 39 y 87. En el artículo *Democracia y dictadura internacional* y en el artículo del 26 de diciembre de 1944.

²⁶⁸ Camus, *Moral y política*, 39. En el artículo del 26 de diciembre de 1944.

Ahora bien, tras la liberación de París, Camus escribió un artículo con el mismo título y allí expresó un tema al que hemos tenido oportunidad de referirnos en apartados anteriores, es el relativo a la entrada a la guerra cuando las vías pacíficas y democráticas se encuentran cerradas. Como en las *Cartas a un amigo alemán*, Camus señala que llega un momento en que el pacifismo integral es insostenible²⁶⁹ y que, para evitar la ocupación y el asesinato de víctimas inocentes, la lucha es inevitable. Sin embargo, es necesario insistir, una vez más, en que dada la problemática de definir cuándo ha de justificarse la violencia opresora o la violencia insurgente, Camus fue partidario de la idea de recurrir a otros medios para resolver conflictos. El periodismo, por ejemplo, fue sugerido por él; más adelante tendremos oportunidad de precisar por qué es una actividad para ejercer resistencia sin hacer uso de la violencia.

En otro artículo, Camus expresó su oposición a la tortura²⁷⁰. Para él no había otro método más abyecto que el de lastimar y mutilar los cuerpos de los seres humanos. El tema del asesinato, por otro lado, fue recurrente no sólo en sus *Reflexiones sobre la guillotina* sino en varios de sus artículos periodísticos. Como en su ensayo, Camus expresó su rechazo a legitimar la pena de muerte²⁷¹ y a buscar otro tipo de castigos que no atentaran contra la vida y dignidad de los inculpados. En la misma línea de defensa de la dignidad, así como de los derechos de todos los seres humanos, encontramos que Camus publicó un artículo en el cual expresó su rechazo al racismo²⁷², específicamente, al practicado en ese momento por los franceses en contra de los argelinos. En otro texto, expresó que esperaba que el papa condenara los actos de las dictaduras en general y de la dictadura de Franco en particular²⁷³. Allí, el escritor argelino indicó que, independientemente de las creencias de las personas, la protesta debe llevarse a cabo por cristianos y no cristianos, así como por personas que representen alguna autoridad espiritual o moral.

²⁶⁹ Camus, *Moral y política*, 84.

²⁷⁰ Camus, *Moral y política*, 17.

²⁷¹ Camus, *Moral y política*, 86. Véase también *Reflexiones sobre la guillotina*, 148. Allí Camus afirma que “prohibir la condena de muerte de un hombre sería proclamar públicamente que la sociedad y el Estado no son valores absolutos, decretar que nada los autoriza a legislar definitivamente ni a producir lo irreparable”.

²⁷² Camus, *Moral y política*, 70.

²⁷³ Camus, *Moral y política*, 41.

Vale la pena hacer mención de dos artículos más. Uno, porque es la expresión del rechazo al bombardeo masivo. Otro, porque protesta en favor de los deportados. Respecto al primero, ya hemos tenido oportunidad de explicar que Camus se opuso a todos los actos que provocaran muerte y sufrimientos a los seres humanos. Por ello, en *Moral y política* criticó que en nombre los valores de la democracia y la libertad proclamados por los Estados Unidos, se lanzaran bombas sobre Hiroshima y Nagasaki. En su artículo afirma que “la civilización mecánica acaba de alcanzar su último grado de salvajismo”²⁷⁴, en tanto que se han utilizado las conquistas científicas para la destrucción masiva. Hace un llamado para que la ciencia no se consagre al crimen y aboga por una sociedad internacional, donde las grandes potencias no tengan derechos superiores a los de las pequeñas y medianas naciones²⁷⁵. De igual forma, critica los comentarios entusiásticos con que los periódicos y las agencias de noticias informaron sobre el lanzamiento de la bomba atómica²⁷⁶. Camus denuncia la falta de moralidad de la prensa al celebrar un invento, en vez de centrar su atención en la destrucción que ocasiona. También insistió en que la prensa no debe de estar al servicio del sensacionalismo ni mucho menos en favor del crimen masivo.

Por otro lado, Camus publica otros artículos para protestar en nombre de los supervivientes de los campos de concentración alemanes. A partir de una carta que recibe de uno de los prisioneros políticos, se informa de la situación en que se encuentran, así como de sus deseos de volver lo más pronto posible a su nación. Hace un llamado para que sean repatriados; reclama que hayan sido olvidados y que los organismos aliados no cumplan con su promesa de devolver a esos hombres y mujeres a su país. Es pertinente mencionar que después de la protesta pública que Camus y los diversos colaboradores de *Combat* llevaron a cabo, los norteamericanos informaron que comenzarían la repatriación inmediata de los deportados. Luego, en otro artículo más, Camus pidió justicia para las personas que se encontraban en campos de concentración dispuestos en cuarentena; solicitó que fueran llevados al

²⁷⁴ Camus, *Moral y política*, 47. En el artículo publicado el 8 de agosto de 1945.

²⁷⁵ Camus, *Moral y política*, 48.

²⁷⁶ Camus, *Moral y política*, 47.

campamento de la S.S, lugar no infecto y confortable; de igual forma, sugirió que se les otorgara una alimentación controlada por médicos para su pronta recuperación²⁷⁷.

Además de estos artículos que hemos mencionado y de otros relativos al tema de la necesidad de una articulación entre política moral, Camus regresa a Argelia siete años después y publica otros textos sobre la situación de la misma. Esta vez encuentra en su tierra natal una crisis grave; han ocurrido matanzas en Sétif y Camus, de nuevo, va a señalar las causas y las posibles medidas a tomar para evitar más asesinatos. Poniendo en práctica un periodismo de investigación, crítico del poder político y de denuncia, Camus revela que la Argelia de 1945 está sumida en una crisis económica y política²⁷⁸. Allí, retoma el tema del hambre y denuncia la repartición inequitativa del grano entre indígenas y franceses, así como la instauración de un mercado negro en la venta del cereal con precios exorbitantes. Explica cuál es el precio del pan y los salarios insuficientes para adquirirlo. Precisa que a partir de la oposición de los grandes colonos a la política democrática y de asimilación²⁷⁹, el pueblo árabe se ha agrupado alrededor de Ferhat Abbas y de su partido los Amigos del Manifiesto. Señala también que la matanza argelina no se explica sin la presencia de agitadores del Partido Popular Argelino²⁸⁰, pero que esa acción encuentra sus bases fundamentales en la crisis económica y política.

Asimismo, Camus señala que las matanzas de Guelma y Sétif han provocado en los franceses de Argelia resentimiento y que la represión a los árabes ha desarrollado en los mismos un sentimiento de temor y hostilidad. Dos actitudes extremas²⁸¹, así lo define Camus. Ante esto, las medidas inmediatas que propone consisten en solucionar el problema del hambre y en aplicar unas cuantas medidas de igualdad; barcos cargados de cereales y en lugar de condenas y represión en contra

²⁷⁷ Camus, *Moral y política*, 58. En el artículo publicado el 19 de mayo de 1945.

²⁷⁸ Camus, *Crónicas argelinas*, 89.

²⁷⁹ Camus, *Crónicas argelinas*, 102 y 105.

²⁸⁰ Camus nunca estuvo de acuerdo en los métodos terroristas que utilizaban los nacionalistas del FLN, para él, sus denuncias eran legítimas, pero el modo de proceder debía de ser condenado, ya que atentaba contra la vida de las personas.

²⁸¹ Camus, *Crónicas argelinas*, 85.

de los árabes²⁸², hacer funcionar los principios democráticos que los franceses reclaman para sí mismos. Nota aparte merece la afirmación de Camus de que es imposible resolver los problemas de Argelia, problemas concretos, inspirándose en una teoría política o en el ejemplo metropolitano²⁸³. Para Camus, una buena política, es una política bien informada²⁸⁴ del lugar específico donde hay conflictos. Sus artículos no sólo informaron sobre la situación de Argelia, sino que pretendían interpelar al lector con la finalidad de que reflexionara sobre cómo solucionar los problemas específicos de Argelia y así evitar masacres y sufrimientos innecesarios.

Cabe resaltar que el caso de Argelia no dejó de formar parte de las preocupaciones centrales de Camus. Y, aunque hubo un tiempo en que se mantuvo en silencio debido a las acusaciones que recibió tanto de la derecha como de la izquierda, en *L'Express* volvió a expresar su opinión al respecto; los insultos y las amenazas de muerte²⁸⁵ que recibió no fueron suficientes para que guardara silencio. El enfrentamiento ilimitado entre franceses y árabes estaba atentando contra la vida de varios inocentes y Camus se sintió obligado a hablar una vez más. Por ello, en 1955 publicó varios artículos. Ante los atentados terroristas y la represión, Camus hace un llamado para evitar que se continúe derramando más sangre inocente ya sea árabe o francesa²⁸⁶. Como en artículos publicados en *Combat*, insiste en el abandono de Francia a la región argelina, así como en el rechazo del Parlamento francés a todos los proyectos de reforma en beneficio de esa población²⁸⁷. Retoma el tema del hambre, la miseria y la explotación padecida por los árabes a causa de los colonos franceses. Pero también precisa que el 80 por ciento de franceses de Argelia no son colonos, sino asalariados o comerciantes y que es injusto que esos franceses laboriosos se destinen a una matanza para expiar las faltas de los colonizadores²⁸⁸.

²⁸² Camus, *Crónicas argelinas*, 96 y 98.

²⁸³ Camus, *Crónicas argelinas*, 87.

²⁸⁴ Camus, *Crónicas argelinas*, 86.

²⁸⁵ Camus, *Escritos libertarios*, 35. Expresado en el discurso de Prudhommeaux.

²⁸⁶ Camus, *Crónicas argelinas*, 134.

²⁸⁷ Camus, *Crónicas argelinas*, 102.

²⁸⁸ Camus, *Crónicas argelinas*, 130.

Es preciso resaltar que Camus no justificó el asesinato ejercido por árabes ni por franceses. Sin dejar de reconocer los motivos que los llevaban al enfrentamiento, señaló que para preservar la justicia de su causa no sólo tenían que condenar ambos la matanza de civiles, sino que debían reconocer lo que es justo respecto a la causa de cada uno²⁸⁹. Por ello, afirmó que “para que haya negociación es preciso que cada parte tenga en cuenta los derechos del otro y conceda algo en favor de la distensión”²⁹⁰. En sus artículos propuso otras vías que no sustituyeran una injusticia por otra. Allí, sugirió una tregua para los civiles²⁹¹, pues las armas no distinguían entre hombres y mujeres, ni soldados ni obreros; que se rindiera justicia al pueblo árabe liberándolo del sistema colonial²⁹²; que se reconociera el derecho a la existencia de árabes y franceses en Argelia²⁹³; que se estableciera una federación articulada donde no sólo se respetaran las particularidades, sino que se asociaran las dos poblaciones a la gestión de su interés común²⁹⁴.

Cabe resaltar que Camus no fue partidario de la independencia de Argelia. Esto fue así porque en su opinión la reivindicación de la independencia era la manifestación del nuevo imperialismo árabe del que Egipto pretendía ser la cabeza y que Rusia utilizaba con fines de estrategia antioccidental²⁹⁵. Para Camus, el sueño del imperialismo árabe se realizaría a expensas del pueblo europeo de Argelia, así como de la paz mundial²⁹⁶. Por su puesto, su posición de rechazo de la independencia le generó varias críticas, amenazas de muerte y muchos enemigos²⁹⁷. La derecha, por ejemplo, le vio como traidor, y la izquierda como defensor de posiciones anticolonialistas y próximo a los intereses franceses. Como ocurrió durante el esplendor de la Guerra Fría, el tercer espacio donde se ubicó Camus fue

²⁸⁹ Camus, *Crónicas argelinas*, 146.

²⁹⁰ Camus, *Crónicas argelinas*, 149.

²⁹¹ Camus, *Crónicas argelinas*, 146.

²⁹² Camus, *Crónicas argelinas*, 189.

²⁹³ Camus, *Crónicas argelinas*, 150.

²⁹⁴ Camus, *Crónicas argelinas*, 191 y 192.

²⁹⁵ Camus, *Crónicas argelinas*, 187.

²⁹⁶ Camus, *Crónicas argelinas*, 189.

²⁹⁷ Camus recibió varias críticas de la *intelligenza* francesa, especialmente de Sartre, quien estaba a favor de la independencia argelina y apoyaba en su revista la causa del FLN (Frente de Liberación Nacional). Ver, Santos-Sainz, *Camus, periodista*, 48 y 192.

incomprensible. Mas aún, cuando la mayoría de sus amigos apoyaban la independencia. Para ellos era incomprensible que el escritor argelino aspirara a aportar soluciones desde valores democráticos y republicanos como la justicia, la democracia y el respeto; además, les parecía inadmisibile que apostara por el diálogo entre las dos comunidades y defendiera una Argelia francesa²⁹⁸.

Es pertinente resaltar que, posteriormente, Camus escribió en *L'Express* con la finalidad de pronunciarse en favor de la justicia, de la paz y de la no violencia respecto a la situación de Argelia. Merece la pena resaltar que incluso el lenguaje utilizado en sus textos prescinde del lenguaje de las partes beligerantes; no deshumaniza a ninguna y explora y presenta las causas del conflicto. Por otro lado, nos parece que, con sus textos, Camus también muestra que la información es parte de la cultura del rechazo a la guerra, al terrorismo, a la violencia, a las actitudes racistas y xenófobas, así como parte del compromiso con la paz y el entendimiento mutuo. No quisiéramos dar por terminado el tratamiento que da Camus al tema de la guerra de Argelia, sin antes aludir a algunas ideas que expresó en ese momento y que definen con suficiente claridad su posición respecto a la violencia. Algunas de ellas son las siguientes: “cuando el oprimido toma las armas en nombre de la justicia, da un paso sobre la tierra de la injusticia al ir más allá de ciertos límites”²⁹⁹; “ninguna causa justifica la muerte del inocente”³⁰⁰; “cuando la violencia responde a la violencia, no se debe excusar una de las violencias y condenar la otra, pues con ello se consigue enfurecer al violento al que se condena y animar a una violencia mayor al violento al que se aplaude”³⁰¹, y, “para restablecer la justicia necesaria hay otras vías que no consisten en sustituir una injusticia por otra”³⁰². En el tercer capítulo de esta investigación, volveremos sobre esto.

²⁹⁸ Camus, *Crónicas argelinas*, 185. Cabe resaltar que en otros artículos Camus expresó que, si la conquista colonial pudiera alguna vez encontrar una excusa, sería en la medida en que ayuda a los pueblos conquistados a conservar su personalidad; permite que esas poblaciones permanezcan fieles a sí mismas y a su destino; pero no sólo eso, pues también contribuiría al bienestar de los habitantes de ese lugar. Ver, Camus, *Crónicas argelinas*, 82.

²⁹⁹ Camus, *Crónicas argelinas*, 137.

³⁰⁰ Camus, *Crónicas argelinas*, 159.

³⁰¹ Camus, *Crónicas argelinas*, 15.

³⁰² Camus, *Crónicas argelinas*, 24.

Ahora bien, fue necesario hacer un breve recorrido por algunos de los artículos periodísticos de Camus para recuperar, en lo que sigue, sus ideas respecto a tres cuestiones centrales, a saber, la ética del periodismo y el conjunto de principios éticos que se derivan de sus reflexiones. Rememoremos ahora que el tipo de periodismo que Camus puso en práctica desde *Alger Républicain* fue de contrapoder, de investigación, crítico del poder político, de denuncia, independiente y de intencionalidad. A estas características conviene agregar las que expresó en tres artículos que publicó en *Combat*. A continuación, haremos referencia a ellas.

En *Crítica de la nueva prensa*, Camus regresa al tema del periodismo que está al servicio de intereses políticos, económicos o de cualquier otro tipo; en contraposición, sugiere un periodismo crítico, en un artículo que lleva el mismo nombre. Este periodismo tiene las siguientes características: es independiente³⁰³, reconoce y respeta el derecho a la información de los ciudadanos³⁰⁴ y la información que brinda debe presentarse mediante explicaciones claras y precisas y mediante datos que se puedan verificar³⁰⁵. Igualmente, la información debe acompañarse de un comentario crítico³⁰⁶ y tratar únicamente sobre asuntos de interés público³⁰⁷. Camus también sugiere que el diario presente en una página dos informaciones contradictorias³⁰⁸, con la finalidad de que el lector pueda comparar y contrastar la información. De estas características del periodismo, se desprenden un conjunto de principios éticos para el periodista. Pero antes de aludir a ellos, consideramos que es preciso explicar por qué son necesarios los principios en general, así como los periodísticos en particular.

En los ensayos, obras de teatro y artículos periodísticos camusianos encontramos la idea de que, si no se tiene ningún principio que limite o regule la acción, se puede correr el riesgo de entregarse a cualquier principio que implique consecuencias criminales. Como hemos tenido oportunidad de mostrar en apartados

³⁰³ Camus, *Moral y política*, 19.

³⁰⁴ Camus, *Moral y política*, 22.

³⁰⁵ Camus, *Moral y política*, 23.

³⁰⁶ Camus, *Moral y política*, 23.

³⁰⁷ Camus, *Moral y política*, 24.

³⁰⁸ Camus, *Moral y política*, 22.

anteriores, en *El hombre rebelde* Camus indica que en nombre de artificios tales como Dios, la Razón, la Verdad, la Justicia, el Estado, la Raza, la Historia, el Comunismo etc., se ha justificado el asesinato y la exclusión de otros seres humanos³⁰⁹. En *El estado de sitio*, hemos visto cómo el personaje Nada afirma que nada tiene sentido y que por tanto la vida humana no posee ningún valor³¹⁰; ya indicamos cómo al llegar La peste a Cádiz, Nada se une a ella para vigilar, envilecer y destruir los cuerpos. En las *Cartas a un amigo alemán*, también encontramos que Camus dice a los alemanes que a partir de la ausencia de toda moral divina o humana, ellos han concluido que todo es equivalente, que bien y mal se definen al antojo de cada quien y que por tanto al ser humano puede matársele³¹¹. No obstante, en varios artículos periodísticos de Camus podemos constatar también su protesta ante principios tales como la superioridad racial³¹² -la proclamada por los alemanes por un lado y la de los franceses frente a los árabes por otro- o los valores de la democracia y la libertad- como lo hicieron los estadounidenses-, para justificar los campos de concentración, el terrorismo o el bombardeo masivo³¹³.

Ahora bien, ante la posibilidad de orientarse por principios que deriven en consecuencias criminales, en la obra camusiana en general podemos encontrar dos ideas clave. La primera, que es preciso instaurar límites a la acción. La segunda, que para establecer esos límites es necesario establecer como valores centrales la vida y la dignidad de todos los seres humanos. Como hemos señalado en el primer apartado de esta investigación, esa fue la sugerencia de Camus a partir de la ausencia de un fundamento metafísico y de una moral superior. Para él, no hay necesidad de recurrir a valores máximos absolutos, sin embargo, sí es necesario aludir a principios mínimos³¹⁴. En el caso del periodismo, como veremos, Camus planteó algunos principios que el periodista puede tomar en cuenta para la realización de su labor.

³⁰⁹ Camus, *El hombre rebelde*, 147, 216 y 223.

³¹⁰ Camus, *El estado de sitio*, 16.

³¹¹ Camus, *Cartas a un amigo alemán*, 58.

³¹² Camus, *Moral y política*, 70.

³¹³ Camus, *Moral y política*, 47 y 57.

³¹⁴ Compartimos la idea de Enrique Cejudo, según la cual, la propuesta de Camus se acerca a la “moral mínima”. En efecto, la “necesidad del límite” en Camus guarda similitudes con la “ética mínima”, con los

Es sabido que los principios son ideas que nos sirven de pauta para el comportamiento; en términos de Kant, son ideales regulativos prácticos y dinamizadores de conductas. Dada la imposibilidad de perfección del ser humano, los principios nos recuerdan la conducta a seguir o a evitar, así como nos otorgan la posibilidad de desempeñar una actividad de la mejor manera posible. En el caso de la práctica periodística, Camus consideró que eran necesarios algunos principios que orientaran la labor del periodista. En los artículos que publica en diversos diarios en general, así como en *Combat* en particular, podemos encontrar algunos de estos. Pero antes de referirnos a ellos, es importante destacar que los principios en la práctica periodística son necesarios por varias razones. Siguiendo a Norbert Bilbeny, podemos decir que mediante ellos se protege al público de las malas prácticas de información, se da al periodista un sentido de responsabilidad y compromiso con la ciudadanía en general, y sirven de orientación práctica³¹⁵. En lo que sigue, nos vamos a centrar en los principios que hemos encontrado en los artículos periodísticos de Camus; posteriormente vamos a argumentar por qué razón pensamos que Camus propone una ética y no un código deontológico.

Antes que nada, es preciso que destacar que en todos los editoriales sobre la prensa, Camus expuso su reflexividad sobre el periodismo y elaboró una nueva ética de la práctica del mismo. La necesidad de reinventar la prensa encontró su base en la observación de un periodismo incorporado, sometido a los intereses de los partidos políticos, al dinero, al poder y a la propaganda. Por esa razón, Camus no sólo encarnó, sino que “teorizó una moral profesional”³¹⁶. En su opinión, el periodista es aquel que debe antepone la moral a las conveniencias políticas. Y para prevenir el riesgo de suponer que el periodista debe entonces moralizar, Camus reiteró: “no admitir que la política venza sobre la moral ni que esta caiga en el moralismo”³¹⁷.

llamados “mínimos de justicia”, ya que no se asume la existencia de valores absolutos, al modo de las ideas platónicas. Al respecto, ver Enrique Cejudo Borrega, “Albert Camus y la filosofía del límite (lectura casi nietzscheana de El hombre rebelde)”, *Endoxa: Series filosóficas*, núm. 17 (2003): 288.

³¹⁵ Norbert Bilbeny, *Ética del periodismo: la defensa del interés público por medio de una información libre, veraz y justa* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2012), 126.

³¹⁶ Citado por Santos Sainz, *Albert Camus, periodista*, 267.

³¹⁷ Camus, *Moral y política*, 25.

Si la política vence sobre la moral, eso implicaría hablar de un periodismo incorporado; los periodistas informarían únicamente desde la perspectiva establecida por las autoridades gubernamentales o de cualquier partido o compañía que ejerza el poder. Y si el periodismo cae en el moralismo, lleva el riesgo de que, a partir de la ausencia de un fundamento metafísico y por tanto de una moral superior, apunte a unos principios equivalentes a los metafísicos en el sentido de absolutos, verdaderos e inamovibles. Para Camus, por el contrario, no es con principios absolutos con los que puede hacerse justicia a situaciones concretas. Sugiero que su propuesta reflexiva en torno a la resistencia en general, como al periodismo en tanto que práctica de resistencia en particular, podría comprenderse como partidaria del utilitarismo únicamente en el sentido de hacer lo posible para llevar a cabo acciones que “disminuyan aritméticamente”³¹⁸ el dolor del mundo. Dado que es imposible acabar con todos los males y dolores de una vez y para siempre, el periodista en tanto que agente, ha de actuar desde su ámbito para evitar, en la medida de lo posible, que se produzca daño o mal a la mayor cantidad de seres humanos. Pero para contribuir a la modificación del orden existente, es preciso pensar en estrategias de mejora dadas las circunstancias específicas. Quizá por ello, en el caso de la práctica del periodismo, Camus planteó algunos principios o sugerencias de acción al periodista.

En diversos artículos, Camus sugirió unos principios éticos que el periodista podría seguir como una posible orientación en su labor. Desde su punto de vista, estos principios son ajenos a las conveniencias políticas, económicas o de cualquier otro tipo. Además, no deben comprenderse en un sentido absoluto. La intención de Camus, insistimos, no fue moralizar con esos principios; lejos de sugerirlos como únicos y definitivos, señaló que el periodista los puede modificar conforme la marcha de los acontecimientos o, que incluso, puede sugerir otros en su lucha concreta contra la violencia, la opresión, el asesinato, las injusticias sociales, la ausencia de libertades, la corrupción, la explotación, los abusos de poder, etc.

³¹⁸ Camus, *El hombre rebelde*, 352.

Ahora bien, para Camus el periodista es aquél que, en primera instancia, respeta el derecho a la información del ciudadano y asume su responsabilidad ante el público³¹⁹. Por ello, sugirió, que debe ofrecer rigor en las pruebas, con la exactitud que le permita corroborar lo que está contando. Como lo hemos visto con anterioridad, para informar sobre los acontecimientos destacados y recientes, ya sea sobre la situación de Cabilia o la guerra de Argelia, Camus no sólo acudió al lugar de los hechos, sino que documentó su información; recopiló y comparó datos y testimonios. Pero cuando no le fue posible informarse sobre el terreno, no sólo recurrió a testimonios escritos como la carta que recibió de un deportado, sino que trató de tener acceso a diversos medios de información con la finalidad de comparar y contrastar las informaciones ofrecidas. Ejemplo de esto lo encontramos cuando a causa de la guerra, Camus y los colaboradores de *Combat* recurrieron a informaciones que se emitían por la radio en el extranjero; siguieron las noticias de la BBC y de otras emisoras aliadas que escapaban a la censura³²⁰. Con la información adquirida, presentaron la narración de los sucesos de la forma más racional posible: argumentaron y describieron la secuencia lógica de eventos que partían de un acontecimiento; así trataban de cumplir con su objetivo de informar a los ciudadanos de la forma más veraz posible.

Pero con la clarividencia de que la información independiente del observador no existe como sugiere Hana Arendt, es decir, ante los elementos subjetivos del periodista que pudieran figurar en la noticia, Camus propuso al periodista distinguir los hechos de las valoraciones y confeccionar el periódico de modo que pueda juntar en una misma página dos informaciones contradictorias³²¹. Esto daría lugar, por un lado, a que el periodista indique al público dónde empieza y acaba la información- ya sea la que adquirió sobre el terreno o la que obtuvo de otros medios de comunicación- y donde empiezan sus valoraciones subjetivas³²². En esta misma línea, Camus sugirió al periodista no refugiarse tras la neutralidad de la noticia. Para él, “el amor a la verdad no impide tomar partido (...) pero como en todo, hay que encontrar un tono”³²³. El

³¹⁹ Camus, *Moral y política*, 20.

³²⁰ Herbert R., Lottman, *Albert Camus* (Madrid: Taurus, 1987), 373.

³²¹ Camus, *Moral y política*, 22.

³²² Es lo relativo a la precisión del comentario crítico que el periodista ha de agregar según Camus. Al respecto, ver Camus, *Moral y política*, 22.

³²³ Camus, *Moral y política*, 23.

“tono”, nos remite de nuevo a la distinción entre información y opinión antes mencionada. La la sugerencia de confeccionar el periódico con dos informaciones contradictorias en la misma página, tendría la pretensión de que el lector pueda comparar y contrastar la información ofrecida; esto daría lugar a que el receptor sea el factor crítico.

Para Camus, el periodista también puede ayudar a desarrollar un espíritu crítico en los lectores. En este punto, es pertinente precisar que Camus consideró al público como una comunidad no sólo con capacidad crítica para evaluar y juzgar la información que se le suministra, sino para intervenir en los asuntos públicos. Ejemplo de ello lo encontramos cuando en sus artículos periodísticos sobre Cabilia, expresa de manera directa: “¿qué podría añadir a todos estos hechos? Que sea lean atentamente. Que se piense en la vida de incertidumbre y de desesperación que describen (...) y que se actúe”³²⁴. Asimismo, Camus señaló que el periodista debía contribuir a despertar el sentido crítico en los lectores en lugar de apelar a su inclinación hacia lo fácil³²⁵; cosa que, por lo general, llevan a cabo la mayoría de los medios de comunicación, con la finalidad de evitar, precisamente, que el receptor sea capaz de juzgar la información que se le presenta como verdadera.

Para Camus, el periodista no debe presentar como ciertas las noticias falsas o dudosas³²⁶. El periodista puede mostrar al público, con el máximo de reservas, las informaciones cuya precariedad conoce bien. Incluso, puede agregar unas explicaciones claras y precisas que pongan al tanto al público de la técnica de información. Lo importante, una vez más, es alentar el sentido crítico del lector. Asimismo, el periodista se debe ocupar escrupulosamente de la calidad del lenguaje y la expresión. Camus afirmó que es necesario que el periodista piense bien lo que se propone decir y que escriba cuidadosamente; de hecho, sugirió que las palabras estén

³²⁴ Camus, *Crónicas argelinas*, 40.

³²⁵ Camus, *Moral y política*, 22. En otro editorial del 29 de octubre de 1944, Camus también precisó que “siempre gana quien fomenta en el hombre lo que le resulta más fácil, el amor al reposo. El amor al honor, en cambio, requiere una terrible exigencia consigo mismo y con los demás. Es fatigoso, por su puesto (...) Hay que saber que cada mediocridad consentida, cada abandono y cada molicie nos hacen tanto daño como los cañones”. Ver, Camus, *Moral y política*, 34.

³²⁶ Camus, *Moral y política*, 23.

bien pensadas. Señaló que los nuevos tiempos necesitan si no palabras nuevas, al menos una nueva disposición de las mismas³²⁷. De igual forma, propuso prescindir de palabras que incitaran al odio, a la violencia, a la discriminación y a la guerra³²⁸.

Un ejemplo concreto de lo anterior lo encontramos cuando Camus alude a la guerra de Argelia. Como lo hemos indicado, sus artículos excluyeron el lenguaje de las partes beligerantes, no deshumanizaron a ninguna y se comprometieron con la paz y la justicia. Además, es pertinente destacar que Camus siempre guardó la esperanza de resolver los conflictos mediante el lenguaje³²⁹. En efecto, creyó en la capacidad persuasiva del mismo, aunque también reconoció que, a veces, el diálogo no es posible³³⁰. De esto se percató cuando presencié las guerras mundiales, así como el impacto de las ideologías de su tiempo. Sin embargo, a pesar de estos acontecimientos, Camus continuó siendo partidario de la idea de que el ser humano puede ejercer agencia mediante el lenguaje; puede incidir en el ambiente político, así como generar cambios sin recurrir a la violencia.

Ahora bien, a propósito del tema del lenguaje y la expresión que nos ocupa en este punto, sugerimos que Camus puso en práctica un periodismo literario. Esto es así porque no sólo pretendió transmitir un conocimiento integral a cerca de la realidad con la mayor honradez y claridad, sino que dotó de dignidad literaria la narración de los hechos recientes de su tiempo. De hecho, Camus expresó que el periodista es aquél que no sólo debe pensar bien lo que se propone escribir, sino que debe expresarse de manera clara³³¹, buscando los nombres exactos, los adjetivos suficientes y los verbos adecuados para poder dar cuenta de los hechos de actualidad. Pero para hacer esto, necesita ingenio literario.

Sin embargo, poseer ingenio literario y expresar con calidad y, si es posible, con belleza, un escrito periodístico, no ha de conducirnos a pensar que la descripción de los hechos que realiza el periodista carece de argumentos. Como ya hemos señalado,

³²⁷ Camus, *Moral y política*, 23.

³²⁸ Camus, *Moral y política*, 21 y 78.

³²⁹ Camus, *Moral y política*, 78.

³³⁰ Camus, *Moral y política*, 78 y 79.

³³¹ Camus, *Moral y política*, 21.

el periodista debe presentar la narración de un suceso reciente de la forma más racional posible; es imprescindible que describa la secuencia lógica de argumentos para explicar un acontecimiento. Y, de ser factible, ha de ofrecer la mayor cantidad de pruebas que permitan corroborar lo que está narrando.

Llegados a este punto, es preciso resaltar que Camus fue partidario de un periodismo de ideas³³². Las técnicas narrativas, descriptivas y explicativas, le parecieron formas adecuadas para poner en práctica la resistencia. De hecho, Camus partió de la convicción de que un medio de comunicación escrito es una tribuna pública y que las ideas plasmadas en periódicos o revistas no sólo son leídas, sino que pueden ejercer algún tipo de influencia sobre el lector³³³. Como sugieren Andrés Agudelo y Freddy Cante, para Camus “las ideas ejercen un impacto real, medible, para transformar, aun radicalmente, las instituciones y las relaciones entre actores políticos y, en general, para orientar en una dirección específica la realidad política”³³⁴. Por ello, es comprensible que, frente a otros medios de comunicación, Camus mostrara inclinación por la técnica narrativa, por el poder de la argumentación y de la persuasión, como formas de hacer política no violenta.

Hasta ahora desconocemos los motivos específicos por los cuales Camus no propuso otros medios de comunicación masiva como herramientas para potenciar la acción política no violenta. Por ejemplo, no hemos encontrado hasta ahora referencias a la fotografía o al fotoperiodismo. Quizá esto se deba a dos motivos. El primero, Camus consideró la escritura como un medio para ejercer agencia. El segundo, nos habló de una práctica de resistencia que él tuvo la oportunidad de encarnar. Y antes de concluir apresuradamente que Camus sugirió únicamente el periodismo de ideas como una de las actividades para ejercer agencia en el ámbito político, es preciso recordar dos cosas. La primera, que propuso otras formas de acción política no violenta como las marchas, la literatura, las cartas, las asambleas de protesta, entre otras. Y la segunda, que Camus teorizó sobre algunos medios, -el periodismo es uno

³³² Camus, *Moral y política*, 24.

³³³ Andrés Agudelo y Freddy Cante, “Albert Camus: ¿un exponente de la acción política no violenta?”, *Desafíos*, núm. 24 (septiembre 2012): 88.

³³⁴ Agudelo y Cante, *Albert Camus*, 71.

de ellos- pero también sugirió crear otros para ejercer agencia. En *El mito de Sísifo* ya expresaba con suficiente claridad esta última idea, sobre todo cuando se refería a las diferentes formas de vida absurdas. Allí, dijo al respecto: “son diseños”, simbolizan únicamente un estilo de vida... la imaginación puede añadirle otros muchos”³³⁵.

Por su puesto, nos hubiera gustado saber qué pensó Camus respecto al impacto de la imagen visual, de igual forma, de la información que se difunde en la actual era digital. Sin embargo, no dijo nada respecto a la fotografía (más adelante, nos arriesgaremos a sugerir el motivo por el que quizá no lo hizo); probablemente porque, después de todo, defendió el valor de la escritura y de la argumentación. Por otra parte, es más que evidente que su época lo limitó y que ahora nos corresponde a nosotros pensar en lo relativo a la difusión de la información en plena era digital. No obstante, pensamos que algunas ideas de Camus pueden ser útiles para reflexionar en torno a la información que se difunde actualmente en los medios digitales. Retomaré esto más adelante.

Para continuar con la idea de que Camus se inclinó por la técnica narrativa, por el poder de la argumentación y de la persuasión, es preciso aclarar qué entendió por persuasión y porqué sugirió al periodista rechazar la retórica ³³⁶. Para Camus la intención del periodista es, por su puesto, persuadir al lector, pero convencerlo, por ejemplo, de no llevar a cabo acciones tales como matar, deportar, torturar, ejercer la violencia o hacer la guerra³³⁷. Sin embargo, como hemos señalado, el periodista debe presentar la información, así como su opinión, de la forma más racional posible, es decir, ha de basarla en una secuencia lógica de argumentos. Rechazar la retórica, entonces, quiere decir que el periodista no debe convencer al lector mediante frases o ideas que estén inconclusas, que apelen a la sensibilidad o que carezcan de fundamento. Por ello, Camus también afirmó que la opinión debe de estar fundamentada en argumentos racionales y ha de incitar al lector a pensar y a desplegar su propio parecer. Esto fue así porque Camus sabía que la prensa, al estar al servicio

³³⁵ Camus, *El mito de Sísifo*, 100 y 101.

³³⁶ Camus, *Moral y política*, 21.

³³⁷ Camus, *Moral y política*, 78.

de determinados intereses, controla, fabrica o deshace la opinión³³⁸. Por ello, sugiere que el periodista ejerza un periodismo de contrapoder, mediante el cual ofrezca una opinión que se exprese con rigor, precisión y coherencia, para que el lector pueda pensar y desplegar su propio criterio.

Ahora bien, es preciso destacar que el periodista no va a presentar su narración como un discurso de “la verdad”, sino más bien, como una perspectiva -una perspectiva que no se encuentra regulada por autoridades gubernamentales o de algún otro tipo-, que se puede comentar y debatir. De hecho, Camus sugirió al periodista ejercer la autocritica para no caer en el peligro de dar a entender que posee el privilegio de la clarividencia o la superioridad de quienes nunca se equivocan³³⁹. Además, la apertura al debate y a la confrontación de la información, la expresa el escritor argelino, desde el momento en que sugiere que, en una misma página del periódico, se presenten informaciones contradictorias³⁴⁰. En este sentido, es importante resaltar la idea de que si ningún periodista ni ningún diario tiene la última palabra, entonces hay lugar para receptores activos, capaces de reflexionar, de sospechar y de debatir acerca de la información que se les suministra.

A partir de un análisis detallado de algunos escritos periodísticos camusianos, hemos encontrado que pareciera que para Camus el periodista no debe renunciar a conceptos epistemológicos demasiado fuertes como verdad, hechos u objetividad³⁴¹. Sin embargo, es preciso destacar que, en varios artículos, también aparecen varias ideas relativas a la afirmación de que la narración que presenta el periodista no ha de comprenderse como reflejo veraz de una parte del mundo, es decir, como un discurso que expresa una verdad última o definitiva imposible de ser comparada, contrastada y debatida con otras perspectivas³⁴². Los “hechos”, tampoco los identifica con lo que “es”, en el sentido de “ser” referentes de una verdad absoluta. Por su puesto, es no significa que el periodista pueda aludir a acontecimientos no producidos o no contrastados suficientemente; la responsabilidad y la honestidad es algo que Camus

³³⁸ Citado en *Albert Camus, periodista*, 132-133.

³³⁹ Camus, *Moral y política*, 24.

³⁴⁰ Camus, *Moral y política*, 24.

³⁴¹ Ver, al respecto, Camus, *Moral y política*, 24,25, 31.

³⁴² Camus, *Moral y política*, 24,25.

sugirió todo el tiempo al periodista. De igual forma, la objetividad, no puede comprenderse como la expresión de la realidad tal cual es, como si se pudiera hablar del reflejo indubitable de la “realidad” frente a las “apariencias”; en Camus, por el contrario, podemos ver que se apunta a la perspectiva que tiene el periodista ante los acontecimientos; una perspectiva que se presenta de manera narrativa, se basa en argumentos y que se puede comentar y someter a discusión, como ya lo hemos dicho.

Hacer referencia a la posibilidad de comparar, contrastar y debatir la información que ofrece el periodista; considerar que éste no sólo describe acontecimientos, sino que es, después de todo, un autor, mismo que lleva a cabo no sólo un enfoque y una interpretación, sino una narración de los sucesos de trascendencia pública, requiere, como hemos mencionado, de un receptor activo y crítico, capaz de evaluar y juzgar la información que se le suministra y hábil para buscar otro tipo de informaciones para contrastarlas con las recibidas. Incluso, nos gustaría agregar, que se requiere de un lector capaz de dudar de lo que se le presenta; manifestar una desconfianza prudente y disentir, pero sin disidencia, justo para no caer en la inmovilidad absoluta. En otras palabras, este tipo de receptor podría dar lugar a la duda, pero también mostrar apertura al diálogo y al debate, así como disposición para participar, de alguna manera, en los asuntos colectivos.

Periodistas y receptores activos y críticos, así como la apertura, el interés y la disposición de los mismos para dar lugar a la investigación, al comentario y al debate en referencia a los acontecimientos cotidianos de trascendencia pública, puede generar la puesta en práctica de una política democrática. Sin lugar a dudas, esto fue lo que propuso Camus, al evidenciar que tanto el periodista como el receptor, pueden ser agentes de cambio. Volveré a esta idea, cuando explicito cómo, precisamente, pueden ejercer agencia el periodista y la audiencia.

Para continuar con las sugerencias que Camus hizo al periodista, hay que resaltar que le propuso informar bien y no rápido³⁴³. Al respecto, vale la pena destacar que el escritor argelino reflexionaba antes de publicar una noticia; sopesaba si valía o

³⁴³ Camus, *Moral y política*, 22.

no la pena hacerlo³⁴⁴, así como se daba tiempo para que la noticia pudiera ser contrastada, bien editada o mejor interpretada. Además, Camus también fue consciente de que cuando a las personas no se les informa bien por las prisas, difícilmente tienen tiempo para pensar y para formar una opinión independiente. En un tiempo como el nuestro en el que la prensa, las redes sociales y los nuevos marcos de la información por vía digital nos enfrentan a un exceso de información que debilita la atención y la concentración necesaria para consultar, asimilar y discriminar los datos que se nos ofrecen con tanta rapidez, el principio o la sugerencia de Camus al periodista o al difusor de información de no informar a prisa, sigue siendo relevante.

Por supuesto, no basta únicamente con no informar de prisa, sino que es necesario informar bien, lo cual implicaría recuperar la importancia del discurso -escrito y oral³⁴⁵- sustentado en argumentos, así como de las demás sugerencias camusianas, sobre todo, las relativas a poner en práctica un periodismo – o una producción y difusión de información- independiente, de investigación, de contrapoder, responsable y de servicio al público³⁴⁶. Esto es necesario cuando sabemos que los medios digitales difunden información que muchas veces no es comprobada ni contrastada, que carece de argumentos, así como de rigor y profundización debido a la rapidez con que debe ser producida y difundida. Al estar sometida al control del Estado, de empresas,

³⁴⁴ Jean Daniel, *A contracorriente*, 186.

³⁴⁵ Es pertinente resaltar que Camus no defendió únicamente el valor de la escritura, sino también el de la oralidad. De hecho, él pronunció algunos discursos y conferencias. No obstante, consideró que tanto el discurso oral como el escrito debían de ser lo suficientemente claros para no conducir a equívocos. En *El hombre rebelde*, Camus señala que el lenguaje propio de las doctrinas totalitarias es siempre un lenguaje escolástico o administrativo; concluye que si el lenguaje no es claro no sólo se da lugar a equívocos y malentendidos, sino a la guerra y al asesinato; ejemplo de esto lo encontró en el evangelio de las religiones (sobre todo por las diversas interpretaciones de expresiones bíblicas oscuras), así como en los totalitarismos del siglo XX. También llevó este tema a la literatura, en *El malentendido*, por ejemplo, mostró que el personaje Jan no se comunicó de manera clara con su madre y hermana, y que ese acto desencadenó su trágica muerte. Al respecto, ver Camus, *El hombre rebelde*, 330 y *El malentendido*, 25.

³⁴⁶ Norbert Bilbeny indica que es importante establecer la diferencia entre interés del público e interés público. El primero, hace referencia a lo que resulta atrayente o complace a algunas personas. No obstante, Bilbeny señala que es inducido por el interés al que sirve el periodismo. Dicho de otra manera, el deseo del público es construido y después inducido por los medios de información. Por otro lado, también afirma que los asuntos relativos al interés del público no aluden a lo relevante, a lo que es de interés general. Lo que es de interés público remite a todo aquello que afecta a la sociedad entera, por ejemplo, la guerra, la amenaza de terrorismo, diversas fuentes del delito organizado, el presupuesto gubernamental, las políticas de salud, los derechos humanos, entre otros. Al respecto, Ver Bilbeny, *Ética del periodismo*, 107-110.

bancos, partidos políticos, compañías o a la lógica del mercado, nos damos cuenta que hoy, desafortunadamente, la información sirve y beneficia a intereses particulares, ajenos al interés público.

Para que sea posible un periodismo – o una información- independiente, de contrapoder y de servicio al público, es importante mencionar que Camus sugirió no caer en complacencias. Para el escritor argelino, no se deben aceptar sobornos, ceder a los chantajes, aceptar regalos, propinas, favores o invitaciones, ya que esto impide lanzar un ataque frontal contra quienes ejercen el abuso de poder, la corrupción o cualquier otro tipo de injusticia. En *Combat*, Camus dedica unas líneas para sugerir al periodista no caer en complicidades. Al respecto, suscribe:

Si los escritores tuvieran un mínimo de aprecio por este oficio se negarían a publicar en cualquier medio. Pero al parecer hay que agradar; y para agradar, hay que doblegarse. (...) Hablemos con franqueza: por lo visto, es difícil lanzar un ataque frontal contra esas máquinas de fabricar o destruir celebridades. Cuando un periódico por más innoble que sea, lanza seiscientos mil ejemplares, lejos de herir a su director, se le invita a cenar. Sin embargo, nuestra tarea consiste en no caer en esa sucia complicidad³⁴⁷.

En efecto, el periodista debe de recordar constantemente que realiza un servicio al público y no a otro tipo de intereses³⁴⁸ y condicionantes. Quizá por ello mismo, también le sugirió rechazar el sensacionalismo. Desde el diario *Paris Soir*, Camus se percató de que los periodistas tendían a seducir a los lectores a cualquier precio. Y ante la evidencia de que otros periódicos hacían lo mismo en plena guerra, en *Combat* hizo un llamado para evitar información sobre asuntos sin trascendencia pública. Allí narra que luego de la toma de Metz, se dedica un reportaje sobre la entrada de Marlene Dietrich en tal ciudad. Ante esto, Camus señala que “los caprichos de una estrella no son más interesantes que el dolor de los pueblos, la sangre de los ejércitos, etc.”³⁴⁹. Con estas palabras, Camus indica que el periodista sólo debe informar de los asuntos

³⁴⁷ Citado por Santos-Sainz, en *Camus, periodista*, 78 y 79.

³⁴⁸ Camus, *Moral y política*, 20 y 21. Allí, Camus insiste en el compromiso del periodista con el público.

³⁴⁹ Camus, *Moral y política*, 24

más serios y apremiantes; aquellos que tienen un razonado y razonable interés público.

Cabe añadir que Camus se dio cuenta de que el sensacionalismo es una estrategia de manipulación masiva. Generar distracción, orientar la atención del público hacia temas irrelevantes y banales con la finalidad de mantener ocupada la mente de las personas, dándole exclusiva importancia a temas o asuntos ajenos a los problemas reales del ámbito público, fue para Camus algo que el periodista debía rechazar a toda costa. Y aunque no hemos encontrado hasta ahora ninguna opinión de Camus respecto al impacto, la función o la potencia de la fotografía, sugerimos que, probablemente, la rechazó por su probable relación con el sensacionalismo. Cuando se habla de la actividad de Camus como redactor jefe, se dice que pidió a sus colaboradores omitir la cobertura de sucesos sangrientos y macabros³⁵⁰. Por ello, pensamos que seguramente no le dio un papel relevante a la fotografía, ya que, quizá, la ubicó dentro de los parámetros del consumismo visual.

Como lo hemos dicho en líneas anteriores, Camus resaltó el valor de la escritura porque le pareció adecuada para expresar la información periodística mediante argumentos racionales. Por esa razón, es comprensible que se opusiera al convencimiento del lector apelando a su sensibilidad mediante ideas carentes de fundamento – y quizá, mediante imágenes sensacionalistas-, pero también a manejar la información como una mercancía. Cabe destacar que la probable visualización de la fotografía dentro del consumo mediático, no le permitió a Camus pensar en cómo, precisamente, los gobiernos y los medios de comunicación enmarcan e instrumentalizan la imagen para convencernos de actuar de acuerdo a las normas sociales y políticas prescritas y vigentes³⁵¹. Tampoco le permitió pensar en la probable potencia de la imagen fotográfica en conjunción con la narración; más precisamente, en la idea de Georges Didi-Huberman según la cual la imagen acude allí donde parece fallar la palabra³⁵². De haber realizado alguna reflexión sobre la fotografía, es probable que Camus se opusiera a su instrumentalización. Quizá también habría propuesto la

³⁵⁰ Santos Sainz, *Albert Camus, periodista*, 159.

³⁵¹ Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (México: Paidós Mexicana, 2010), 110.

³⁵² Georges, Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo* (Barcelona: Paidós, 2004), 49.

creación y el uso de la imagen de manera independiente, con la finalidad de generar una perspectiva crítica y una valoración política distinta a la impuesta por el orden dominador. Sin embargo, estas sólo son suposiciones, pues como hemos dicho, desafortunadamente Camus nunca se refirió en sus escritos a la imagen.

Para continuar con el tema de las sugerencias que hizo Camus al periodista, diremos que le propuso desempeñar su labor de manera honesta. Por ello, indicó que si publicó información con algún error, debe rectificarla ³⁵³. Pero no sólo eso, también le sugirió apoyar el pluralismo de ideas y opiniones; ser respetuosos de las diferencias, defender el derecho de tener otra opinión, así como aceptar razonar los argumentos de los demás³⁵⁴. De igual forma, le previno de adoptar una actitud crítica que se mezclara con el insulto³⁵⁵. Para Camus, el periodista debe aportar ideas y reflexiones en profundidad que ayuden a reforzar el debate democrático. Pero para que sea posible la democracia, es necesario que el periodista no sólo presente información sustentada en argumentos, sino que esté dispuesto a escuchar, razonar e incluso a referir a los argumentos de los demás, todo esto con la finalidad de que el lector pueda confrontar y contrastar ideas y opiniones distintas, relativas a los asuntos públicos. Después de todo, es preciso destacar que Camus visualizó al periodista como un agente de cambio social. Partiendo de la idea de que todos los seres humanos pueden contribuir a la disminución aritmética de los males del mundo³⁵⁶, el periodista, para Camus, puede llevar a cabo un periodismo de intencionalidad, con la finalidad de modificar, en la medida de lo posible, el estado de cosas existente.

Ahora bien, es necesario insistir en que las sugerencias o principios camusianos no deben comprenderse como absolutos o definitivos, pues pueden implementarse otros dependiendo de las necesidades o de los casos concretos. Ante el surgimiento

³⁵³ Cuando Camus informó sobre la situación de Cabilia, escribió un reportaje en donde afirmó que en la región había solamente un médico y una enfermera. Sin embargo, al siguiente día publicó una rectificación en una nota a los lectores. Es la siguiente: "Dimos ayer, en la enumeración del personal médico que dispone Cabilia, una cifra que es falsa. La comuna de Soummam, con 125, 000 habitantes, tiene, no sólo un doctor y una enfermera, sino dos doctores y dos enfermeras. En la cifra de ayer, no estaba comprendido el personal de El-Kseur". Citado por Santos- Sainz, en *Camus, periodista*, 99.

³⁵⁴ Camus, *Moral y política*, 68.

³⁵⁵ Camus, *Moral y política*, 65.

³⁵⁶ Camus, *El hombre rebelde*, 352. Y *Carnets II*, 229.

de acontecimientos inesperados, Camus afirmó que algunas verdades de sentido común y cosas tan sencillas como la clarividencia, la energía y el desinterés³⁵⁷, pueden ayudar a resolver esos asuntos insospechados. Quizá por ello mismo Jean Daniel afirmó que Camus “fue el primero en el siglo XX en profetizar la época en que no podremos apoyarnos en modelos del pasado ni refugiarnos en proyectos del futuro, en la que estaremos obligados a llevar una vida vertical, con una lucidez constante y casi inhumana respecto a un destino que se juega cada segundo³⁵⁸.”

Por otro lado, quisiéramos sugerir que Camus no propuso un código deontológico. Los códigos deontológicos tienen muchas ventajas, pero también muchas debilidades. Como señala Norbert Bilbeny, los códigos establecen los contenidos y límites éticos del periodismo, así como orientan la práctica³⁵⁹. No obstante, los códigos no suelen contener unas pautas claras y eso da lugar a diversas interpretaciones que tienen finalidades distintas. Además, las normas muchas veces son demasiado arbitrarias. A esto puede agregársele también que los códigos son desconocidos por la mayoría de los profesionales o que muchas veces estos no tienen suficiente interés por consultarlos.

Considerando los límites de los códigos deontológicos, sugerimos que Camus propone un conjunto de principios éticos no absolutos ni definitivos, para dar lugar a la búsqueda de soluciones a casos concretos y específicos que surjan de manera repentina. No obstante, también pensamos que, en Camus, los principios propuestos, así como los nuevos que puedan surgir dada la contingencia de los acontecimientos, deben tener como base la autorregulación del periodista. En un artículo que lleva por título *autocrítica*, Camus expresó que el periodista debe ejercer periódicamente ciertas reglas de conciencia³⁶⁰ y que no ha de olvidar el deber de escrúpulo³⁶¹. Por supuesto, su ética del periodista tiene debilidades, pero también fortalezas.

³⁵⁷ Camus, *Moral y política*, 37.

³⁵⁸ Jean Daniel, *A contracorriente*, 90.

³⁵⁹ Bilbeny, *Ética del periodismo*, 126.

³⁶⁰ Camus, *Moral y política*, 24.

³⁶¹ Camus, *Moral y política*, 25.

Por un lado, es cierto que la autorregulación del periodismo no dispone del poder coactivo jurisdiccional ni de la posibilidad de sanción penal. Pero por otro, dado que la autorregulación apela directamente al orden personal, tiene efectos en el orden social, en tanto que compromiso de responsabilidad ante la ciudadanía en general. Además, al tener como base la conciencia personal y la voluntad individual, la efectividad es superior; es más fácil seguir de manera voluntaria pautas que tienen su lugar en la conciencia, que obedecer las que vienen determinadas desde fuera. Un código deontológico, en cambio, tiene escasa efectividad; puede ser desconocido por los profesionales o, en caso contrario, el periodista podría rechazar guiar su conducta por un conjunto de normas ajenas a su conciencia y voluntad.

Para María Santos Sainz, Camus propone una deontología profesional periodística³⁶². Pero suponer esto, implica pensar que el escritor argelino propuso un conjunto sistemático de normas con el formato y la estructura de lo que se conoce como un código deontológico. En contraposición a esta idea, deseo reiterar que Camus planteó algunos principios éticos o, si se quiere, algunas sugerencias, que el periodista puede tomar en cuenta en el momento de ejercer su profesión. Estos principios, no pueden comprenderse como un listado de normas que el periodista deba colocar a la entrada de su oficina e incluso memorizar, para seguirlos al pie de la letra; tampoco son absolutos ni definitivos, pues según las circunstancias concretas es posible modificarlos o agregar otros³⁶³. Los principios o las sugerencias que Camus presenta, pueden comprenderse más bien como una ética del periodismo, ya que apelan directamente al orden personal del periodista. Cuando el periodista regula su conducta de manera libre y autónoma, ningún código puede llegar a sustituir su necesario criterio ante situaciones concretas e inesperadas, mismas que las normas ya establecidas de un código deontológico, no pueden resolver ni prever.

³⁶² Santos- Sainz, *Camus, periodista*, 158.

³⁶³ En Camus nunca vamos a encontrar una moral de absolutos, sino una moral de la contingencia; siempre será necesario pensar qué es lo que se debe hacer según las circunstancias concretas. En la misma línea, Fernando Longás afirmó que Camus sugirió una “moral de la aventura”. Al respecto, ver, Fernando Longás Uranga, “El imperativo de la rebeldía” (un modesto tributo a Albert Camus), *Mundo Nuevo*, núm. 14, año VI: 212.

Llegamos ahora a la explicación de la posibilidad de ejercer agencia mediante la práctica periodística. Precisaremos ahora cómo puede ejercer resistencia el periodista, pero también la audiencia. En primer lugar, y siguiendo a Camus, diremos que el periodista ejerce agencia cuando brinda a los lectores un tipo de información diferente a la que ofrecen otros diarios, mismos que se encuentran sometidos a intereses políticos, financieros o de cualquier otro tipo. Su información, como hemos dicho, dará cuenta de los acontecimientos de actualidad y se expresará con argumentos racionales y mediante datos que se puedan verificar o contrastar. En segundo lugar, es pertinente resaltar que la información ofrecida por el periodista tendrá como finalidad permitir a los ciudadanos intervenir en los asuntos públicos con libertad y criterio propio. Siguiendo a Plenel, podemos decir que el periodismo que Camus propone es indisociable de la exigencia democrática, ya que el periodista va a proporcionar las “informaciones de interés público que son necesarias para seguir siendo libres y autónomos, dueños y actores de nuestro destino, individual y colectivo”³⁶⁴. Además, sugerimos que cuando el público tiene la posibilidad de acceder a información que es producto de un periodismo independiente, de contrapoder, de investigación y que fomenta el espíritu crítico en sus lectores, le es posible ejercer agencia, así como modificar el estado de cosas existente.

Ahora bien, es preciso resaltar que para Camus el periodista combatirá los abusos de poder, la corrupción, las miserias, la guerra, el terrorismo, la violencia, el racismo, y un sinnúmero de injusticias, pero en ningún momento debe suponer que puede acabar de manera definitiva con todos estos males, ni con los nuevos que vayan surgiendo de manera imprevista. Por ello, Camus sugirió al periodista no desesperar, mantener una lucidez constante, poner en práctica una lucha obstinada, ejercer un periodismo crítico y de contrapoder, y recordar que es posible reconfigurar el orden existente, al menos provisionalmente, mediante actos de resistencia³⁶⁵.

³⁶⁴ Edwin Plenel, *Combate por una prensa libre* (Madrid: Edhasa, 2012), 28. Respecto al autor, es preciso señalar que se inspira en Camus para plantear la posibilidad de un periodismo ético en la era digital.

³⁶⁵ En un artículo del 4 de noviembre de 1944, Camus expresó al respecto: “Sabemos, en efecto, que la salvación del hombre es quizá imposible, pero afirmamos que eso no es una razón para dejar de intentarla (...) las fuerzas del bien podrán triunfar, por un tiempo muy breve quizá, pero al menos por algún tiempo, y esa conquista será entonces inconmensurable”. Ver, Camus, *Moral y política*, 36.

Finalmente, quisiéramos resaltar que el periodismo que Camus propone es una actividad mediante la cual es posible modificar el orden establecido, pero sin necesidad de recurrir a la violencia. El periodista, según Camus, puede poner en práctica una rebeldía constante. Pero esta rebeldía, como hemos visto, debe orientarse por algunos principios éticos, para no atentar contra la vida, dignidad y libertad de ninguna persona. Como hemos indicado, el periodismo camusiano surge como protesta ante la guerra, el terrorismo, los abusos de poder, la corrupción, los errores judiciales, la explotación y cualquier otro tipo de injusticia. Esta actividad pone en práctica la denuncia difundiendo información acerca de los acontecimientos de interés público recientes para que de manera conjunta y mediante la puesta en práctica de la argumentación, el diálogo y la comprensión mutua, se resuelvan los conflictos.

Hasta aquí, hemos explicado cuál es el tipo de periodismo que Camus puso en práctica. Hicimos un breve recorrido por algunos de sus textos representativos para indicar cómo desde *Alger Républicain* hasta *Combat*, ejerció un periodismo independiente, de contrapoder, de denuncia, de investigación, crítico del poder político y de intencionalidad. De igual forma, destacamos cómo a partir de una lectura e interpretación de algunas de sus ideas, se puede extraer un conjunto de sugerencias o principios éticos para orientar la actividad del periodista. Asimismo, precisamos cómo mediante un periodismo crítico y de contrapoder, tanto el periodista como el público pueden ejercer agencia sin necesidad de recurrir a la violencia.

2.2 LITERATURA Y RESISTENCIA

...Los enunciados se apoderan de los cuerpos y los apartan de su destino en la medida en que no son cuerpos...introducen líneas de fractura, de desincorporación...dibujan así comunidades aleatorias que contribuyen a la formación de colectivos de enunciación que vuelven a poner en cuestión la distribución de papeles, territorios y lenguajes- en suma, de esos sujetos políticos que vuelven a poner en tela de juicio la división predeterminada de lo sensible.

[Jacques Rancière]

En este apartado se explica cómo es posible ejercer resistencia mediante la literatura. Para dar cuenta de ello, la exposición se centra en tres puntos. En primer lugar, se explicita cuál es la concepción que de la literatura tiene Camus. Un análisis de las ideas expresadas en *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, nos permite precisar qué es la literatura para el escritor argelino, así como la relación que visualiza entre ésta y la filosofía. En segundo lugar, indicamos cómo se puede ejercer agencia mediante la práctica literaria. Para esto, se profundiza en la relación entre literatura y transgresión y se explicita cuál es la potencia política de la escritura. En esta misma línea se enfatiza

el papel del escritor y su posibilidad de ejercer agencia para reconfigurar el orden establecido.

En tercer lugar, se presentan dos líneas de lectura de la novela *El extranjero*. Por un lado, se muestra que esta obra ejemplifica la resistencia contra el orden instituido, ejemplificado por una moral heterónoma que funciona como modelo o diseño que sujeta todo cuerpo y produce subjetividades. Por otro, se evidencia que la novela también puede interpretarse como un reto, en el sentido de incitarnos a pensar en la posibilidad de poner en práctica la resistencia; un análisis e interpretación de la actitud apática e indiferente de Meursault, nos permite repensar justamente en la posible imposibilidad de la rebeldía. Pero antes de profundizar en esto, diremos algunas palabras generales respecto al contexto en el que surge la escritura camusiana.

De acuerdo a Antonio Pintor Ramos, el siglo XX fue un siglo de sangrantes paradojas, pues al despliegue de asombrosos avances científicos y técnicos, se superpusieron las crueldades más aberrantes de las que se guarda memoria. El siglo comenzó a pensarse a sí mismo como un periodo con su propia identidad debido al terrible aldabonazo de la primera guerra mundial, algo que hasta ese momento era impensable y de difícil comprensión para los contemporáneos, los cuales estaban educados y confiados en la idea moderna de un progreso imparable, gracias al despliegue sin trabas de la razón. En ese momento, no se estaba en condiciones de comprender que se desmoronasen cruelmente las creencias que habían servido como coordenadas para orientar la vida. Sin embargo, no era cierto, como se había prometido, que la razón por sí sola guiaría en la línea ininterrumpida de un progreso global; al contrario, lo que parecía mostrarse era que la razón resultaba incapaz de controlar la violencia y, una vez desencadenada ésta, la propia razón se transformaba en un instrumento mortífero sin límites³⁶⁶.

El siglo XX es, pues, el siglo de los grandes avances científicos y técnicos, pero también de las guerras, de los genocidios, de la bomba atómica, de la división del mundo en dos mitades y de las consecuentes confrontaciones periféricas y locales.

³⁶⁶ Antonio Pintor Ramos, *Historia de la filosofía contemporánea* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002) 152-153.

Sin embargo, es también, y, sobre todo, el siglo en el que se hace patente la crítica de la modernidad y de la racionalidad europea. El existencialismo, por ejemplo, se presentó como crítica y alternativa a todo el racionalismo, pues éste último aparecía como superficial e incompleto al ser incapaz de tomar en cuenta la vida. Cabe resaltar que en ese momento surgió, de igual manera, un nuevo tipo de drama que encontró una de sus más logradas expresiones en Becket, cuya obra, *Esperando a Godot* expresa la miseria de nuestra condición moral, así como la desconfianza en la razón y el progreso, en una visión profundamente pesimista de un mundo que carece de sentido. Por su puesto, son varios los pensadores y pensadoras que reflexionaron sobre la modernidad y que criticaron varios de los postulados del pensamiento racionalista. Dados los límites de esta investigación, queremos resaltar la reflexión y crítica que de la modernidad hizo Camus. Tener presente esto es fundamental en este apartado, pues nos permitirá precisar cómo se forja su concepción de literatura.

El Mito de Sísifo puede ser leído bajo el parámetro de crítica de la modernidad. En efecto, esta obra es la expresión de una crítica de los postulados del racionalismo. El texto alude a los límites de la razón en su esfuerzo por presentar una explicación totalizadora de la realidad. Lejos de permanecer en los límites impuestos por las sistematizaciones y conceptualizaciones propias del racionalismo, *El Mito de Sísifo* refiere a una categoría: el absurdo. Al tematizar el absurdo y evidenciar que hay algo más bajo el lenguaje de la razón, al confrontar al individuo con su vacío ontológico y mostrar cómo el racionalismo trata de cubrir la falta constitutiva del ser humano, me parece que la obra de Camus tiene la pretensión de hacer emerger un pensamiento distinto y así cumplir con una función de transgresión (más adelante volveremos a esta noción).

Frente a la seguridad de un orden estructurado y definido por la Identidad racional, ante la pretensión del sistema como explicación última, clara y distinta de la totalidad de lo real, *El Mito de Sísifo* lleva a la razón mitificada a su contradicción, al evidenciar que el abuso de la razón toca con lo irracional, es decir, con lo absurdo. De esta manera, podemos decir que mientras la modernidad otorgó un orden de sentido y con éste una aparente seguridad, la obra de Camus hizo eco de lo contradictorio en

lo real, de los cambios de modelos teóricos explicativos o paradigmas científicos, y del hecho de que, una y otra vez, los esfuerzos del pensamiento por encerrar el universo en categorías racionales acaban por naufragar en imágenes, en metáfora, en poesía:

En último término, me enseñáis que este universo prestigioso y abigarrado se reduce al átomo y que el átomo mismo se reduce al electrón. Todo esto está bien y espero que continuéis. Pero me habláis de un invisible sistema planetario en el que los electrones gravitan alrededor de un núcleo. Me explicáis este mundo con una imagen. Reconozco entonces que habréis ido a parar a la poesía: no conoceré nunca. (...) Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez naufraga en la metáfora³⁶⁷.

El pensamiento camusiano es, pues, crítico, denunciador y cuestionador de los postulados de la modernidad; abrió al vacío, sembró la inseguridad ante las supuestas certezas, y obligó a pensar de otro modo frente a una filosofía o discurso dominante. De esta manera, podemos decir que ante la racionalidad cerrada, hegemónica o monológica y “logocéntrica”³⁶⁸, hizo irrumpir el absurdo o sinsentido, una palabra fuera de la norma que, además, hizo pensar en lo habitualmente no pensado.

Ante cualquier narrativa definitiva, absoluta e inmutable, ante cualquier sistema rígido de pensamiento que pretenda encubrir el vacío o absurdo, encontramos que en *El mito de Sísifo* Camus propone pensar en la complejidad de lo real y en la existencia misma. Contrariamente a la intención de otorgar un último referente de sentido, encara al ser humano con los abismos de su ser. De esta manera, es pertinente destacar una parte de su obra que dedica a la creación absurda. Hablar de ello en este momento es crucial porque allí podemos encontrar tres puntos fundamentales para lo que aquí nos interesa resaltar. El primero, que la creación literaria permite mantener la conciencia del absurdo. El segundo, es relativo a su crítica de la modernidad, misma que se expresa con un rechazo a la creación de obras sistemáticas, para dar apertura a otras formas de escritura. Y el tercero, la idea de que literatura y filosofía lejos de excluirse, se complementan.

Vamos a comenzar con el tema de la creación literaria; referirnos a ello es remitirnos a la puesta en práctica de la rebeldía mediante la escritura. Ahora bien,

³⁶⁷ Camus, *El mito de Sísifo*, 30.

³⁶⁸ Cf. Peretti Cristina, Jacques Derrida. *Texto y deconstrucción* (España: Antrophos, 1989), 31.

según Camus, lo absurdo no podría sostenerse sin algún pensamiento profundo y constante. Dado que se trata de respirar con el sinsentido, y de no buscar una salida, la creación es la más eficaz para mantener la lucidez³⁶⁹. El creador, según nos dice Camus, imita, repite y recrea su propia realidad en su obra. La obra señala a la vez que la muerte de cualquier esperanza ultraterrena, los temas ya orquestados por el mundo: el cuerpo, las formas, los colores, la angustia. En la novela, al igual que en cualquier otro género literario, el creador va a evidenciar que todo lo finito es decadente, que no hay redención posible para la muerte, pero también va a expresar que a pesar de todo ello, hemos de ser fieles a la tierra y afirmar la vida, incluso en sus aspectos más espantosos³⁷⁰. De hecho, la plasmación estética de lo absurdo es lo que lo justifica y lo hace amable, permitiéndonos soportar la existencia.

Pero la obra no es un refugio de lo absurdo, pues no ofrece ninguna solución, ninguna salida. La obra “hace que el espíritu salga de sí mismo y lo coloca frente a otro, no para que se pierda en él, sino para mostrarle con un dedo preciso el camino sin salida en que se han metido todos”³⁷¹. La obra absurda exige un artista consciente de sus límites y un arte en el que lo concreto se describa a sí mismo. Por ello, la creación literaria ha de entenderse como la gran imitación. En *El mito de Sísifo*, podemos encontrar que Camus expresa su concepción de la literatura al decir que ésta es, básicamente, mimesis³⁷². En efecto, la obra despliega una interioridad que es absurda justo por ser humana, finita y limitada.

A partir de la concepción de literatura en Camus quisiéramos hacer un paréntesis para decir que para él la escritura no se encuentra liberada del tema de la expresión. La escritura que él defiende puede comprenderse como expresión de la

³⁶⁹ Camus, *El mito de Sísifo*, 103.

³⁷⁰ La obra de teatro, por ejemplo, representa la finitud vital, es decir, ilustra lo absurdo de la existencia. Mediante una fusión entre actor y personaje, se muestra cómo unas vidas crecen y se extinguen entre paredes durante algunas horas; esto ejemplifica que toda existencia humana es acotada, que se vive en unas circunstancias concretas, y que se conduce, inevitablemente, hacia a un desenlace definitivo. En palabras de Camus: “El actor tiene tres horas para ser Yago o Alceste, Fedra o Gloucester. En ese breve tiempo los hace nacer y morir sobre cincuenta metros cuadrados de tablas. Nunca ha sido ilustrado lo absurdo tan bien ni tan largo tiempo”. Ver, Camus, *El mito de Sísifo*, 88.

³⁷¹ Camus, *El mito de Sísifo*, 105.

³⁷² Camus, *El mito de Sísifo*, 104.

interioridad del individuo. Incluso, existe una vinculación necesaria entre el escritor y la obra. Por ello, dice Camus que: “la idea de un arte separado de su creador, no es solamente anticuada, sino también falsa”³⁷³. Consideramos que es preciso tener esto en cuenta para comparar lo que Camus está pensando a mediados del siglo XX y lo que más tarde Foucault va a expresar respecto a la literatura moderna. En 1969, Foucault afirma que la escritura literaria se ha liberado del tema de la expresión: “no se refiere sino a sí misma, y sin embargo no está apresada en la forma de la interioridad; se identifica con su propia exterioridad desplegada”³⁷⁴. Como sabemos, en sus escritos sobre literatura, Foucault alude a un enigmático murmullo infinito del lenguaje³⁷⁵; murmullo que, en primer lugar, manifiesta la precedencia del lenguaje con respecto a cualquier discurso en el que coyunturalmente reposa y, en segundo lugar, muestra el carácter subalterno del sujeto hablante en referencia a ese murmullo al que transitoriamente se incorpora. Así pues, para Foucault, la escritura está liberada, no está apresada en la forma de la interioridad como todavía la podemos encontrar en Camus.

Sin embargo, es necesario aclarar que, si bien para Camus la escritura refiere a la interioridad, esta no debe comprenderse como la representación totalizante de la vida mediante la absoluta autoreflexividad de la conciencia, prejuicio de la identidad, propio de la modernidad. La obra no es precisamente la alteridad de la vida; creer esto confirma la ficción de unidad moderna. Para Camus, por el contrario, si hay vínculo entre el escritor y la obra es porque la obra despliega o exterioriza diversos momentos de la interioridad de la existencia concreta del escritor; interioridad particular que se caracteriza por la fluidez, la dinamicidad y el cambio continuo. La escritura no expresa la conciencia de sí en su identidad, es más bien la expresión de un individuo concreto que enuncia sus experiencias en transformación continua. Contrariamente a una escritura que expresaría la persistencia de un sujeto absoluto, consideramos que la escritura camusiana señala la posibilidad de expresión de distintas subjetividades, así como la posibilidad de constitución de nuevas, mismas que surgen a raíz del

³⁷³ Camus, *El mito de Sísifo*, 106.

³⁷⁴ Michel Foucault, *¿Qué es un autor?* (México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990), 45.

³⁷⁵ Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, 16.

cuestionamiento continuo del orden instituido (*El Extranjero*, por ejemplo, puede comprenderse en este sentido; más adelante volveremos a este tema).

Ahora vamos a explicar que en *El mito de Sísifo* Camus va a continuar su crítica de la modernidad, misma que en el apartado titulado “La creación absurda”, va a expresar mediante un rechazo a la creación de obras sistemáticas. Para comprender esta idea, es necesario tener en cuenta dos cosas. La primera, que Camus cultivó diversos géneros literarios como la novela, la obra de teatro, los cuentos y el ensayo. La segunda, que frente al pensamiento de corte racionalista, sobre todo en su versión monológica, que pretende una sistematización totalizante abstractiva y hegemónica del mundo o del yo; ante un discurso totalizante, perfectamente sistemático expresado en diversas obras consideradas como verdadera expresión de una investigación científica o filosófica, Camus cultivó otras formas de escritura. Estos tipos de escritura son ajenos a la noción de sistema y de identidad que pretende alcanzarse a través de un método absolutizante que margina las diferencias expresadas en otros discursos que no son totalizantes ni perfectamente sistemáticos como todos aquellos en los que cristaliza la razón.

La razón moderna excluye todo aquello que no se circunscribe bajo su metodología segura; tal razón cancela todo lo que no se puede nombrar con perfecta claridad y distinción. Por ello, ante los sistemas rígidos del pensamiento, y más aún, ante la intención de sistematicidad como tal, Camus recurrió a otros tipos de escritura que no se dejan reducir al método, al resultado cientificista, ni al presupuesto metafísico de sentido unitario. Contrariamente a los discursos sistemáticos, redactó, por ejemplo, ensayos, para expresar sus reflexiones filosóficas; *El Mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, son formas de escritura que no intentan producir o acumular un conocimiento a la manera de la ciencia, ni de asegurar el objeto a la manera de la filosofía (idealista o racionalista).

Respecto a este punto, el relativo al tema de otras formas de escritura no sistemáticas, es pertinente aludir a la reflexión que sobre el ensayo realiza Adorno. Para él, en esta forma de escritura, el pensamiento no se conduce linealmente, homogéneamente, sino que está abierto a la complejidad. Su intención no es la de

alcanzar un resultado inamovible (ideal cartesiano), ni pretende agotar el tema que trata³⁷⁶. El ensayo intenta conseguir una unidad relativa, una totalidad no totalitaria, y aspira a una objetivación no total, sino circunstancial, temporal. Al trabajar desde lo fragmentario, el ensayo no quiere alcanzar la totalidad abstracta; tampoco presenta rasgos de universalidad ni de permanencia necesaria. Para Adorno, el ensayo no es un “producto ambiguo”³⁷⁷ por no alcanzar el nivel de rigurosidad de la investigación científica o filosófica. El ensayo es, por el contrario, otra forma de escritura que procede de modo distinto y que, contrariamente al discurso totalizante y sistemático, está abierto a la diferencia, al movimiento constante del sentido de las palabras. Para clarificar la forma de proceder del ensayo, según Adorno, atendamos a las siguientes palabras:

El ensayo urge, más que el procedimiento definitorio, la interacción de sus conceptos en el proceso de la experiencia espiritual. En ésta los conceptos no constituyen un continuo operativo, el pensamiento no procede linealmente y en un solo sentido, sino que los momentos se entretajan como los hilos de una tapicería. La fecundidad del pensamiento depende de la densidad de esta intrincación (...) el ensayo procede de un modo metódicamente ametódico³⁷⁸.

Recurrir a la reflexión que sobre el ensayo realiza Adorno, es de singular importancia para lo que queremos mostrar en este apartado. Volviendo a *El Mito de Sísifo*, encontramos el reconocimiento del valor del ensayo por cuanto posibilita la apertura a la complejidad y a la diferencia. Allí, Camus hace una defensa de distintas formas de pensamiento y de escritura frente a la razón cerrada o monológica de la modernidad. Al respecto, dice “todo pensamiento que renuncia a la unidad exalta la diversidad. El único pensamiento que libera al espíritu es el que lo deja solo, seguro de sus límites y de su fin próximo. Ninguna doctrina lo solicita”³⁷⁹. Por ello, para Camus, el ensayo, pero también la obra de teatro, los cuentos y las novelas, son formas de escritura que exaltan la diversidad y dan apertura a la expresión de la diferencia. Estos textos son

³⁷⁶ Theodor W. Adorno, *Notas de literatura* (Barcelona: Ariel, 1962) 26.

³⁷⁷ Adorno, *Notas sobre literatura*, 11.

³⁷⁸ Adorno, *Notas sobre literatura*, 23.

³⁷⁹ Camus, *El mito de Sísifo*, 126.

una opción gnoseológica y crítica frente al idealismo, por cuanto no son ni pretenden ser sistemáticos, autorreferentes ni centristas.

En su rechazo al establecimiento de un discurso totalizante y de los consecuentes límites que entre discursos se puedan instaurar, en *El mito de Sísifo*, Camus expresa su desaprobación a la oposición entre literatura y filosofía. En sus palabras: “nada más inútil que estas distinciones según los métodos y los objetos (...) No hay fronteras entre las disciplinas que el hombre se propone para comprender y amar. Se interpretan y la misma angustia las confunde”³⁸⁰. A partir de esta afirmación, consideramos que Camus visualizó que existen factores que intervienen en el acto de legitimar cada uno de los géneros discursivos³⁸¹. La razón moderna, por ejemplo, le pareció que justificó los límites entre discursos, pues defendió un ideal de certeza y de verdad³⁸² y de esta manera totalizó una serie de significantes cerrándolos a un solo juego de interpretación, mismo que posibilitó que todo discurso ajeno a ese orden, fuera rechazado y excluido. Frente a la razón cerrada o monológica, no abierta la diferencia, encontramos que Camus apostó por la diversidad de discursos y por una razón integradora que permitiera el entrecruzamiento entre filosofía y literatura. En lo

³⁸⁰ Camus, *El mito de Sísifo*, 107.

³⁸¹ La distinción tajante entre filosofía y literatura se puede ver desmentida por la actividad de pensamiento y reflexión que podemos encontrar en algunos pensadores representativos. En efecto, Platón, por ejemplo, comenzaba sus elucubraciones narrando hechos pintorescos o memorables. Los escritos de Spinoza, Kant o Hegel, constantemente recurren a imágenes, ejemplos y metáforas que permiten mantener el equilibrio con en el nivel de abstracción que alcanzan sus discursos. De igual manera, en las tradiciones escolásticas encontramos reflexiones nomológicas dialogadas, epístolas bellamente dirigidas a un pueblo universal que se supone que existe, confesiones ilustradas novelescammente, obras de teatro donde las ideas se encarnan, aforismos que diciendo poco, insinúan mucho. Como también sostiene Pablo Lazo, en la legitimación de los discursos, en el acto de nombrarlos, intervienen diversos factores: factores de poder, de reconocimiento institucional, de consenso en un determinado contexto, etc. En todo caso, la distinción entre discursos tiene alguna finalidad; de ahí que se pueda hablar de “filosofía en sentido estrecho” y de “literatura en sentido estrecho”; en ambos casos no hay apertura. Al respecto, ver Pablo Lazo Briones, *La frágil frontera de las palabras* (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 22-23.

³⁸² Para Camus, las nociones de verdad y de certeza propias de la filosofía (pero también de la ciencia), se establecieron como parámetro de distinción entre discursos. Ver, Camus, *El mito de Sísifo*, 108. Sin embargo, Habermas ha cuestionado con justeza si la orientación por cuestiones de verdad es realmente un criterio suficiente para la demarcación entre ciencia y literatura. Para este pensador es evidente que el discurso monológico, hegemónico y autorreferente de la modernidad estableció límites entre el significado literal y metafórico, entre lógica y retórica, entre habla seria y habla de ficción. Habermas también dio cuenta de que a partir del rechazo a la apertura a la diferencia, es que se establecieron oposiciones y distinciones rigurosas entre discursos. Ver Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (México: Taurus, 1990), 241.

que sigue, vamos a profundizar en esta idea. Pero antes, algunas palabras relativas a la importancia que Camus le adjudica a pensar y sentir de manera conjunta.

Camus realizó una tesis doctoral titulada “Entre Plotino y San Agustín”, en referencia a esta investigación, el escritor argelino expresó su admiración por Plotino, sobre todo, por haber sido “un poeta que piensa y un filósofo que siente”³⁸³. Posteriormente, Camus divulgó la obra poética de su amigo René Char; en él vio a un poeta-filósofo, y respecto a la obra del poeta, Camus escribió que “la poesía lleva a atajos filosóficos”³⁸⁴. A partir de estas afirmaciones, así como de ideas posteriores expresadas en *El Mito de Sísifo*, podemos decir que Camus intuyó una relación entre contenidos literarios y contenidos filosóficos. Frente a la razón moderna predominante y excluyente, Camus refirió a un modelo de racionalidad que, en nuestra opinión, es cercano a la razón poética de María Zambrano.

La razón poética a la que apunta Zambrano puede comprenderse como un método de conocimiento que dista de la razón discursiva y dominante del discurso filosófico de Occidente. La razón poética constituye un nuevo método cognoscitivo que desea lograr un saber unificado que incluyera distintos saberes y que aprendiese tanto las dimensiones racionales como las irracionales de la existencia³⁸⁵. Lo que intenta esta razón es dar voz a lo real, a lo que trasciende al concepto. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo para captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluyente, movediza, la radical heterogeneidad del ser. Para Zambrano, poesía y razón se complementan; cuando se hace referencia a la unidad íntegra del universo³⁸⁶, por ejemplo, poesía y filosofía estarían de acuerdo según la pensadora madrileña, ya que, al abrazar todas las cosas, no se dejaría nada fuera³⁸⁷.

³⁸³ Camus, *Carnets*, 17.

³⁸⁴ Prólogo a la edición alemana de los poemas de R. Char, recogido por O. Todd en *Albert Camus, Una vida*, 484.

³⁸⁵ Jesús Moreno Sanz, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 56.

³⁸⁶ Para Zambrano, la filosofía no siempre ha olvidado su origen; Platón, Aristóteles, y ya en la moderna Europa, Spinoza y Leibniz, por ejemplo, no trataban de afirmarse a sí mismos, sino de afirmar, ante todo, el ser del universo; la unidad de todas las cosas en virtud de su última fundamentación. En esta referencia a la unidad íntegra del universo es que filosofía y poesía están de acuerdo. Al respecto, ver Zambrano, *Filosofía y poesía* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 101.

³⁸⁷ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, 100.

Volvamos ahora a *El mito de Sísifo*. En esta obra y, de nueva cuenta, en la parte titulada “La creación absurda”, Camus hace referencia a los límites de la razón, sobre todo, cuando mediante ella se pretende hacer referencia a lo concreto, a la existencia plural, dinámica y fluyente. Es pertinente destacar que la obra de Camus es una reacción contra el racionalismo extremo, contra las filosofías que van desde Descartes hasta Hegel, mismas que trataron de encontrar y de otorgar una explicación totalizadora de la realidad. Por ello, ha de comprenderse que su intención no fue negar la razón, sino evidenciar los límites de la misma. De hecho, Camus sostuvo que “es inútil negar absolutamente la razón, pues tiene su orden dentro del cual es eficaz”³⁸⁸. Para Camus, como para Zambrano, la razón moderna, por sí misma, es incapaz de dar cuenta de la realidad fluyente, movediza, de la existencia misma. Pero esto no significa que se tenga que renunciar a la razón; se renuncia, más bien, a un determinado tipo de razón, a la razón cerrada o monológica, no abierta la diferencia. Y se apuesta, más precisamente, por un tipo diferente de racionalidad que permita pensar la vida con sus inherentes contradicciones, con su tragedia, con su necesaria contingencia, así como con su debilidad y fuerza.

Tratándose del tema de la creación literaria, Camus considera que es necesario el pensamiento; el pensamiento se va a mezclar con la obra, pero no aparecerá en ella sino como *inteligencia que ordena*³⁸⁹. La obra nace del renunciamiento de la inteligencia a razonar lo concreto; no cederá a la tentación de agregar a lo descrito un sentido más profundo que sabe ilegítimo. Para Camus, el gran artista, es aquel que, como Plotino, es capaz de sentir y pensar. El escritor, mediante su obra, puede mantener y expresar la propia conciencia del absurdo, así como fijar en ella sus aventuras. Por ello, en la perspectiva del escritor argelino, “crear es vivir dos veces”. En su rechazo a la razón monológica y excluyente, el creador va a ilustrar “la renuncia

³⁸⁸ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, 46. Es pertinente resaltar que Camus no se entregó a una filosofía irracionalista. El reconocimiento de la ausencia de un principio absoluto lo llevó a afirmar la irracionalidad del mundo, sin embargo, su aseveración de que la razón es válida en su campo relativo, nos permite constatar que se mantuvo entre las dos actitudes: racionalismo eficaz pero limitado, e irracionalismo siempre patente en la percepción del hombre, sobre todo, ante la visión clara de su imposibilidad de conocerlo todo.

³⁸⁹ Camus, *El mito de Sísifo*, 107.

del pensamiento a sus prestigios y su resignación a no ser ya la inteligencia que hace funcionar las apariencias y cubre con imágenes lo que no tiene razón”³⁹⁰.

Cabe resaltar que la escritura que defiende Camus, no es alógica; no está completamente peleada con el procedimiento discursivo, tiene lógica y discurso en la medida en que sus frases se componen acordes a su unidad de conjunto. De hecho, respecto a la novela, Camus afirma que “la novela tiene su lógica, sus razonamientos, su intuición y sus postulados. Tiene también sus exigencias de claridad”³⁹¹. Pero que posea estas características, no significa que sea un tratado teórico, un cuerpo de ideas sistemáticamente articulado. La producción literaria que defiende Camus, no es abstracta y formal; carece de una disciplina filosófico-formal. De hecho, Camus no sugiere la novela de tesis, novela para hacer demostraciones. Por ello, afirmó que “la novela de tesis, la obra que prueba, la más odiosa de todas, es la que se inspira con más frecuencia en un pensamiento satisfecho. Se demuestra la verdad que se cree detentar. Pero se trata de ideas que se ponen en marcha y las ideas son lo contrario del pensamiento”³⁹².

En defensa del complemento o entrecruzamiento entre filosofía y literatura, Camus afirma que los grandes novelistas son novelistas filósofos³⁹³, y que éstos, no escribieron novelas de tesis. Ellos eligieron escribir mediante imágenes porque estuvieron persuadidos de “la inutilidad de todo principio de explicación”³⁹⁴; sus obras, son el resultado de una filosofía con frecuencia inexpressada. Así, para Camus, en la novela hay pensamiento; pero es un pensamiento no abstracto, no totalizador, no sistemático, ni centrista como la filosofía de la conciencia. Además, la obra literaria no sólo es instrumento de conocimiento, sino que es la expresión de un testimonio vital.

Como instrumento de conocimiento, la obra proporciona elementos de conocimiento del ser humano como ser que vive, que crea ficciones perspectivistas. Pero la condición es, para Camus, como lo era para Aristóteles, que quede

³⁹⁰ Camus, *El mito de Sísifo*, 108.

³⁹¹ Camus, *El mito de Sísifo*, 110.

³⁹² Camus, *El mito de Sísifo*, 125.

³⁹³ Camus, *El mito de Sísifo*, 110.

³⁹⁴ Camus, *El mito de Sísifo*, 111.

salvaguardada la verosimilitud. De esta manera, la obra se encuentra subordinada a la realidad, no es sino la estilización de comportamientos, es decir, del concentrado lógico, psicológico y moral, pero también corporal, que constituye un personaje. Al reproducir el posible existir de los seres humanos, la obra, entonces, puede ser fuente de conocimiento; pero es un conocimiento a la vez relativo e inagotable, nunca absoluto. Por otra parte, la obra literaria es testimonio vital, pero lo es en el sentido de que es la expresión de la perspectiva del escritor³⁹⁵. Así, el ensayo, la novela, la obra de teatro o los cuentos, no pretenderían, como el método de Descartes, no dejar nada fuera, ser exhaustivos, agotar el tema. Trabajan más bien en y desde los diversos aspectos o puntos de vista que, para decirlo con Nietzsche, nunca se agotan. De hecho, Camus hace una defensa del perspectivismo; rechaza que una sola perspectiva se presente como la visión total siendo necesariamente parcial, en sentido tanto físico como ideológico.

La crítica del realismo literario, confirma la oposición camusiana a la unicidad de perspectiva. Respecto al realismo artístico de Zolá, Camus afirma que “hace de la novela realista una novela con mensaje. Elimina de lo real aquello que no conviene a la doctrina”³⁹⁶. Camus rechaza la novela con mensaje. Pero su crítica, no debe llevar a pensar que rehuyó del compromiso social y político. La prueba de ello es que no renunció a servirse de sus personajes y de sus tramas para denunciar las injusticias de su tiempo (recuérdese a los personajes Kaliayev, Diego, Rieux, abordados en los apartados anteriores etc.). Sin embargo, sus obras no son panfletarias en el sentido de que no abogan por una postura ideológicamente reconocible. Para Camus, está claro que cuando la obra sirve como instrumento al servicio de intereses partidarios, ideológicos, propagandistas o de cualquier otro tipo, se pierde la libertad de crear, por cuanto la calidad y validez de la obra dependerá de que se ajuste o no a ciertos cánones impuestos desde fuera. La obra, pierde así, el espacio de libertad

³⁹⁵ En *La peste*, por ejemplo, Camus nos muestra cómo el médico que narra los acontecimientos ocurridos en Orán, no ofrece una visión más verdadera de la epidemia; el narrador presenta su particular perspectiva, su testimonio de una realidad humana.

³⁹⁶ Camus, *El hombre rebelde*, 314.

imprescindible para dar a luz una creación original y fructífera, que contribuya a enriquecer y embellecer las mil caras de la realidad.

Corresponde ahora tocar el tema relativo a la relación entre literatura y transgresión en Camus. Pero para precisar la noción de transgresión, vamos a hacer referencia a algunas ideas de Michel Foucault al respecto. En su Prefacio a la Transgresión, Foucault afirma que no hay transgresión sin límite, pues sería una ilusión pensar que la transgresión franqueara una sombra. Para Foucault, la transgresión es aquella que se desencadena hacia lo que la encadena³⁹⁷. En el momento en que surge, lo hace como “un rayo en la noche que da un ser denso y negro a lo que niega”³⁹⁸. En efecto, ese momento de iluminación es crucial, porque la claridad que emite la transgresión, a la vez que ilumina el ser limitado del que nace, afirma lo ilimitado que el límite no reconoce. Por ello, Foucault sostuvo que “la transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo lleva a despertarse en su desaparición inminente”³⁹⁹. Cabe resaltar que ese instante en que se manifiesta el resplandor de la transgresión es singular, pues sitúa al límite en una incertidumbre. Dicho de otro modo, su resplandor genera que se alteren las certidumbres, y ese momento es maravilloso por cuanto posibilita que las certezas y convicciones aceptadas como únicas y verdaderas comiencen a cuestionarse y, posiblemente, a esfumarse.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior, es pertinente preguntarse: ¿qué relación tiene la literatura con la transgresión? ¿Qué es la literatura transgresora y cómo cumple su función de subversión? Para responder estas cuestiones me parece que es necesario continuar haciendo referencia a Michel Foucault, ya que en los estudios que sobre literatura realizó podemos encontrar ideas valiosas al respecto. En este sentido, es importante destacar que para Foucault existen dos tipos de literatura: la literatura transgresora y la literatura que ha sido envilecida⁴⁰⁰. Respecto a la primera, Foucault muestra en sus estudios literarios que desde Sade hasta Blanchot hay una literatura que escapa a los límites impuestos por las formalizaciones, sistematizaciones

³⁹⁷ Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura* (España: Paidós, 1999), 167.

³⁹⁸ Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, 168.

³⁹⁹ Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, 168.

⁴⁰⁰ Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, 374.

y conceptualizaciones del pensamiento dominante de esa época⁴⁰¹. En efecto, la literatura es transgresora porque muestra que el lenguaje es capaz de producir mundos distintos y diseñar otros lenguajes, por ejemplo, los inventados por Raymond Rousell⁴⁰². En los estudios de Foucault podemos encontrar la afirmación de que al inventar nuevas palabras o darles diferentes significados o jugar con los diferentes sentidos, los escritores que en su momento fueron denominados como “locos”⁴⁰³, tales como Holderlin, Blake o Raymmond Roussel, demostraron algo muy relevante: que no hay locura, sino lenguajes que escapan a los discursos racionales.

Por otro lado, la literatura no transgresora, según Foucault, es aquella que reproduce los símbolos, valores y conocimientos dentro de los marcos del orden establecido⁴⁰⁴; es un tipo de escritura domesticable que sirve para reforzar el sistema. De esta manera, la literatura no transgresora, desempeña la función de exaltar el sentido y la consistencia de lo establecido, como si fuera la única verdad absoluta, inamovible y totalizante. Si en el sistema no hay lugar para lo que se salga fuera de la norma, si no hay espacio para la diferencia, para las alternativas, para pensar de manera distinta, entonces tampoco habrá ese espacio en este tipo de literatura.

A continuación, es momento de explicitar en qué sentido la literatura camusiana es transgresora, tomando como base algunas de las ideas expuestas hasta aquí. Vamos a comenzar aludiendo a *El Mito de Sísifo* y posteriormente nos remitiremos a *El hombre rebelde*, no sin antes precisar que la transgresión que se lleva a cabo en estas obras surge a raíz de los significantes dominantes establecidos. *El Mito de Sísifo*, por ejemplo, puede leerse como una especie de transgresión frente a la combinación especial o vinculación entre razón, saber absoluto y objetividad de la modernidad. En ese marco discursivo, en donde no hay lugar para la locura o para el absurdo, esta obra puede comprenderse como una obra transgresora por cuanto abre a lo irracional, a lo contrario de la idea clara y percepción distinta, por decirlo en tono cartesiano.

⁴⁰¹ Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, 374.

⁴⁰² Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, 273.

⁴⁰³ Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, 374.

⁴⁰⁴ Para Foucault lo que se puede llamar “nuestro sistema de escritura” se caracteriza por reproducir y transmitir un conjunto de saberes y símbolos que provienen de un sistema específico que los produce. Véase, Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, 392.

Además, al evidenciar que la razón o cualquier otra abstracción es contingente, me parece que muestra que cualquier narrativa o significación no es definitiva ni suturará el vacío o falta ontológica que caracteriza el núcleo constitutivo del ser humano⁴⁰⁵.

El Mito de Sísifo puede comprenderse como transgresión, de igual manera, porque lejos de suscitar esperanzas o ilusiones, lejos de presentarse como una narrativa de sentido, hace patente el absurdo o vacío característico de la condición humana y la imposibilidad de erradicarlo. En este sentido, podemos decir que la obra camusiana, no sólo enfrenta al ser humano con la responsabilidad de encarar el vacío ontológico de su existencia, sino que lo incita a estar alerta y a no dejarse engañar ante cualquier marco discursivo que tenga la intención de encubrirlo.

Por otra parte, *El Mito de Sísifo* de Camus puede verse como un ejemplo de que para desestabilizar las significaciones establecidas, es posible aludir a los límites de las mismas, sobre todo, al hablar de lo que éstas no hablan; evidenciar que dejan varias preguntas sin respuestas, así como mostrar que debajo de cada una de ellas se oculta la pretensión de dominación de algún significante. *El mito de Sísifo*, pero también las obras correspondientes al ciclo del absurdo como *Calígula* y *El Extranjero*, ejemplifican que una literatura transgresora habla del núcleo de la existencia, de la falta ontológica o vacío existencial. Vacío aterrador que, al tratar de colmarlo, en ese

⁴⁰⁵ *El Mito de Sísifo* puede leerse como una obra que ejemplifica la transgresión a la ideología en el sentido que Žižek le adjudica. A partir de este pensador, sabemos que la ideología no es una ilusión que enmascara el estado real de las cosas; no tiene nada que ver con la idea de una realidad distorsionada o invertida. Por el contrario, consiste en una fantasía inconsciente que estructura nuestra realidad social. Su efectividad es posible a condición de que los sujetos que participan en ella no sepan lo que están haciendo. Pero si en algún momento los sujetos llegaran a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (México: Siglo XXI, 1999), 46-47 y 175. Ante esta nueva definición de ideología de Slavoj Žižek, *El Mito de Sísifo* ejemplifica una manera de disolver o transgredir la ideología, ya que, por su papel crítico y subversivo, escapa a los límites impuestos por las sistematizaciones y conceptualizaciones establecidas propias de la modernidad. Si de acuerdo a Žižek es posible atravesar la ideología mediante la destitución subjetiva y la confrontación del sujeto con su propio deseo, la literatura de tipo transgresor enfatizaría la falta constitutiva del sujeto y la función de la ideología al pretender suturar esa falta. *El mito de Sísifo* muestra precisamente cómo la modernidad con su ideal de razón, trató de cubrir la falta constitutiva del ser humano; frente a esto, en este texto Camus no sólo confronta al individuo concreto con lo absurdo de su condición, sino que le indica que ninguna narrativa suturará esa falta o vacío aterrador.

preciso instante en que podríamos sentir la satisfacción, la falta contundente como es, vuelve de forma inmediata a abrir otro hueco; vuelve a incidir sobre el deseo y el absurdo vuelve a hacer su aparición.

Hacer notar esa falta, evidenciar que el núcleo de la existencia es un vacío, un sentir ausencia de algo y un deseo de colmarlo, es una de las labores fundamentales de la literatura transgresora camusiana. En *El hombre rebelde*, Camus también muestra cómo cada época sufre su propia enfermedad, su idea de verdad, sus dioses prefigurados, creados para colmar la angustia, terrible y desbocada, que produce la falta. Esta obra señala cómo la carencia ontológica se puede volver afán por lo divino, deseo del otro o necesidad de cualquier instancia que cubra esa nada que de repente se manifiesta⁴⁰⁶ (Camus menciona por ejemplo artificios tales como Dios, el Estado, la Nación, la Historia, el Comunismo, la Razón, etc.). Sin embargo, *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, enfatizan que aquello que supuestamente llena el vacío, es pasajero, pues en el momento menos pensado, la falta vuelve a incidir y, una vez más, va a movilizar las significaciones para generar otro orden que garantice el sentido y la consistencia últimos de la experiencia del sujeto.

La literatura camusiana es transgresora porque muestra al sujeto que no hay salida, es decir, hace notar que la falta ontológica le constituye. En otras palabras, le señala su debilidad y le incita a enfrentar la responsabilidad de encarar el vacío ontológico, mismo que es insobornable. Probablemente esa labor lleva al lector a un lugar incómodo, ya que le incita a mirar aquello que no es capaz de reconocer: el núcleo traumático de su ser. Sin embargo, es probable que mediante la lectura de este tipo de literatura, el sujeto reflexione sobre su condición y sea capaz de comprender no sólo la grandeza y miseria de su ser, sino la forma en que operan los significantes dominantes. Cabe resaltar que, como escritura transgresora, es decir, reveladora de la falta ontológica, de la mutabilidad de los supuestos órdenes inmatriciales e ideales, la literatura camusiana no impone un mundo o una forma de pensar, antes bien, promueve la reflexión, incita a pensar fuera de la ideología u orden hegemónico existente.

⁴⁰⁶ Camus, *El hombre rebelde*, 36.

Quisiéramos agregar que la literatura transgresora desempeña una función crítica por cuanto nos hace pensar en lo que habitualmente no pensamos. Nos abre un mundo de posibilidades para pensar de otro modo, e incluso, puede ser capaz de esfumar nuestras certezas y convicciones más inmediatas. Esto es así porque la literatura desplaza los mapas cognitivos mediante los cuales entendemos el mundo en que vivimos. Y al hacerlo, podemos afirmar que es algo extraordinario, extraordinario en el sentido de que permite salir de lo ordinario al presentarse como alternativa a un orden o discurso hegemónico instituido como único y verdadero.

Por otro lado, es pertinente resaltar que en *El hombre rebelde*, Camus enfatiza que la literatura se caracteriza por expresar dos actitudes: un consentimiento y un rechazo frontal. Un sí, en sentido nietzscheano, en cuanto fidelidad a la tierra y a la vida, pero un no, a la injusticia, la ausencia de libertad, el sufrimiento, el asesinato, la violencia. Para Camus, el artista rebelde es aquél que rechaza y denuncia los males del mundo, proclamando simultáneamente, la belleza del mismo. En sus palabras: “la belleza, sin duda, no hace las revoluciones. Pero llega un día en el que las mismas revoluciones necesitan de ella (...) ¿Es posible rehusar eternamente la injusticia sin dejar de saludar la naturaleza del hombre y la belleza del mundo? Nuestra respuesta es sí”⁴⁰⁷. En este sentido, baste recordar de *El hombre rebelde*, *Los justos*, *El Estado de Sitio* y las *Cartas a un amigo alemán*, la afirmación del valor de la vida y de la dignidad humana y el consecuente rechazo del asesinato, la violencia, la guerra, la injusticia y la ausencia de libertad por el control ejercido sobre las mentes y los cuerpos de los individuos⁴⁰⁸, en un contexto que, como hemos dicho, se caracterizó por las Guerras Mundiales, los campos de concentración, las dictaduras totalitarias y la Guerra Fría.

A partir de esto podemos decir que, para Camus, los actos estéticos implementados en la práctica literaria son configuraciones que dan lugar a críticas, cuestionamientos y rechazos del orden instituido, pero también generan apertura para imaginar formas de subjetividad política para reconfigurar el orden hegemónico

⁴⁰⁷ Camus, *El hombre rebelde*, 321.

⁴⁰⁸ Al respecto, véanse los apartados anteriores de esta investigación.

establecido. Un ejemplo de ello lo hemos visto con Diego, el personaje de *El estado de Sitio*, quien motoriza la resistencia ante el control biopolítico y psicopolítico ejercido por La Peste. Más adelante mostraremos que Meursault, puede comprenderse como un personaje que representa a un sujeto político que pone en tela de juicio toda jerarquía u orden instituido representado por una moral heterónoma que funciona como modelo o diseño que sujeta todo cuerpo y produce subjetividades.

Después de la exposición anterior, podemos decir, a manera de resumen, que la literatura camusiana es ejemplo de transgresión porque es un tipo de escritura que cuestiona los significantes dominantes establecidos, mismos que se presentan como la única verdad absoluta, inamovible y totalizante. Al no ser un tipo de escritura servil a ideologías, partidos o sistemas, libera al pensamiento de su servidumbre e incita a pensar de manera distinta; al enfatizar la defensa de distintas formas de pensamiento y de escritura, genera apertura a la diferencia, a la diversidad de perspectivas y de discursos frente a las pretensiones de verdad y sentido último del discurso monológico, hegemónico y autorreferente de la modernidad. Además, la literatura camusiana ejemplifica que la escritura puede expresar el rechazo de todo lo que atente contra la vida, la dignidad y la libertad del ser humano. Sin embargo, queremos agregar que la obra camusiana también puede evidenciar la potencia política de la escritura; una novela, por ejemplo, podría plantear la puesta en práctica de la resistencia y la posibilidad de cuestionar e incluso plantear la reconfiguración del orden existente. Para mostrar esto último, en lo que sigue vamos a presentar una interpretación de la obra *El extranjero*.

Ahora bien, la novela titulada *El extranjero*, fue publicada durante la Ocupación, en plena guerra mundial. La lectura de esta obra, despierta en el lector una perturbadora sensación de distancia frente a lo establecido. Desde las primeras líneas, Camus nos introduce dentro del relato del personaje Meursault, mismo que nos es presentado como un hombre que recibe la noticia de la muerte de su madre: “hoy mamá ha muerto. O tal vez ayer, no sé”⁴⁰⁹. A partir de esta línea leemos que el

⁴⁰⁹ Albert Camus, *El extranjero* (Argentina: Booket, 2005), 9.

protagonista narra cómo deambula por un mundo que espera de él cierta reacción, así como emociones para las cuales él está incapacitado.

Meursault es muy sensible a la visión que tiene desde su ventana al trajín de su barrio, a la relación de su vecino con su perro sarnoso al que golpea, al brillo que enmarca la mirada de los viejos, al mar, al sol, al cuerpo de María, así como al camino que tiene que transitar para llegar al panteón donde sepultarán a su madre. Sin embargo, parecería que cuando se ve inmerso en la vida social, en la convención humana, desaparece cualquier rastro de alma. Como podemos constatar, mediante la lectura de la novela, no siente la necesidad de vestirse de luto, de ver por última vez a su madre en el féretro, ni de llorar por su ocaso. Por el contrario, aún en pleno sepelio es muy sensible a los elementos naturales, desea fumar, tomar café con leche, dormir durante el velorio de su madre, ver una película cómica y nadar con María después del entierro. Por su actitud, para muchos es un hombre insensible, egoísta, así como carente de solidaridad.

Contrariamente a la opinión general sobre este personaje, encontramos que Camus anota en sus cuadernos que “la sociedad necesita gente que llore en el entierro de padre o, de lo contrario, no se es condenado por el crimen que cree”⁴¹⁰. En efecto, en la segunda parte de la novela, nos podemos percatar que Meursault no va a ser juzgado ni condenado a la pena de muerte por el crimen que cometió en la playa, sino “por haber dado muestras de insensibilidad el día del entierro de su madre”⁴¹¹. Las acusaciones vendrán de todas partes debido al incumplimiento de lo considerado normal para la sociedad. Basta detenerse en la segunda parte de la obra para verificar que se le condena por estar en una sociedad cuyas “reglas más esenciales desconoce”⁴¹².

Si nos remitimos a la novela, podemos visualizar que cuando el Procurador hace llamar al director del asilo, este dice haberse sorprendido de la calma de Meursault el día del entierro, de no haber querido ver por última vez a su madre y de haber partido

⁴¹⁰ Albert Camus, *Carnets II*, 175.

⁴¹¹ Camus, *El extranjero*, 85.

⁴¹² Camus, *El extranjero*, 132.

en seguida sin recogerse ante su tumba⁴¹³. Agrega a su testimonio que el empleado de las pompas fúnebres le había dicho que Meursault no sabía ni siquiera la edad de su progenitora. El portero, por su parte, dijo que era cierto que no había querido ver a su madre y que había fumado, dormido y tomado café con leche⁴¹⁴. Ante esto, es importante destacar la opinión del Procurador, pues para él, el portero podía muy bien proponer tomar café con leche, pero el hijo debía rechazarlo de inmediato delante del cuerpo de la que le había dado la vida⁴¹⁵.

Después, cuando María testifica y alude a los momentos en que se conocieron, se encontraron y convivieron, el Procurador afirma que los señores jurados estaban ante un hombre que, después de la muerte de su madre tomaba baños, comenzaba una unión irregular e iba a reír con una película cómica⁴¹⁶, de lo cual concluye que todos estaban ante “un monstruo moral”⁴¹⁷. Ante la evidencia de que se le estaba juzgando por la actitud con la cual había enterrado a su madre y no por el asesinato del árabe en la playa, el abogado defensor de Meursault se agita y pide que se aclare el asunto. Sin embargo, merece la pena destacar que el Procurador responde que lo único cierto era que el acusado no tenía alma, que no le era accesible lo humano, así como ninguno de los principios morales que custodian el corazón de los hombres⁴¹⁸; era pues, un hombre que mataba moralmente a su madre y que por ello se sustraía a la sociedad de los humanos⁴¹⁹. En su opinión, un ser que desconocía las reglas más esenciales de la sociedad, debía morir, en nombre del pueblo francés⁴²⁰. En efecto, Meursault es condenado a muerte por haber transgredido la moral social establecida, por no haberse ajustado al orden instituido. Al desviarse de la norma, es entonces un monstruo, una rareza, un extranjero.

Pero Meursault es para la sociedad un monstruo, una rareza, un extranjero, no sólo por no haberse comportado de manera “normal” durante el entierro de su madre,

⁴¹³ Camus, *El extranjero*, 116.

⁴¹⁴ Camus, *El extranjero*, 117.

⁴¹⁵ Camus, *El extranjero*, 118.

⁴¹⁶ Camus, *El extranjero*, 122.

⁴¹⁷ Camus, *El extranjero*, 123.

⁴¹⁸ Camus, *El extranjero*, 131.

⁴¹⁹ Camus, *El extranjero*, 132.

⁴²⁰ Camus, *El extranjero*, 138.

sino por no creer en Dios y por rechazar el mensaje de salvación que se le ofreció en la prisión. Son ilustrativas las primeras y las últimas páginas de la segunda parte de la obra; allí, encontramos que el juez, y después un sacerdote, se impresionan al darse cuenta de que Meursault no cree en Dios, no sabe qué es un pecado, ni llora frente al crucifijo que se le presenta, cuando todos los criminales terminan creyendo y arrodillándose frente a la imagen.

Asimismo, es sorprendente para el sacerdote que Meursault no hubiese visto surgir de las paredes de la prisión un rostro divino⁴²¹, ni que deseara la vida eterna. Vale la pena destacar que ante las preguntas que el sacerdote planteó, Meursault respondió que si alcanzó a ver un rostro, ese tenía el color del sol y la llama del deseo, pues era el de María⁴²². De igual forma, le hizo saber que si había llegado a desear otra vida, esta no tenía más importancia que desear ser rico, nadar muy rápido o tener una boca mejor hecha⁴²³. En suma, le dijo que sólo deseaba esta vida u otra en la que pudiera recordar esta. Y, dado que le quedaba poco tiempo de existencia, le hizo saber que no quería perder sus últimos momentos hablando de Dios. Por su puesto, estas palabras le valieron el apodo del Anticristo, así como la opinión generalizada de no poseer alma o, en su caso, de poseer un alma extraña, al ser demasiado ajena a la palabra de Dios.

Ahora bien, sugerimos que *El extranjero* de Camus presenta la imposición de un orden expresado en una moral, por un lado, y el escape del mismo, por otro. Respecto al primer punto, podemos decir que la moral heterónoma que defiende la sociedad que lo juzga funge como modelo, mismo que tiene la pretensión de sujetar la conciencia individual a su orden, así como de diseñar la corporalidad de acuerdo a esa conciencia impuesta y disciplinada. Nos parece evidente que la moral pretende someter la conciencia de Meursault a un proceso de significación y subjetivación, en el cual no hay lugar para las diferencias. Frente a la sociedad que ha introyectado la moral modelo, sugerimos que Meursault ejemplifica la posibilidad de generar una individualidad que no se somete al orden establecido. Si es un monstruo, un extranjero,

⁴²¹ Camus, *El extranjero*, 152.

⁴²² Camus, *El extranjero*, 152.

⁴²³ Camus, *El extranjero*, 153.

es justamente porque su forma de vida es irreductible a los patrones o modelos preestablecidos. Dicho de otra manera, porque su existencia no depende de ningún principio exterior ni trascendente.

Frente a las alternativas morales y religiosas, vemos cómo Meursault no sólo actúa de manera diferente durante el sepelio de su madre, sino que es ajeno a la creencia en una vida eterna. Así, no siente dolor por la pérdida de su madre por cuanto ha aceptado la preparación de la vida para ese trámite, es decir, es consciente de que el ser humano, es un ser para la muerte, por decirlo en términos heideggerianos. Por ello mismo, es característico también que afirme la vida como plano de inmanencia. Esta afirmación es evidente en dos momentos. Por un lado, cuando nos percatamos de que sus más firmes alegrías son relativas a los olores del verano, su barrio, un cierto cielo de la tarde, la risa y los vestidos de María, el mar, la arena, el sol, etc. Y, por otro, cuando a pesar de la fatalidad de la existencia -la muerte de su madre, su condena y próxima muerte-, no desea una vida ultraterrena.

Asimismo, la novela nos permite constatar también que la ley produce formas de exclusión, pues es preciso tratar como enemigo a todo aquél que no se someta y que ponga en cuestión el orden establecido. En efecto, el resultado de toda transgresión al orden instituido es la exclusión y la violencia ejercida sobre los cuerpos que se resisten a ser subjetivados. De igual forma, el texto revela cómo el lenguaje jurídico se pervierte en nombre del orden o patrón establecido que captura y que reduce toda diferencia. Esto es evidente cuando se condena a la pena de muerte a Meursault, en nombre del pueblo francés.

Por otro lado, es preciso recordar que *El extranjero* de Camus, pertenece a las obras que él denominó del ciclo del absurdo⁴²⁴. Por ello, podemos decir que en la misma son evidentes dos cosas. Por una parte, el valor restituido a la inmanencia, mismo que resulta de la aceptación del absurdo: de la ausencia de un sentido metafísico o trascendente y de la consecuente confrontación entre el hombre y el

⁴²⁴ Camus, *Carnets II*, 293.

mundo⁴²⁵. Y por otra, la importancia de la libertad, en tanto que posibilidad de crear formas singulares de vida⁴²⁶. Por ello, la novela presenta un estilo de vida; la de un hombre que sabe que todos los reinos son ilusorios, que vive sabiendo que la carne es su única certidumbre y que su libertad es irreductible a ningún molde o esquema trascendente preestablecido.

El extranjero muestra que existen formas de pensamiento y hábitos arraigados, mismos que se van a considerar como la verdad absoluta, que satisfacen a la voluntad de verdad o de saber, que ordenan el discurso y evocan de manera continua respuestas y reacciones habituales. Pero también, evidencia que ante la rigidez del pensamiento y de los patrones fijos de comportamiento, existe la posibilidad de liberarse al cuestionar y rechazar todos los patrones externos y mecánicos de repetición. Ante el orden o moral modelo, encontramos que esta obra plantea un horizonte revolucionario o libertario que consiste en la creación de formas distintas de subjetividad. Existe la posibilidad de resistir y de inventar formas de ser diferentes. Por decirlo en términos de Deleuze, nos muestra que se pueden construir líneas de fuga o líneas de desterritorialización⁴²⁷ a partir de las cuales la singularidad se sostenga en su propio despliegue inmanente, de modo que no dependa de ningún principio exterior o trascendente.

Después de todo, *El extranjero* puede leerse como la presentación de un mundo cerrado, en el sentido de que Meursault es condenado a la pena de muerte por haberse negado a vivir de acuerdo al orden establecido. Sabemos bien que todo aquel que ejerce agencia, expone su cuerpo e incluso su vida. Sin embargo, deseamos sugerir, siguiendo a Camus, que no hay razones para dejar de luchar⁴²⁸. No hay motivos para quedarse estancados en la inmovilidad ni paralizados por la injusticia. Desde cualquier ámbito, puede ejercerse agencia. En nuestra opinión, esta obra puede verse como ejemplo de la potencia política de la escritura, en el sentido de que evidencia que mediante la escritura es posible incidir en los órdenes políticos, sociales y culturales

⁴²⁵ Camus, *El mito de Sísifo*, 60.

⁴²⁶ Camus, *El mito de Sísifo*, 101.

⁴²⁷ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pretextos, 2006) 139.

⁴²⁸ Albert Camus, *Carnets II*, 229.

en los que se efectúan formas de violencia, de exclusión, de territorialización y administración de los cuerpos y de los deseos.

Ahora bien, respecto a *El extranjero*, Vargas Llosa afirmó que una lectura positiva de la novela nos permite constatar que Meursault puede verse como un personaje que representa el prototipo del hombre auténtico, libre de las convenciones y la mentira en que se asienta la vida social⁴²⁹. Y en efecto, como lo hemos señalado en líneas anteriores, la obra refleja el control que ejerce una sociedad disciplinaria sobre el individuo, pero también la idea de que existe la posibilidad de negarse a actuar de acuerdo al orden instituido. Sin embargo, queremos resaltar que en el conjunto de la obra camusiana Meursault no puede comprenderse como un modelo de resistencia social. La razón es sencilla: su respuesta a la sociedad impositiva es la indiferencia, y mediante la indiferencia no se logra ninguna movilización ni injerencia alguna en el espacio público. Esto es evidente cuando pensamos, por ejemplo, en que la apatía del extranjero no condujo a ninguna reconfiguración del orden establecido. La sociedad lo juzgó y lo condenó a la pena de muerte, y mientras Meursault muere en el patíbulo, en el ámbito público todo siguió igual. En otras palabras, el extranjero logró visibilizar síntomas, pero la verdadera causa de los síntomas siguió intacta, pues con su actitud no logró modificar el sistema dominante.

En las obras consagradas al ciclo de la rebelión, podemos encontrar que Camus se encarga de evidenciar que la apatía conduce a la desmovilización y por tanto a la imposibilidad de reconfigurar el orden instituido. Pero antes de remitirnos a este tema, quisiéramos hablar un poco más de la actitud de Meursault y de su relación con el individuo contemporáneo. Ahora bien, en la novela, el extranjero se nos presenta como un individuo totalmente replegado en su intimidad solipsista; obsesionado sólo por sí mismo que hace del deseo y el placer los únicos valores que rigen su existencia⁴³⁰. Se rige por una lógica individualista hedonista. De alguna

⁴²⁹ Mario Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras* (España: Seix Barral, 1990), 52.

⁴³⁰ En la novela es evidente cómo para Meursault es muy importante el contacto con los elementos naturales; es muy sensitivo al mar, el sol, el cielo y los olores de verano. Y como dice Vargas Llosa, el nombre del personaje surge, precisamente, de las palabras “mar” y “sol”; esto cobra sentido con la idea de un hombre que es puro instinto, placer y disfrute. Ver, Vargas Llosa, *La verdad*, 52 y 53.

manera, se puede decir que le caracteriza una especie de anemia emocional por cuanto es totalmente indiferente al sufrimiento y a los sentimientos ajenos⁴³¹.

Al ser un individuo obsesionado sólo por sí mismo e indiferente y apático, Meursault puede equipararse al hombre posmoderno, tal cual lo define Lipovetsky. En la *Era del vacío*, el individuo posmoderno es definido como aquél que se encuentra preocupado por sí mismo, al acecho de su realización personal⁴³². No hay otra cosa más importante para él que su persona; sus energías se centran en su ego; vive para sí mismo, sin ideal, sin objetivo trascendente y se rige por valores hedonistas. Como Meursault, el individuo posmoderno vive únicamente para sí y por tanto no persigue un bienestar social común⁴³³.

El extranjero de Camus se encuentra avasallado por una sociedad impositiva que pone en práctica los dispositivos tradicionales de dominación. El individuo posmoderno, por su parte, se ve sometido a una sociedad de consumo y a una cultura mediática donde la tecnología, los medios de comunicación masiva, la publicidad, la moda y las nuevas tecnologías de información predominan en su existencia. Cabe resaltar que en un ámbito así, se consolida el conformismo, se justifica el orden establecido, se quebranta la comunidad aislando a unos de otros a los individuos, se controla y manipula la opinión y se disgrega el espacio público. Sin embargo, pese a los diversos tipos de sometimiento en que se puedan encontrar los individuos, sugerimos que en las obras de Camus podemos encontrar que existe la posibilidad de agrietar las lógicas de dominación establecidas. Frente a la actitud indiferente de Meursault que no conduce a la movilización ni a la modificación del orden instituido, en las obras correspondientes al ciclo de la rebelión, Camus apela a la rebeldía como forma política que permite movilizar y generar injerencia en el ámbito social.

⁴³¹ Baste recordar acontecimientos como la indiferencia ante la golpiza que Raymond da a su amante, la indiferencia ante los sentimientos de María, la violencia que ejerce el viejo Salamano a su perro, etc.; ninguno le provoca la menor conmiseración.

⁴³² Guilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 2006), 57.

⁴³³ A diferencia del extranjero, el cual puede considerarse apolítico, el hombre posmoderno busca reunirse con personas que compartan sus mismos intereses; tiene injerencia en el ámbito público, pero habría que preguntarse hasta qué punto esos grupos son indiferentes hacia las necesidades de aquellos que no forman parte de su círculo. Ver, Lipovetsky, *La era del vacío*, 14.

Pero para que esto sea posible, es necesario el paso de la indiferencia a la solidaridad. Por ello, Camus escribió que “no se puede permanecer siempre extranjero”⁴³⁴. De esta forma mostró que no es lo suyo un proyecto vital y literario nihilista, y que es posible superar el nihilismo mediante la rebeldía. En *El mito de Sísifo* expresa que lo absurdo es un punto de partida, y en referencia a los comentarios que recibe respecto a *El hombre rebelde*, dice: “cuando yo analizaba el sentimiento del absurdo en *El mito de Sísifo*, estaba buscando un método y no una doctrina. Practicaba la duda metódica. Trataba de hacer “tabla rasa” a partir de la cual se puede comenzar a construir”⁴³⁵. En efecto, lo absurdo en Camus es de naturaleza transitoria, es preciso ir más allá; más allá de la soledad, de la indiferencia, más allá del ego, para establecer un vínculo con la alteridad. Es preciso defender la vida y la sociedad humana y para ello es fundamental poner en práctica la rebeldía individual y colectiva. Cuando se trata de los asuntos públicos, la lucha debe ser, ante todo, común, porque “la peste” es un problema que afecta a todos sin reserva. Dicho de otro modo, los asuntos correspondientes al orden establecido son asuntos que afectan a todos de alguna manera, y por ello es crucial la acción colectiva. Frente a la diseminación social y la desmovilización del espacio público existente, la crónica que lleva por título *La peste*, ejemplifica que mediante una resistencia constante y unificada es posible reconfigurar lo establecido. En lo que sigue ahondaremos en esto.

La peste fue publicada en 1947 y se ha dicho que es una alegoría de la expansión del nazismo en Europa⁴³⁶. En la misma novela Camus puso como epígrafe las palabras de Daniel Defoe: “Tan razonable como representar una prisión de cierto género por otra diferente es representar algo que existe realmente por algo que no existe”⁴³⁷. La obra es, en efecto, una alegoría de la Francia ocupada por los nazis y “una respuesta al dolor desatado por la Segunda Guerra Mundial”⁴³⁸, sin embargo, es

⁴³⁴ Albert Camus, *El malentendido* (Madrid: Alianza, 2004), 29.

⁴³⁵ Citado por Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Tomo I (Madrid: Gredos, 1981), 73.

⁴³⁶ *La peste* de Camus “tuvo varias interpretaciones alegóricas, pero prevaleció la de que se trataba del auge del fascismo y la deshumanización”. Ver, Justo Barranco y Eusebio Val, “Libros de epidemias y confinamiento”, en *La Vanguardia*, 16 de marzo de 2020.

⁴³⁷ Camus, *La peste*, 3.

⁴³⁸ Célida Godina Herrera, comp. *Reflexiones filosóficas sobre el corona-virus y sus implicaciones existenciales y sociales*. Ciudad de México: Universidad Virtual Atenea de México, 2020, 42.

preciso resaltar que esta obra va más allá de la Ocupación y se convierte en una alegoría de la condición humana y en una invitación a la acción. Quizá, por ello mismo, nos puede servir para pensar en los tiempos de coronavirus actuales, pero también, en las prácticas de resistencia que se requiere poner en marcha.

En las siguientes líneas abordaremos varias temáticas, pero específicamente nos centraremos en tres puntos: los sentimientos interiores de los seres humanos que se desencadenan a raíz de la peste (o de cualquier pandemia) y las acciones que provocan estos sentimientos, el llamado a la acción común, el compromiso y la cooperación para hacer frente a los efectos devastadores de la epidemia y la posibilidad de modificar el estado de cosas existente mediante estas acciones. A partir de este análisis de la obra trataremos de visibilizar que pueden establecerse analogías, pero también diferencias, entre la peste de Camus y el Covid-19 o la “peste del 2020”. Cabe resaltar que en este recorrido queremos resaltar lo que la obra del escritor argelino puede aportarnos en materia de reflexión para el presente, considerando en todo momento la importancia de la resistencia colectiva para modificar el orden instituido.

Ahora bien, en *La peste*, Camus nos permite visualizar, desde las primeras líneas, que los ciudadanos de Orán se encontraban preocupados por la prosperidad material y por sí mismos: “nuestros conciudadanos, a este respecto, eran como todo el mundo; pensaban en ellos mismos; dicho de otro modo, eran humanidad: no creían en las plagas”⁴³⁹. La peste, como la guerra, (y como el Covid-19), encontró a los ciudadanos desprevenidos, y aun cuando las ratas salían a morir a las calles, pensaban que las plagas eran imposibles y continuaron haciendo negocios, planeando viajes y teniendo opiniones⁴⁴⁰. Sin embargo, a medida que los infectados y los muertos fueron incrementando, los sentimientos de las personas se fueron modificando. Como hasta la fecha, los medios de comunicación desempeñaron un papel preponderante en esto.

⁴³⁹ Camus, *La peste*, 29.

⁴⁴⁰ Camus, *La peste*, 29.

En la obra de Camus la radio y los periódicos se encargaban de informar, en principio, sobre el incremento de las ratas muertas. Y dado que la población acusó a las autoridades de no tomar medidas adecuadas, de inmediato, los medios de comunicación anunciaron que el número de bichos había disminuido bruscamente; lo mismo ocurrió con la cantidad de muertos. En la obra de Camus, a los medios de comunicación les interesa ocultar la cantidad de fallecidos; no es conveniente divulgar la cantidad de franceses caídos a causa de los nazis. Por ello, encontramos que en los apuntes de Tarrou, se dice que “en vez de anunciar cientos de defunciones por semana, habían empezado a dar cifras de noventa y dos, ciento siete y ciento veinte al día. Los periódicos y las autoridades quieren ser más listos que la peste. Se imaginan que le quitan algunos puntos porque ciento treinta es una cifra menor que novecientos diez”⁴⁴¹. En tiempos de Covid-19, por el contrario, el coronavirus está en todas las noticias, tanto que resulta pertinente preguntarse “¿dónde terminan los hechos y dónde comienza la ideología?”⁴⁴², sobre todo, ante tanta información y desinformación que ha circulado por medios oficiales y no oficiales, en la era de la intercomunicación y las redes sociales⁴⁴³.

En *La peste* de Camus como en la pandemia actual, los medios se encargaron de difundir decretos que continuamente renovaban la prohibición de salir y amenazaban a los contraventores⁴⁴⁴. Sin embargo, mientras que en la obra del escritor argelino la represión no es total, pues incluso declarado el estado de la peste siguen abiertos los teatros y la gente sana pasea por las calles, en tiempos de Covid-19, por el contrario, se ha declarado cuarentena obligatoria para todos los seres humanos. Por su puesto, las estrategias ante la actual pandemia son distintas en los diversos países; en Italia, España y Francia, se aplicaron medidas estrictamente disciplinarias, por ejemplo, el confinamiento domiciliario de la totalidad de la población. Pero en

⁴⁴¹ Camus, *La peste*, 85.

⁴⁴² Godina, *Reflexiones filosóficas*, 22.

⁴⁴³ Como dice Mónica López Rivas: “en estos meses hemos sido testigos de una circulación descomunal de información, de datos epidemiológicos y estadísticas, de interpretaciones y pronósticos. Nuestras pantallas se saturan todos los días con imágenes confusas y estremecedoras de lo que pasa en el mundo”. Ver, Mónica López Rivas, “Pensar una pandemia en colectivo. Debate antes, ahora y después del Covid-19”, *Revista Latinoamericana de Estudios educativos*, Número especial 2020, 315.

⁴⁴⁴ Camus, *La peste*, 83.

Corea del Sur, Taiwán, Singapur, Hong-Kong se aplicaron otras técnicas, mismas que consisten en la detección individual a través de la multiplicación de los test y de la vigilancia digital constante y estricta de los enfermos a través de sus dispositivos informáticos móviles⁴⁴⁵. Independientemente de las medidas tomadas, lo cierto es que con “la peste”⁴⁴⁶ del 2020 se declaró confinamiento obligatorio mundial, “se legitimaron y extendieron las prácticas estatales de biovigilancia y control digital⁴⁴⁷ y se estableció una cultura policiaca de vigilancia de la alteridad. Una diferencia entre *La peste* de Camus y la pandemia actual es que mientras en la primera el aislamiento no es total, pues hay lugar para la comunicación y para la solidaridad de manera que los seres humanos pueden trabajar en conjunto para vencer la enfermedad, en la segunda se refuerza la estigmatización y percepción del otro como amenaza, generando con ello descohesión social. Volveré más adelante sobre esta idea.

Durante la peste de Orán, como durante la pandemia actual, los medios de comunicación también se presentaron como aquellos cuya misión es “informar guiados por una escrupulosa objetividad, de los progresos y retrocesos de la epidemia, así como de transmitir los acuerdos de las autoridades”⁴⁴⁸, pero entre la información “veraz” no perdieron la oportunidad de publicar anuncios de nuevos productos infalibles para prevenir la peste. Pronto, los ciudadanos compraron pastillas de menta, bebieron vino, pues “el vino puro mata al microbio”, adquirieron trajes de telas aceitadas, medallas o amuletos gracias a los cuales cada uno esperaba quedar inmune⁴⁴⁹. De manera similar, en tiempos de Covid-19, el temor a la enfermedad y a la muerte generó que se vendieran una multiplicidad de artículos también considerados infalibles para evitar el contagio por el virus. Muchas personas compraron y almacenaron en grandes cantidades papel higiénico y desinfectante para manos, entre otros artículos; otros más, creyeron que algunos remedios caseros o incluso el ingerir desinfectantes u otros líquidos, les ayudaría a exterminar el virus. Naturalmente, varias

⁴⁴⁵ B. Paul Preciado, “Aprendiendo del virus”, en *El País*, 28 de marzo de 2020.

⁴⁴⁶ Giorgio Agamben y otros, *Sopa de Wuhan*, Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia (ASPO, 2020), 135.

⁴⁴⁷ Preciado, “Aprendiendo del virus”. 178.

⁴⁴⁸ Camus, *La peste*, 89.

⁴⁴⁹ Camus, *La peste*, 59, 164 y 175.

empresas han hecho grandes negocios con esto. Después de todo, es imposible negar que la política y la economía usan las contingencias para sacar provecho.

Durante la peste de Orán, como durante la pandemia actual, tampoco faltó la difusión de profecías relativas al pronto final de la enfermedad⁴⁵⁰. En la novela, Camus nos dice que “muchos de esos vaticinios se apoyaban en cálculos caprichosos en los que intervenían el milésimo del año, el número de muertos y la suma de los meses pasados bajo el imperio de la peste”⁴⁵¹. Pero Tampoco faltó la intención de emitir discursos, levantar monumentos a los muertos⁴⁵² y difundir todo eso en los medios de comunicación⁴⁵³.

Corresponde ahora decir algo en referencia a los sentimientos y las actitudes que desencadenó la peste en los ciudadanos de Orán. Cabe destacar que aquello que Camus nos dice que sintieron e hicieron los personajes de su novela, puede equipararse a lo experimentado en todo el mundo a causa de la pandemia actual. En *La peste*, Camus nos dice que a partir de la información y desinformación que hicieron circular los medios de comunicación, se produjo en los ciudadanos ataques de pánico⁴⁵⁴ que los llevaron a realizar acciones irracionales. Al principio, indica, cuando apenas se hablaba de las ratas y de algunos infectados, los ciudadanos reaccionaron con indiferencia, pensaron que era una enfermedad como cualquier otra⁴⁵⁵, incluso

⁴⁵⁰ Alain Badiou expresa que actualmente “parece que la prueba epidémica disuelve en todas partes la actividad intrínseca de la Razón, y que obliga a los sujetos a regresar a los tristes efectos (misticismo, fabulaciones, rezos, profecías y maldiciones) que en la Edad Media eran habituales”. Ver Giorgio Agamben y otros, *Sopa de Wuhan*, 70.

⁴⁵¹ Camus, *La peste*, 165.

⁴⁵² Camus, *La peste*, 229.

⁴⁵³ Por ello el personaje del viejo asmático dijo con ironía: “Me parece estar oyéndolos: “Nuestros muertos” ... y después atracarse”. Camus, *La peste*, 229.

⁴⁵⁴ Agamben, por ejemplo, afirmó que el despliegue mediático sobre el tema del coronavirus lograría una situación de pánico. Ver, Godina, *Reflexiones filosóficas*, 9. Franco Berardi señala que “el miedo a una pandemia es más peligroso que el propio virus” y que los medios de comunicación contribuyen a ello con las imágenes apocalípticas que difunden. De igual forma, indica que lo que provoca pánico es que el virus escapa a nuestro saber: no lo conoce la medicina, no lo conoce el sistema inmunitario. También alude a la experiencia de terror, el terror que se experimenta del cuerpo de los otros; pero el terror, señala, es una condición en la cual lo imaginario domina completamente la imaginación. Ver, Giorgio Agamben y otros, *Sopa de Wuhan*, 37, 44 y 53. Cabe resaltar que, en *La peste*, Camus alude al pánico producido por los medios de comunicación y por el papel que juega el desconocimiento y la imaginación: “porque la peste o no se la imagina o se la imagina falsamente”. Ver Camus, *La peste*, 31.

⁴⁵⁵ Cuando el virus apenas llegaba a Italia, Agamben expresó que se estaba sobredimensionando una gripe más. Ver, Godina, *Reflexiones filosóficas*, 7.

algunos afirmaron que la plaga era irreal⁴⁵⁶. Muchos se mostraban malhumorados o irritados porque la enfermedad trastornaba sus costumbres o dañaba sus intereses. Pero conforme fue incrementando el número de muertos, la sorpresa de los primeros tiempos se transformó poco a poco en miedo, sobre todo, en miedo a morir.

El personaje Rambert es el que mejor representa esto. Su miedo se transforma en deseo de huir de una ciudad a la que, por cierto, no pertenece. En la novela Camus nos dice que Rambert es un periodista que llega a la ciudad de Orán con la finalidad de realizar algunos reportajes sobre las condiciones de vida de los árabes⁴⁵⁷. Pero cuando a causa del incremento de infectados y de muertos se declara el cierre de las puertas de la ciudad, el periodista comienza a experimentar temor y desesperación por la posibilidad de contagiarse y morir en un país que no es el suyo. Seguramente muchas personas que se encontraban de viaje cuando comenzó a propagarse el coronavirus, pueden identificarse con lo experimentado por este personaje⁴⁵⁸. Rambert, nos dice Camus, sufría porque se sentía alejado del ser que quería y de su ciudad. Y dado que no quería morir ahí, recurrió a todos los medios posibles para tratar de huir. Al doctor Rieux y a todos los despachos les dijo que “él no tenía por qué quedarse, que se encontraba allí por accidente y que era justo que le permitieran marcharse”⁴⁵⁹. En su opinión, él era extraño a esa ciudad y a todos los asuntos de la misma, incluida la peste.

Después de realizar varias gestiones fallidas, Camus nos permite ver que Rambert se da cuenta de que es imposible huir y de que varios seres humanos están sufriendo y muriendo a causa de la enfermedad. Pero hay algo que le impacta: varias

⁴⁵⁶ Camus, *La peste*, 29. Antes de los peores momentos del caso italiano, Agamben afirmó que la pandemia no existía, que era una invención del Estado para normalizar y reforzar los medios de vigilancia. Sin embargo, después se comprobó que se equivocaba en lo primero, pero no en lo segundo. Ver, Godina, *Reflexiones filosóficas*, 7.

⁴⁵⁷ Camus, *La peste*, 9.

⁴⁵⁸ Al respecto, Han nos recuerda el éxodo de asiáticos que salen de Europa: “chinos y coreanos deseaban regresar a sus países, porque ahí se sienten más seguros”. Pero peor debió haber sido lo experimentado por los pasajeros atrapados (puestos en cuarentena) en los grandes cruceros. Al respecto, ver Agamben y otros, *Sopa de Wuhan*, 98 y 27.

⁴⁵⁹ Camus, *La peste*, 63.

personas son capaces de sacrificar su vida y su bienestar para cuidar a los demás⁴⁶⁰. Antes de hablar de los que en la novela ejemplifican la puesta en práctica de la solidaridad, conviene aludir a otros personajes y situaciones que nos permiten reconocer algunos de los sentimientos que se experimentan, por lo general, durante la vivencia de las situaciones límite.

En *La peste*, Camus nos permite visualizar que el miedo al contagio y a la muerte también conduce a la realización de actos irracionales que pueden dañar a la sociedad. Respecto a esto, en la novela alude a cómo un hombre va a la calle y se precipita sobre la primera mujer que pasa, la abraza y grita desesperadamente que tiene la peste⁴⁶¹. Otros ciudadanos en un acto de desesperación, quemaban sus propias casas haciéndose la ilusión de que mataban a la peste⁴⁶². Unos más, llevaron a cabo diversos actos de violencia y también saquearon casas⁴⁶³ y almacenes. Pero el miedo al contagio y a la muerte, señala Camus, también conduce al deseo de huir de los grupos desfavorecidos, pues son más vulnerables al contagio. En la novela Camus nos muestra cómo ocurre esto, pero también nos permite visualizar cómo durante las pandemias se refuerza todavía más la desigualdad de condiciones ya latente. Respecto a esto, el escritor argelino dice: “la peste había hecho muchas más víctimas en los barrios extremos, más poblados y menos confortables, que en el centro de la ciudad”⁴⁶⁴. Y líneas más adelante señala que mientras algunas personas vivían en la opulencia, las familias pobres vivían en una situación muy penosa, les era difícil tener atención médica, pasaban hambre y realizaban revueltas exigiendo pan⁴⁶⁵ e igualdad de condiciones.

⁴⁶⁰ En la novela, Camus nos indica que las autoridades habían pensado en organizar una especie de servicio civil para obligar a los hombres válidos a participar en la asistencia general; incluso, se había pensado en echar mano de los presos para los trabajos pesados; sin embargo, también enfatiza que no fue necesario obligar a nadie, pues hay seres humanos que deciden ayudar de manera voluntaria. Cabe resaltar que, mediante la novela, Camus pretende resaltar su idea de que “hay en los hombres hay más cosas dignas de admiración que de desprecio”. Ver, Camus, *La peste*, 230.

⁴⁶¹ Camus, *La peste*, 60.

⁴⁶² Camus, *La peste*, 126.

⁴⁶³ Camus, *La peste*, 128.

⁴⁶⁴ Camus, *La peste*, 126.

⁴⁶⁵ Camus, *La peste*, 177.

Cabe resaltar que esto nos recuerda que, en tiempos del nuevo coronavirus, el egocentrismo, la desigualdad, la explosión de racismo, la exclusión y la discriminación, está a la orden del día⁴⁶⁶. En efecto, la pandemia de Covid-19 visibiliza con mayor fuerza la gran desigualdad social, el poco o nulo acceso a los sistemas de salud de determinados grupos poblacionales y la crisis de las economías no formales. Hay una importante desigualdad estructural en cuanto a ciertas condiciones materiales que garantizan algo de estabilidad para reducidos grupos sociales, mientras que la mayoría no tiene acceso a ellas y se tiene que poner en riesgo para poder alimentarse.

En efecto, la pandemia del Covid-19 nos permite visualizar que este virus no afecta de la misma manera a todas las personas. En varias partes del mundo los trabajadores pobres no tienen el lujo de trabajar desde casa, tampoco pueden tomarse días de enfermedad o consultar a un médico. Como en *La peste* de Camus, los más pobres son los más vulnerables en comparación con quienes tienen las condiciones económicas que les permiten aislarse. Por otra parte, es interesante resaltar que en la novela de Camus se resalta la impotencia del Estado para prevenir la peste⁴⁶⁷. Al igual que ahora, la expansión de la pandemia por el mundo nos ha permitido ser espectadores de la situación de precarización del sistema de salud que no ha podido responder a las necesidades fundamentales de manera satisfactoria. Con el nuevo coronavirus se evidencia la corrupción sistemática del sistema de salud, así como el acceso diferencial al mismo.

Retomando la idea de los sentimientos y acciones que desencadena la peste, según Camus, encontramos que en la novela Cottard representa a los sujetos que son indiferentes al dolor ajeno y que se alegran cuando hay tiempos de crisis porque pueden extraer ventajas económicas. Ante el sufrimiento y el dolor de los apestados, Cottard expresa que no hay razón para hacer terminar la peste, pues él se encuentra mucho mejor desde entonces⁴⁶⁸. Por lo demás, considera los síntomas de angustia y de confusión de los ciudadanos con una enorme satisfacción. Esto lo hace por dos motivos, en primer lugar, porque la policía dejará de buscarlo por el delito de haber

⁴⁶⁶ Godina, *Reflexiones filosóficas*, 23.

⁴⁶⁷ Camus, *La peste*, 57.

⁴⁶⁸ Camus, *La peste*, 119.

matado a un hombre. Y, en segundo lugar, porque gracias a la peste, puede generar una fortuna que, de otra manera, no hubiera podido lograr. Juntamente con otros hombres, Cottard se dedica al contrabando; hace pasar mercancía por las puertas de la ciudad y la vende a precios muy altos⁴⁶⁹.

En tiempos de Covid-19, es evidente que, desafortunadamente, varias personas y empresas extraen ventajas de la crisis. Ante la angustia, el miedo, los duelos y tantas pérdidas de empleos, los intereses personales se sitúan por encima de los intereses y necesidades de los demás. Cabe resaltar que con *La peste* Camus nos muestra no sólo el mal que producen las epidemias, sino también las actitudes de los seres humanos tales como la insolidaridad, el egoísmo, y la indiferencia. Sin embargo, en la opinión del pensador argelino, también hay personas que son capaces de sacrificar su bienestar para ayudar a los demás. Volveré sobre esta idea.

En *La peste*, Camus señala que el miedo también puede conducir a creer que hay un Dios que castiga enviando pestes, pero que es, a su vez, benevolente. Quienes creen en ello consideran que es necesario elevar plegarias y ponerse de rodillas⁴⁷⁰. En la novela, el personaje que encarna esta idea es el padre Paneloux. En su primer sermón, acusa a los habitantes de la ciudad de haber cometido pecado e intenta generar en ellos el sentimiento de culpa: “si hoy la peste os atañe a vosotros es que ha llegado el momento de reflexionar. Los justos no temerán nada, pero los malos tienen razón para temblar”⁴⁷¹. Según el padre la plaga apareció en la historia para herir a los enemigos de Dios; mediante el azote pone a sus pies a los orgullos y a los ciegos. Dado que Dios castiga, el ser humano necesariamente debe sufrir, sin embargo, pese a todo, también puede esperar el milagro de que cese la pandemia. Mientras tanto, es fundamental que los hombres sientan en lo más profundo de su ser la culpa y se pongan de rodillas. Posteriormente, nos dice Camus, el padre Paneloux aceptará formar parte de las agrupaciones sanitarias de voluntarios y será testigo del dolor y la muerte de un niño. Después de haber seguido minuto tras minuto la agonía del infante,

⁴⁶⁹ Camus, *La peste*, 105 y 107.

⁴⁷⁰ Camus, *La peste*, 99.

⁴⁷¹ Camus, *La peste*, 71.

el padre afirma que el sufrimiento de un niño es algo que no se puede comprender y que es necesario amar lo incomprensible porque es producto de la voluntad divina⁴⁷².

Frente a las ideas del padre Paneloux, Camus, a través de Rieux, afirma que la epidemia no depende de la voluntad divina, sino que es un fenómeno natural que debe ser afrontado por los seres humanos de manera colectiva. Para el médico, la idea de un castigo colectivo es irrazonable, y el sentimiento de culpa lejos de ser un sentimiento que se pueda oponer a la peste, genera ausencia de acción. Además, Rieux no está dispuesto a amar una creación en la que los niños inocentes mueren torturados; por ello, intenta luchar por la salud de la mayor cantidad de seres humanos. A través de Rieux, Camus sugiere que es necesario luchar y no ponerse de rodillas⁴⁷³. A partir de estas ideas podemos decir que el Covid-19 es, como la peste, y como cualquier otra pandemia, un fenómeno natural que para poder enfrentarlo requiere de acciones comunes y no de ideas o creencias que contribuyan al pánico y por consiguiente a la inmovilización.

Ante la inmovilización y los sentimientos y acciones que no contribuyen a enfrentar ninguna pandemia, en la novela Camus nos muestra que la solidaridad y la lucha colectiva permite enfrentar la peste. Es cierto que hay seres humanos insolidarios, egoístas e indiferentes, pero también es verdad que hay quienes son capaces de sacrificar su bienestar para ayudar a los demás. Rieux y Tarrou ejemplifican que existe la posibilidad de dejar de dar una importancia exclusiva al yo frente a los otros. Para ellos lo importante es enfrentar la peste y sus efectos devastadores. Cada uno lucha desde su propio puesto, pero cuando las cosas se complican a causa de la enfermedad se dan cuenta que es necesario unificar fuerzas. Por ello, será Tarrou quien proponga agrupaciones sanitarias de voluntarios⁴⁷⁴ a las que posteriormente se unirán Rambert y el padre Paneloux. En la novela está claro que no importan las creencias de ningún tipo cuando lo fundamental es ocuparse de los asuntos que competen a todos: “Hay peste, hay que defenderse” y no ponerse de

⁴⁷² Camus, *La peste*, 163.

⁴⁷³ Camus, *La peste*, 100.

⁴⁷⁴ Camus, *La peste*, 93.

rodillas⁴⁷⁵, dice Rieux, pues es indispensable impedir que el mayor número de personas muera.

Rieux, Tarrou, Paneloux, Rambert y todo el equipo de asistencia sanitaria saben que al ayudar a los demás ponen en riesgo su vida. Sin embargo, ellos, a diferencia de los demás, han vencido el miedo a ser tocados. Para estos personajes no hay lugar para el egoísmo alimentado por el miedo; para ellos el otro no es percibido como posible foco de contagio y por tanto como enemigo. Para ellos, todas las vidas tienen el mismo valor, de modo que no es necesario hacer una distinción entre vidas que merecen ser protegidas y aquellas que no vale la pena proteger de la enfermedad y la muerte. En su opinión, la enfermedad es asunto común y lo importante es pensar cómo enfrentar la rapidez del contagio considerando los recursos y las estructuras hospitalarias con las que cuentan⁴⁷⁶. Por estas conclusiones podemos decir que, en *La peste*, Camus lleva a cabo una revitalización de la moral del ser humano. Asunto distinto en comparación con la pandemia actual, pues a partir del Covid-19 no sólo se legitiman las prácticas estatales de control y vigilancia de los cuerpos, sino que se ponen en cuestión los lazos sociales al hacer surgir el temor y el rechazo del semejante⁴⁷⁷. La percepción del otro como potencial amenaza, hace estallar las redes de solidaridad y anula las capacidades de empatía de las que Camus fue precursor.

Es preciso resaltar que en la novela de Camus no existe la percepción de que todos los seres humanos son solidarios. No sólo la actitud de Cottard nos permiten concluir esto; a partir de unas reflexiones de Tarrou podemos constatar que la peste no sólo es un virus biológico, sino también espiritual⁴⁷⁸, contra el cual es necesario

⁴⁷⁵ Camus, *La peste*, 100.

⁴⁷⁶ En *La peste* de Camus y en la pandemia actual se visibiliza la precariedad de recursos sanitarios, así como la insuficiencia de las estructuras hospitalarias. También en *La peste* de Camus se dice que se recurrió a otros espacios públicos para atender a los enfermos: escuelas, salones, hoteles y campos deportivos, etc. Además, Orán también, como varias ciudades de todo el mundo en la actualidad, se vio vacía, desierta; también parecía una ciudad fantasma. Ver, Camus, *La peste*, 56, 66 y 176.

⁴⁷⁷ Como afirma Han, “el virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte”. Y de acuerdo a David Harvey podemos decir que el Covid-19 exhibe todas las características de una pandemia de clase, género y raza. En efecto, a partir de esta pandemia se genera apatía y miedo al otro; con ella se refuerza el veneno mental que establece diferencias entre nosotros. Ver, Giorgio Agamben y otros, *Sopa de Wuhan*, 93 y 110.

⁴⁷⁸ A diferencia de Camus, Franco Berardi alude a la existencia de una epidemia psíquica que ha sido provocada por la pandemia actual; para él la mente ha entrado en una pasivización profunda después de

luchar continuamente para evitar romper los lazos sociales. Cuando Tarrou se reúne con Rieux le cuenta un poco de su vida; entre varias cosas comenta que su padre era juez. En una ocasión asistió a un Tribunal en donde por primera vez le escuchó solicitando la pena de muerte de un hombre. A partir de este acontecimiento Tarrou expresa que “comprendía que (incluso él mismo) había contribuido a la muerte de miles de hombres, que incluso la había provocado, aceptando como buenos los principios y los actos que fatalmente la originaban”⁴⁷⁹. Con estas líneas Camus indica su rechazo a la pena de muerte, pero me parece que también expresa que la peste, muchas veces, está en nuestros corazones; esto ocurre cuando consentimos o repetimos, de alguna manera, a un sistema que oprime y mata a la gente. Pero para evitar esto es importante la introspección⁴⁸⁰ o, dicho de otra manera, la rebeldía interior. En la novela podemos ver que el personaje Tarrou realiza esto y se da cuenta de que gracias a ese cambio individual se pueden generar repercusiones positivas en el ámbito social. Dice Tarrou respecto a la necesidad de la rebeldía interior:

Sé únicamente que hay que hacer todo lo que sea necesario para no ser un apestado (...) Eso es lo único que puede aliviar a los hombres y si no salvarlos, por lo menos hacerles el menor mal posible y a veces un poco de bien (...) Cada uno lleva en sí mismo la peste, porque nadie, nadie en el mundo está indemne de ella. Y sé que hay que vigilarse a sí mismo sin cesar para no ser arrastrado en un minuto de distracción a respirar junto a la cara de otro y pegarle la infección. Lo que es natural es el microbio. Lo demás, la salud, la integridad, la pureza, si usted quiere, son un resultado de la voluntad, de una voluntad que no debe detenerse nunca. El hombre íntegro, el que no infecta a casi nadie es el que tiene el menor número posible de distracciones⁴⁸¹.

haber estado sometida a una hiperexplotación nerviosa a causa del neoliberalismo. Sin embargo, Berardi, de manera similar a Camus, propone salir de esta situación poniendo en el centro de la escena la igualdad, la solidaridad, el contacto y la igualdad. Ver, Agamben y otros, *Sopa de Wuhan*, 43 y 54.

⁴⁷⁹ Camus, *La peste*, 188.

⁴⁸⁰ La introspección también permite darnos cuenta del cambio en la percepción del tiempo que genera la vivencia de las situaciones límite. Los ciudadanos de Orán, por ejemplo, a partir de la peste comenzaron a cuestionarse sobre todo lo que en la vida cotidiana daban por hecho. Dicho de otra manera, se preguntaron si la forma en que vivían era la correcta; lo mismo ha ocurrido a partir de la pandemia actual. Ver, Camus, *La peste*, 55 y Giorgio Agamben y otros, *Sopa de Wuhan*, 136.

⁴⁸¹ Camus, *La peste*, 189.

Como hemos dicho, la peste (pero también el Covid-19)⁴⁸² no sólo es un virus que se detecta bajo un microscopio, sino algo que puede anidar en nuestros corazones, por ello, a través del personaje Tarrou, Camus sugiere generar un cambio en nuestro interior (una rebeldía interna) para evitar servir y reproducir el orden establecido y así ocasionar mal a nuestros congéneres. A través de Tarrou también podemos constatar que el cambio individual está a la base de los cambios políticos y sociales. En la novela es posible visualizar que después de una reflexión profunda, Tarrou ha comprendido que comparte el mundo con otros seres humanos, que la vida es inconcebible sin la comunidad y que es necesario actuar en los asuntos que competen a todos poniendo en práctica la solidaridad⁴⁸³. Para él, y para Rieux, está claro que el bien individual no se opone al colectivo y que cuando se unifican las fuerzas individuales, se pueden obtener victorias, aunque sea provisionales. Respecto a las victorias provisionales, Camus dice en las últimas páginas de su obra, lo siguiente:

Oyendo los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux tenía presente que esta alegría está siempre amenazada. Pues él sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba lo que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, los pañuelos y los papeles, y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombre, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa⁴⁸⁴.

Las victorias son provisionales porque aun cuando se logre reconfigurar el orden establecido, no por ello dejarán de surgir otros males contra los cuales se tendrá que volver a luchar. Por ello, la rebeldía que Camus sugiere es intransigente; se construye sobre la experiencia vivida y requiere de la creación de nuevas formas de intervención social. A partir de este orden de ideas, podemos decir que, para enfrentar la pandemia actual, la “peste del 2020”, se requiere inventar nuevas estrategias de emancipación

⁴⁸² Una analogía entre el virus y nuestra manera de proceder la podemos encontrar en las reflexiones de Paul Preciado. En su opinión el virus actúa a nuestra imagen y semejanza, en el sentido de que replica y extiende a toda la población las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban latentes en el territorio nacional. Al respecto, ver Preciado, *Aprendiendo del virus*.

⁴⁸³ Una solidaridad que, por cierto, va más allá de toda determinación nacional.

⁴⁸⁴ Camus, *La peste*, 230.

cognitiva y de resistencia. Sin embargo, aunque el contexto de Camus y el nuestro es totalmente diferente, consideramos que su texto nos permite reflexionar sobre la idea de que la salud no se recupera a partir de la imposición de fronteras o de la separación radical, sino de una nueva comprensión de la comunidad, donde la alteridad no es vista como peligro y por tanto como merecedora de exclusión. Creemos que el mensaje de Camus en *La peste* es que, para enfrentarla, se requiere reconocer que compartimos el mundo con otros seres humanos y que juntos, bajo el compromiso de cooperación y de una solidaridad incondicional⁴⁸⁵, es posible lograr una victoria provisional. En nuestra opinión, todavía es posible utilizar el tiempo y la fuerza del encierro para pensar esto y para poner en duda los valores instituidos a partir de los que se ha definido nuestra inmunidad social.

Por otra parte, es preciso resaltar que aunque no todos los individuos están dispuestos a poner en práctica la resistencia para modificar un orden que es injusto y desigual (por ejemplo un Meursault o un Cottard) , hay, sin embargo, otros seres humanos que son capaces de comprometerse y de actuar porque saben que todo orden o sistema tiene un fallo (Diego, *El estado de Sitio* y Rieux y Tarrou, *La peste*), o dicho de otra manera, saben que no hay ningún orden o modelo imposible de modificar porque todos son porosos. El conocimiento de esto, nos permite visualizar la diferencia radical entre los personajes Meursault y Rieux-Tarrou respecto a los asuntos públicos.

Como hemos visto, Meursault es indiferente, no se reúne ni colectiviza, es radicalmente individuo. Y aunque antepone una actitud de indiferencia frente al orden dominante instituido, no genera ninguna modificación en el mismo. Rieux y Tarrou, por el contrario, saben que para cambiar el estado de cosas existente ni la indiferencia ni las protestas aisladas o solitarias son realmente efectivas. Rieux y Tarrou saben que, para generar un cambio en el ámbito público se requiere de una lucha colectiva y constante, que es necesario enfrentarse con todos los medios posibles para resolver

⁴⁸⁵ La solidaridad que sugiere Camus va más allá de toda determinación nacional. Y por eso mismo, pensamos que Camus estaría de acuerdo con la idea de Judith Butler respecto a la necesidad de una igualdad radical y de “un mundo en el que los materiales necesarios para la vida, incluida la atención médica, estarían igualmente disponibles sin importar quiénes somos o si tenemos medios financieros”. Ver, Agamben, *Sopa de Wuhan*, 64.

los problemas que afectan a todos sin reserva. Para ellos, no sirve de nada quedarse con los brazos cruzados, tampoco sirve ponerse de rodillas y esperar que el virus que genera enfermedades o los sistemas que producen injusticias desaparezcan algún día por milagro o por arte de magia. A partir de *La peste*, constatamos que, para Camus, lo realmente importante es la acción, tanto individual como colectiva, pues sólo a partir de ella puede combatirse la peste, así como cualquiera de las formas que adopte, ya sea como virus biológico, injusticia, violencia, opresión, etc.

Ahora bien, se ha dicho a lo largo de este texto que para reconfigurar el orden existente se requiere poner en práctica la resistencia, pero es necesario insistir una vez más que la resistencia que Camus propone no es violenta; sirva de ejemplo la obra que acabamos de analizar. Como se mencionó en líneas anteriores, *La peste* es una alegoría de la ocupación nazi; por decirlo en términos de Daniel Defoe, representa algo que realmente existe porque algo que no. Por ello, mediante *La peste*, Camus construye un universo ficcional que le permite representar problemáticas sociales (en ese caso la relativa al totalitarismo nazi) e invitar a quien se introduce en ese universo a cuestionarse al verse confrontado a la mimesis del sistema opresor existente. La novela se convierte así en un recurso de denuncia y protesta que no busca atacar de manera autoritaria o violenta. Y como podemos darnos cuenta, Camus hace uso de una herramienta anti-totalitaria como lo es la obra literaria, y mediante ella eleva su protesta e invita a la acción para generar transformaciones sociales, pero sin necesidad de ejercer violencia.

De esta forma llegamos una vez más al tema que nos ocupa en este apartado: la relación entre literatura y resistencia. Como hemos dicho, la peste, como metáfora del totalitarismo, representa en sí misma la posibilidad de la mimesis literaria como modelo de denuncia anti-totalitaria. A través de la obra se revela una situación y se invita a tomar otro tipo de acción en contra del autoritarismo del régimen totalitario. Si la enfermedad bubónica (nazis) asesina de manera colectiva, los ciudadanos de Orán (franceses) deben actuar de manera solidaria, deben entorpecer el cometido de la enfermedad que, como todo totalitarismo, pretende someterles y hacerles incapaces de actuar. Así, mientras *El extranjero* representa la incapacidad de acción, la distancia

con los semejantes y la indiferencia ante el asesinato y los asuntos públicos, *La peste* confronta dicha situación a través de la invitación a la resistencia colectiva y solidaria con miras a generar cambios en el orden establecido.

Después de todo, es preciso resaltar que la escritura fue la vía escogida por Camus para establecer una forma de subjetivación frente a cualquier tipo de totalitarismo. Mediante *La peste*, *El estado de Sitio* y *El hombre rebelde*, mostró una toma de posición frente a los acontecimientos de su tiempo, pero también expresó que es posible hacer una apuesta por la acción desde la palabra. A través de la escritura trató de evidenciar que es posible poner en cuestión cualquier orden social injusto y opresor, resistir a la dominación y proponer estrategias de emancipación con la finalidad de ejercer agencia y así reconfigurar lo establecido sin necesidad de recurrir a la violencia.

Hasta aquí, hemos explicado qué es la literatura para Camus y cómo entendió la relación de esta con la filosofía. De igual forma se indicó cómo es posible ejercer agencia mediante la escritura. Para ello, hicimos dos interpretaciones de la novela *El extranjero*, con la finalidad de evidenciar, en primer lugar, que a partir de una lectura de esta obra podemos constatar que existe la posibilidad de negarse a actuar de acuerdo al orden establecido. Como indicamos, la negativa de Meursault a aceptar la moral vigente, nos permitió concluir que es factible cuestionarse sobre la posibilidad de resistir e inventar formas de ser diferentes. Pero a partir de una consideración del conjunto de la obra camusiana, pudimos mostrar que el extranjero no es el modelo de resistencia que Camus sugiere; esto es así porque la respuesta del mismo ante la sociedad y sus dispositivos de dominación se redujo a la indiferencia. Como indicamos, Meursault para Camus no es un hombre rebelde, por cuanto no hay en él ninguna conciencia de inconformidad. Su actitud apática, individualista e indiferente, nos permitió, por otra parte, establecer una relación de este personaje con el individuo posmoderno. Y a partir de la consideración de la actitud del hombre actual, demasiado individualista, indiferente a los asuntos sociales y sometido a una sociedad de consumo y una cultura mediática, nos preguntamos sobre la posibilidad de ejercer agencia.

Para responder a esta pregunta, realizamos una interpretación de *La peste*. Esto nos permitió evidenciar que, pese a la existencia de sujetos indiferentes y ajenos a la lucha por la reconfiguración del orden instituido, existen individuos comprometidos capaces de desafiar y modificar lo establecido. Mediante Rieux y Tarrou, mostramos cómo Camus apunta a la posibilidad de agrietar las lógicas de dominación mediante una resistencia constante y solidaria que parte de la idea de que ningún orden es imposible de modificar, porque todos son porosos. De paso por esa reflexión, también explicamos las posibles analogías entre la peste y la pandemia actual; entre varias cosas concluimos que la moral basada en la rebeldía como expresión de solidaridad y su consecuente rechazo de la exclusión de la alteridad, puede ser útil no sólo para pensar la forma de enfrentar la pandemia por Covid-19, sino para cuestionar los valores instituidos a partir de los que se ha definido nuestra inmunidad social. Mediante la literatura, finalmente concluimos, es posible poner en duda y rechazar lo instituido, pero también mediante ella, es posible imaginar y crear formas de subjetividad política para reconfigurar lo establecido, sin necesidad de recurrir a la violencia.

2.3 PROTESTA SOCIAL

Debemos servir a la justicia porque nuestra condición es injusta, contribuir a la felicidad y a la alegría porque este universo es desdichado. Por lo mismo, no debemos condenar a muerte puesto que nosotros mismos estamos condenados a muerte.

[Camus]

En este apartado se explica que mediante la protesta social es posible ejercer agencia sin necesidad de recurrir a la violencia. Para dar cuenta de esto, expondremos cómo

a partir de cartas, conferencias, representaciones de obras de teatro y asambleas, Camus expresó su oposición a diversas causas injustas. De igual forma, se explicitará cómo en la obra camusiana podemos encontrar la clara distinción entre el valor del pensamiento crítico y la toma de posición, sin que esto signifique separar por completo la vida política e intelectual. Asimismo, se resaltarán el valor que Camus le adjudica a la asamblea, en tanto que medio que permite cuestionar y reconfigurar el orden instituido.

Una lectura de la obra completa del escritor argelino nos permite constatar que para él existieron varias formas de expresar oposición ante diversas situaciones injustas. En los textos literarios y periodísticos, por ejemplo, vimos cómo Camus rechazó el totalitarismo, el asesinato, las ideologías, el terrorismo y la guerra. Sin embargo, también podemos encontrar que recurrió a otros medios para protestar y para exigir la reparación de injusticias particulares. Mediante cartas, por ejemplo, solicitó la liberación de presos políticos, expresó su apoyo a huelguistas, solicitó la condonación de la pena de muerte de algún activista o el retorno de los exiliados, también denunció situaciones de extrema miseria y expresó su solidaridad con las víctimas del totalitarismo⁴⁸⁶.

A través de pronunciamientos públicos en reuniones y conferencias, expresó su solidaridad con los estudiantes y obreros húngaros que se levantaron contra el gobierno comunista y con los exiliados españoles de la dictadura franquista⁴⁸⁷. Sin embargo, sus protestas expresaron su compromiso con la defensa de causas justas, y nunca se realizaron en nombre de un partido, institución o ideología. Esto fue así porque Camus se percató de que los artistas e intelectuales suelen ser sometidos a los discursos políticos existentes y a los intereses de diversas corporaciones o del Estado. A partir de su experiencia en el partido comunista francés, Camus se dio cuenta de que es preciso mantener la independencia de criterio y distinguir el valor del pensamiento crítico de la toma de posición, para evitar caer en la trampa del

⁴⁸⁶ Herbert R. Lottman, *Albert Camus* (Madrid: Taurus, 1994), 404, 495, 556-557.

⁴⁸⁷ Lottman, *Albert Camus*, 524, 540. Camus sugirió rechazar todo comercio con España, e incluso, se negó a participar en actividades culturales de la UNESCO como protesta por el ingreso en su seno de la España franquista.

acontecimiento o en la trampa de los discursos políticos establecidos. En lo que sigue, vamos a narrar la entrada de Camus al Partido Comunista y la forma en que va descubriendo la necesidad de mantener la independencia de criterio.

Ahora bien, antes de que Camus se uniera al Partido Comunista Francés, su maestro, Jean Grenier, emprendió una serie de reflexiones sobre la ortodoxia política. En su ensayo titulado *L'intellectuel dans la société*, hizo un llamamiento para resistir a la tentación de los intelectuales de adherirse a un movimiento que pretendía avanzar en el sentido de la historia. Grenier expresó en ese texto su rechazo a la prisión intelectual que representaba el partido comunista; decía que cuando el artista toma conciencia de su propia miseria y de la solidaridad humana, se afilia pronto a un partido; insistía en la idea de que el espíritu de ortodoxia llevaba, al final de cuentas, a crueles decepciones⁴⁸⁸. Sin embargo, pese a esto, Grenier decidió ayudar a su alumno preferido, Camus, a jugar con fuego.

Esto fue así porque Grenier se daba cuenta del creciente interés del joven por la política y de su participación en las actividades del Frente Popular, pero también porque sabía que el Partido Comunista proporcionaba a éste elementos de choque. Le parecía evidente que Camus no se caracterizaba por abrazar ninguna creencia en particular con exclusión de todas las demás, y sabía que si Camus se comprometía, lo hacía en favor de la igualdad entre argelinos europeos y musulmanes. De hecho, en una carta a su maestro, Camus expresa que lo que lo lleva a inscribirse en el partido es “un deseo tan fuerte de ver disminuir la suma de desgracia y amargura que envenena a los hombres”⁴⁸⁹, y que los obstáculos que opone al comunismo, bien valía la pena vivirlos.

Durante su participación en el Partido Comunista, Camus realizó diversas actividades culturales. En el *Théâtre du Travail*, creación del Frente Popular, Camus adaptó al escenario diversas obras. En aquel entonces adaptaba, distribuía papeles, e incluso actuaba en el escenario. La primera contribución de Camus al teatro consistió

⁴⁸⁸ Lottman, *Albert Camus*, 106 y 107.

⁴⁸⁹ Lottman, *Albert Camus*, 115.

en la representación de *Le temps du mépris* de Malraux⁴⁹⁰, puesto que la finalidad de este último era contribuir con esa novela a la campaña por la liberación de los alemanes antinazis encarcelados⁴⁹¹. En un panfleto que al respecto escribe Camus, indica que “el arte puede ganar algunas veces al salir de su torre de marfil y que el sentido de la belleza es inseparable de cierto sentido de la humanidad”⁴⁹². Destaca también que el esfuerzo consiste en restituir algunos valores humanos, y termina mencionando que los beneficios obtenidos serían repartidos entre los parados a través de la Organización del Socorro Obrero Internacional⁴⁹³.

Se dice que en aquel entonces Camus dirigía la compañía teatral, elegía nuevas obras para representar⁴⁹⁴, y quienes asistieron a sus representaciones se sorprendieron por la capacidad que tenía de hacer participar a los espectadores en la acción, cualesquiera que fuesen sus opiniones políticas⁴⁹⁵. Pero tras el éxito de la obra de Malraux, Camus sugirió a sus compañeros representar algo relativo a la revuelta de los mineros de Asturias, en España, en octubre de 1934. La finalidad era resaltar la proclamación de una República de obreros y campesinos y su rendición ante el contraataque del gobierno español con las tropas moras y la legión extranjera, así como la represión despiadada que sufrieron. De ello surgió *Révolte dans les Asturies*, misma que fue escrita por cuatro autores, entre ellos, Camus. La obra pretendía introducir la acción a partir del teatro y fue publicada en la clandestinidad por un chico de veintiún años, Edmond Charlot. El objetivo de publicarla de esta forma respondía a la idea de Camus de que “era hora de volver a la superioridad de la obra sobre el que la hace”⁴⁹⁶. Sin embargo, pese a ello, más tarde Camus confió a una amiga que esta

⁴⁹⁰ Malraux utilizaba su arte al servicio de sus convicciones. Pero más adelante, iba a calificar su novela política de “birria”, y no autorizó nunca su reimpresión mientras vivió. Lottman, *Albert Camus*, 120.

⁴⁹¹ Lottman, *Albert Camus*, 125.

⁴⁹² Lottman, *Albert Camus*, 126.

⁴⁹³ Lottman, *Albert Camus*, 127, 134. Pero los beneficios también se destinaron a los niños necesitados de Argelia, tanto a indígenas como a europeos.

⁴⁹⁴ Aunque el acento sobre la línea política lo ponían sus amigos comunistas. Lottman, *Albert Camus*, 129.

⁴⁹⁵ Lottman, *Albert Camus*, 126-127.

⁴⁹⁶ Lottman, *Albert Camus*, 135.

obra no era buena porque se trataba menos de una obra de arte que de un acto político⁴⁹⁷.

En la casa de la cultura en la que participaba Camus, también se organizaron debates sobre Pueblo y Cultura. En un mitin sobre el proyecto de ley Blum-Viollette que se debatía en ese momento en la Cámara en París, y que debía otorgar el derecho a voto a un cierto número de musulmanes argelinos, Camus participó con un discurso en favor de la reforma por cuanto en su opinión, se trataba de tomar en cuenta a “un pueblo disminuido por una miseria sin precedentes y vejado por unas leyes de excepción y unos códigos inhumanos”⁴⁹⁸. En una carta, Camus confió a Grenier que se había hecho comunista porque el Partido Comunista centraba su atención en los musulmanes que constituían la gran mayoría de la población explotada. Sin embargo, también le dijo que si se había lanzado al movimiento y consagraba todas sus fuerzas en favor de los objetivos comunistas, no por ello dejaba de desconfiar de los fines últimos y de las prácticas comunistas⁴⁹⁹.

Camus perteneció al Partido Comunista desde el otoño de 1936 hasta noviembre de 1937. En esta última fecha confirmó que un partido o movimiento puede cambiar sus fines y prácticas iniciales para favorecer a determinados intereses. En aquel entonces, José Stalin había decidido que los intereses de la Unión Soviética (frente a la amenaza que representaba Hitler) estarían mejor servidos por una Francia fuerte, favorable a Moscú. Y para que esto fuera posible, se requería moderar el anticolonialismo y acentuar la lucha contra el fascismo. Pero dado que el movimiento de Messali Hadj se dio cuenta del amordazamiento de las actividades anticoloniales, se colocó la etiqueta de “fascistas” a cualquier organización musulmana. Para Camus fue evidente que la línea del partido se había vuelto contra el nacionalismo musulmán del que era un firme partidario. Cuando el escritor argelino fue convocado a la sede central del Partido, señaló que el Partido había tenido razón al apoyar a los

⁴⁹⁷ Lottman, *Albert Camus*, 132.

⁴⁹⁸ Lottman, *Albert Camus*, 171.

⁴⁹⁹ Lottman, *Albert Camus*, 177.

nacionalistas musulmanes anteriormente y que ahora no tenía derecho a desacreditarlos ni a hacer, de esta forma, el juego a los colonialistas⁵⁰⁰.

Después de su querrela con el Partido, Camus abandonó el *Théâtre du Travail* y decidió proseguir su actividad sociocultural por otras vías, con una orientación diferente, como si su expulsión del Partido le liberase de continuar con un teatro de compromiso político. Pronto, creó el *Théâtre de l'Équipe*, cuya pretensión era presentar un teatro de ideas y no de ideología⁵⁰¹. Mediante un manifiesto, Camus expresó que era “un teatro cuya consigna es trabajo, investigación, audacia, (que) puede decirse que no ha sido creado para prosperar, sino para durar sin someterse”⁵⁰². Este teatro se declaraba independiente de cualquier tendencia política o religiosa. La tradición del anonimato que había existido en el teatro anterior, se mantuvo; ningún programa ni ninguna publicidad mencionaba el nombre de los actores⁵⁰³.

En ese tiempo, se le invitó a Camus a participar en la redacción de una revista llamada *Rivages*⁵⁰⁴, pero estaba claro que esta revista no representaba a ninguna escuela, partido político o ideología. En la presentación de la misma, Camus escribió que el único criterio sería la calidad, y la consigna, la libertad⁵⁰⁵. Por otra parte, cabe resaltar que Camus se negó a escribir para *Les Lettres Françaises*; dimitió debido a la política de inspiración comunista adoptada por el grupo, y porque el Comité Nacional de Escritores pedía que se juzgara y ejecutara a Pucheu, colaborador nazi durante la ocupación francesa. Al respecto, Camus escribió un artículo en donde expresó que no podían justificarse las acciones de ningún colaborador, pero que eso no significaba que tuvieran que condenarle a muerte. Sin embargo, la mayoría del comité se negó a permitir que su texto saliera como editorial; el comité aceptó publicarlo como un simple

⁵⁰⁰ Lottman, *Albert Camus*, 189.

⁵⁰¹ Lottman, *Albert Camus*, 201 y 202. El teatro servía para comunicar al mismo tiempo los sentimientos más profundos: amor, deseo, ambición, religión, y para satisfacer la “la necesidad de construcción” natural del artista.

⁵⁰² Lottman, *Albert Camus*, 202.

⁵⁰³ Lottman, *Albert Camus*, 203.

⁵⁰⁴ La revista se creó con la intención de que se expusiera en ella el papel del espíritu mediterráneo en la literatura, pero en la misma, Camus decidió incluir textos sobre otras regiones, pues no quería caer en el fascismo de los regionalismos.

⁵⁰⁵ Lottman, *Albert Camus*, 218.

artículo, acompañado de la réplica de un colaborador que confirmara las ideas del equipo⁵⁰⁶. Ante esto, Camus se negó a seguir colaborando para una revista que no tomaba en cuenta la diferencia de perspectivas, ni la apertura al debate sobre situaciones concretas.

Por otra parte, en febrero de 1954, Camus fue invitado a formar parte de un jurado literario. La intención del grupo de escritores reunidos era otorgar un premio a novelistas argelinos. Pero antes, Camus solicitó ser informado sobre el origen de la suma que había que entregar al ganador; quería asegurarse que el dinero no venía de fondos secretos que al final atarían las manos del jurado. Pronto, Camus supo que el gobierno general financiaba el proyecto y decidió no figurar en el jurado del premio. Por propia experiencia, sabía que cuando se participa en actividades oficiales, se es blanco de presiones e intimidaciones del Gobierno y no hay lugar para la libertad y la independencia de criterio. Por eso, en una carta, Camus expresó lo siguiente:

Por su puesto, lo primero es que estoy muy lejos de aprobar siempre la actuación oficial. Ocurre también que durante mucho tiempo fui blanco, como periodista argelino, de las presiones e intimidaciones del Gobierno general. Las cosas llegaron hasta el punto en que tuve que abandonar mi tierra hace ahora más de quince años, como consecuencia de mi actitud de independencia que me valió verme reducido al para en aquella época⁵⁰⁷.

Por los mismos motivos, también rechazó la invitación de Malraux de convertirse en una especie de embajador permanente de la conciencia francesa en Argel en nombre del General De Gaulle. De igual forma, se negó a participar en una comisión encargada de realizar una investigación acerca de las acusaciones de violaciones de derechos cívicos, torturas y otras brutalidades promovida por el gobierno argelino. Mediante una carta, Camus respondió que sólo lo haría en caso de que los miembros de la comisión recibieran plenos poderes para investigar y para operar con total independencia, pues de otro modo, temía que intención del gobierno fuera utilizarlos para camuflar la verdad⁵⁰⁸. Por esos tiempos, Camus recordaba que un periódico como

⁵⁰⁶ Lottman, *Albert Camus*, 368.

⁵⁰⁷ Lottman, *Albert Camus*, 568.

⁵⁰⁸ Lottman, *Albert Camus*, 626 y 627.

Combat, tampoco había sido creado para ser órgano de un partido, institución o gobierno, sino para ejercer una libre crítica.

En esta misma línea de independencia de criterio, puede ubicarse *El hombre rebelde*; como ya hemos dicho en apartados anteriores, esta obra fue criticada por los partidarios del comunismo, especialmente por Sartre que “en aquella época hacía apología del estalinismo”⁵⁰⁹. Camus, por su parte, denunció los campos de concentración nazis y soviéticos, así como los trabajos infligidos a los prisioneros políticos. Pero no sólo eso, también evidenció en artículos periodísticos su oposición a la explotación generada por el capitalismo.

En una época (la de la Guerra Fría) en la que casi todos tomaban partido, Camus evidenció la importancia de la independencia de criterio, así como los errores que se cometen cuando se toma posición de manera apresurada. En el momento en que *Les Temps Modernes* publicaba las críticas mordaces de Jeanson y Sartre a *El hombre rebelde*, todos le daban la razón a Sartre, porque la mayoría pensaba que había que tomar partido, había que elegir ser comunista o capitalista; no había de otra. Sin embargo, ahora podemos decir que Camus no cayó en la trampa del acontecimiento, en la trampa de los discursos políticos existentes que incitan a posicionarse de manera apresurada, sin valorar el pensamiento crítico.

En aquel entonces, casi nadie se daba cuenta que la manera de proceder de Camus expresaba que el intelectual, el académico, el artista, el escritor, etc., debía evitar ser atrapado por partidos, ideologías o instituciones que servían a intereses ajenos a los que decía servir. Siguiendo a su maestro Jean Grenier, Camus proclamó el llamamiento de resistir a la tentación de los intelectuales de adherirse a un movimiento, partido o institución, por cuanto estos no dan lugar al pensamiento crítico, a la independencia de criterio, al diálogo, al debate de ideas y a la consecuente expresión de la diferencia. Ante las ortodoxias de cualquier tipo, Camus reivindicó la libertad de los artistas e intelectuales. Expresó que ellos son las primeras víctimas de

⁵⁰⁹ Lottman, *Albert Camus*, 533, 432. Incluso, se dice que Camus acusó a Merleau Ponty de intentar justificar los juicios de Moscú, pero que Sartre defendió a este último.

las tiranías modernas, de izquierdas y de derechas; pero también dijo que cuando las tiranías ven en el artista a un enemigo público, sus temores están justificados⁵¹⁰.

Para Camus, artistas, intelectuales y escritores, son enemigos del orden existente cuando piensan, interpretan, diagnostican y formulan juicios que someten a debate sobre diversos eventos relativos a los asuntos públicos. Cuando ellos son independientes y cuestionan lo instituido, se tornan peligrosos por cuanto pueden ser capaces de fracturar las lógicas de dominación establecidas. En un tiempo como el nuestro en el que las mismas universidades están cada vez más financiadas por corporaciones interesadas, por fondos privados o por el Estado, el llamamiento de Camus a los intelectuales adquiere relevancia. Incluso, se torna preciso proclamar una universidad autónoma, desobediente de las dinámicas y mandatos hegemónicos a los que comúnmente se haya sometida⁵¹¹.

Antes de centrarnos en la explicación de la importancia que Camus otorga al pensamiento crítico, al diálogo, a la discusión de ideas y a la asamblea, es preciso volver sobre algunas ideas que expresó en *El hombre rebelde* porque se relacionan con la defensa que hizo de un joven activista. Para comenzar, es preciso recordar que entre las múltiples críticas que Sartre hizo a esta obra, dijo que Camus no había tenido en cuenta la lucha de clases, y más precisamente, que no había tomado en cuenta a la clase obrera⁵¹². Sin embargo, una lectura de *El hombre rebelde*, nos permite constatar que el discurso de Camus defiende a todos los seres humanos que sufren injusticias, violencia y opresión⁵¹³. Por esa razón, nos animamos a sugerir que es probable que *El hombre rebelde* fuera duramente criticado por poner en duda una concepción del socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, pero también por dos cosas más: por negar la revolución como momento fundacional que permitiría el paso de un tipo de sociedad a otra en un momento excepcional y por

⁵¹⁰ Lottman, *Albert Camus*, 575.

⁵¹¹ Dante Ariel Aragón Moreno, "Universidad Autónoma, universidad desobediente: riesgos, tensiones, paradojas y posibilidades", *Revista latinoamericana de estudios educativos*, Vol. 50, N. 3 (2020), 266.

⁵¹² Lottman, *Albert Camus*, 543.

⁵¹³ Además, de acuerdo a Lottman, Camus se mostraba especialmente sensible a la suerte del obrero y su familia. Ver, Lottman, *Albert Camus*, 237.

liberar de la ilusión de pensar en la posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente homogénea.

Lo anterior puede comprenderse cuando en *El hombre rebelde*, en artículos periodísticos y entrevistas, encontramos que Camus apunta no sólo a la necesidad de una rebeldía cotidiana y permanente, sino a la importancia de la lucha desde diversos ámbitos o sectores. En *La peste*, Camus ejemplifica esto; ahí es evidente la puesta en práctica de una rebeldía constante y multifocal. Además, en una entrevista, Camus confirmó esto, al decir: “mi papel... es tal vez ser útil, desde mi puesto”⁵¹⁴.

A partir de esto, puede comprenderse que Camus se mostrara solidario con el activista americano Garry Davis. En un acto de protesta contra la posibilidad de guerra que podría desencadenar la pugna entre bloques durante la Guerra Fría, Davis decidió renunciar a la nacionalidad americana y se declaró el primer ciudadano del mundo. En una conferencia de prensa, Camus resaltó el valor simbólico del acto del joven y dijo: “Davis, al abandonar la nacionalidad americana, se distancia de este imperialismo como de los demás. Esto le da derecho a condenar este imperialismo, derecho que me parece difícil de conceder a aquellos que quieren limitar todas las soberanías excepto la soviética”⁵¹⁵. Cabe resaltar que para Camus no se trataba de llevar a cabo abandonos de nacionalidad, sino de pensar en el gesto simbólico de Davis, mismo que permitía cuestionar, de manera pacífica, a quienes estaban completamente seguros de la infabilidad de sus convicciones o doctrinas políticas, sin antes haberlas examinado.

Las críticas al acto de Davis y a la defensa del mismo por parte de Camus, Breton y Bourdet, no se hicieron esperar. Lionel Abel, por ejemplo, los acusó de ingenuidad al suponer un nuevo tipo de intervención del individuo en política y al “creer que el curso de la historia podría verse influido por ese gesto”⁵¹⁶. Sartre, con el Partido Comunista, estimaba que el fenómeno Davis no era sino “viento”, pues en los Estados Unidos pululaban excéntricos eslóganes simplistas⁵¹⁷. Pero, aunque una

⁵¹⁴ Lottman, *Albert Camus*, 486.

⁵¹⁵ Lottman, *Albert Camus*, 489.

⁵¹⁶ Lottman, *Albert Camus*, 491.

⁵¹⁷ Lottman, *Albert Camus*, 489.

muchedumbre de veinte mil personas se mostró favorable a Davis y a la defensa de Camus del mismo, lo cierto es que sus oponentes no podían aceptar no sólo la crítica a sus convicciones políticas que podía extraerse de ese acto, sino la posibilidad de ejercer agencia por parte de un hombre, que además de ser americano, había sido piloto de profesión. La resistencia de Davis fue criticada y rechazada por no ser la expresión de una supuesta voluntad colectiva y homogénea: la clase obrera, la única capaz de generar un cambio definitivo y radical, según los partidarios de esta idea.

Cabe resaltar que desde *El hombre rebelde* está claro que, para Camus, no hay un agente, tal como la clase social, ya constituido. Para él, lo social está marcado por una multiplicidad de particularidades distintas que pueden ejercer agencia de manera individual, pero que también pueden encontrarse y establecer entre sí relaciones de equivalencia para luchar en contra de alguna injusticia social. Y aunque Camus proclama la rebeldía individual, es preciso recordar que insistió también en la idea de que a partir de acciones comunes es posible reconfigurar el orden instituido. En este punto conviene ahora hablar del tema de la asamblea. Pero antes de explicitar qué es una asamblea para Camus y cómo mediante ella es posible generar cambios en el ámbito público, es preciso hacer referencia a su participación en las mismas, sobre todo, durante el enfrentamiento argelino.

Como se ha mencionado en el apartado titulado periodismo y resistencia, Camus era partidario del proyecto Blum-Viollette mediante el cual se pretendía establecer derechos equivalentes para los árabes y franceses de Argelia. Pero dado que en París no se aprobaron las reformas y continuó la explotación de la población árabe, el enfrentamiento entre ambos bandos se volvió cada vez más sangriento y destructivo. Ante esto, Camus publicó diversos artículos periodísticos exponiendo las razones del movimiento árabe para sublevarse, pero también explicaba que no todos los franceses que habitaban Argelia eran colonos explotadores; sugería hacer justicia al pueblo explotado y evitar derramamiento de sangre árabe y francesa⁵¹⁸. En 1956 los amigos de Camus que eran franceses y musulmanes lo invitaron a pronunciar un

⁵¹⁸ Camus, *Crónicas argelinas*, 134.

discurso a Argelia. Pero Camus contestó que prefería participar en un debate más amplio; después de todo, no quería ser el único orador del programa⁵¹⁹.

En el teatro Mahieddine de la Casbah, tuvo lugar una primera asamblea; Camus sugirió reunirse con los demás para estudiar la situación en conjunto y con más detenimiento. Cuando le tocó tomar la palabra, Camus insistió en la propuesta ya formulada en las columnas de *L'Express*; pensaba que era posible reunirse primero, dialogar, debatir y deliberar sobre el asunto de Argelia. En ese momento, Camus tenía la esperanza de que le oyeran hombres razonables de ambos campos. Sugirió tregua para la matanza de civiles de una y otra parte; expresó una vez más que no se podían aprobar los crímenes de ningún lado⁵²⁰. Y aunque estuvo de acuerdo con las ideas de algunos nacionalistas musulmanes, no compartió la opinión de un joven árabe, según la cual las acciones de los árabes estaban justificadas por su lucha por la liberación, pues para Camus era claro que “el fin no justificaba los medios”⁵²¹. Por ello, no sólo rechazaba la violencia y el crimen que el movimiento de liberación musulmana proclamaba⁵²², sino también las acciones de los franceses argelinos en contra de los árabes.

Camus encontraba la guerra criminal y después de expresar su punto de vista esperaba obtener para su proyecto de tregua civil el visto bueno del gobierno francés, del FNL y del movimiento de Messali Hadj⁵²³. Independientemente de los resultados obtenidos, lo cierto es que Camus, como todo aquél que ejerce agencia, se expuso en ese momento a ser secuestrado o asesinado por todos aquellos que eran ajenos a la fraternidad musulmana y francesa. De hecho, antes de su llegada a Argel, le habían llegado cartas amenazadoras; para la reunión programada el domingo 22, se supo que existía el riesgo de que se secuestraran a Camus, y cuando por fin se reunió con

⁵¹⁹ Lottman, *Albert Camus*, 590.

⁵²⁰ Camus, *Crónicas argelinas*, 144.

⁵²¹ Lottman, *Albert Camus*, 591.

⁵²² Es preciso considerar que, por esos tiempos, Camus experimentaba una admiración por la obra *Los posesos* de Dostoievski. En ese texto que llevó a los escenarios, él encontraba un ataque contra la naturaleza demoníaca de las fuerzas revolucionarias; la representación de esa obra, le daba la posibilidad de hablar sobre un tipo de agitación revolucionaria irresponsable. Al respecto, ver Lottman, *Albert Camus*, 667.

⁵²³ Lottman, *Albert Camus*, 594.

franceses y musulmanes, fuera de la sala del Cercle du Progrès se escucharon los gritos de los extremistas de derechas que pedían enviar a Camus al paredón⁵²⁴, pues pensaban que pretendía entregar Argelia a los árabes. Sin embargo, pese a ello, decidió hablar, no sin experimentar cierta angustia por la posibilidad de que su acción en favor de la integración, de la concordia y la fraternidad provocara un trágico enfrentamiento entre las dos comunidades. En ese momento, dijo: “hablaré a cualquier precio. Esos argelinos de sangre caliente que querrían hacerme retroceder sabrán que también soy un argelino con sangre caliente como la suya”⁵²⁵.

Cabe resaltar que en las asambleas que participó Camus, se reunieron obreros, estudiantes, escritores y artistas; eran asambleas policlasistas⁵²⁶, además de independientes de cualquier organización, partido, institución o ideología. De hecho, todas las actividades que Camus realizó, se caracterizaron por ser independientes, plurales e inclusivas. Después de lo que hemos expuesto hasta aquí, llegamos ahora al momento de explicitar qué es una asamblea para Camus y cómo es posible ejercer agencia mediante ella.

Tomando como ejemplo la reunión que el escritor argelino tuvo con franceses y musulmanes en Argelia, podemos decir que una asamblea para él es una especie de herramienta para llevar a cabo una lucha. A partir de ella, pueden reunirse diversas particularidades para pensar, dialogar, debatir, diagnosticar y deliberar sobre asuntos relativos al espacio público. La asamblea para Camus también tiene una función crítica, por cuanto mediante ella se puede cuestionar el orden existente, un orden que, por sus condiciones económicas, políticas y sociales, establece, por ejemplo, la desigualdad. Cuando el escritor argelino expresa que no piensa que se erradique la pobreza en un día, sino que es necesario luchar para suprimir la desproporción de la misma⁵²⁷, pensamos que esto puede relacionarse con la idea de Judith Butler respecto a la distribución diferencial de la precariedad que produce vidas que son más

⁵²⁴ Lottman, *Albert Camus*, 597.

⁵²⁵ Lottman, *Albert Camus*, 596.

⁵²⁶ Desde el Théâtre du Travail, Camus se reunía con estudiantes, artistas, escritores y nativos de la clase obrera; en el teatro que fundó y en las distintas reuniones a las que asistió también se mostró abierto a la diferencia. Al respecto, ver Lottman, *Camus*, 180.

⁵²⁷ Lottman, *Camus*, 237.

vulnerables que otras, así como con la necesidad de la resistencia; una resistencia, incluso, mediante la asamblea, para “reclamar condiciones económicas, sociales y políticas que hagan la vida más digna, más vivible, de manera que ésta ya no se vea afectada por las formas de precariedad impuestas”⁵²⁸.

Ahora bien, si pensamos en las reuniones a las que asistió Camus, podemos decir que las asambleas también son para él procesos continuos de diálogo y de construcción social que pueden tomar consistencia a medida que se suceden los debates y se van resolviendo los temas que están en juego. Pero es preciso aclarar que la asamblea, como forma de resistencia que propone el escritor argelino, no pretenderá transformarse en un nuevo espacio institucional (pues de ser así podría quedar capturada por partidos o grupos de interés) sino más bien tenderá a continuar su proceso social de articulación para lograr, a media que se hace camino, ir enunciando nuevas perspectivas políticas que contribuyan a la reconfiguración de lo instituido.

Cabe resaltar que en un tiempo como el nuestro, en que la llamada democracia representativa deviene oligarquía político-financiera, la asamblea como forma de protesta social que propone Camus adquiere relevancia, pues las expresiones de la voluntad popular pueden poner en cuestión una forma política determinada, y, en concreto, aquella que se presenta como democrática⁵²⁹. En efecto, el orden político considerado democrático puede ser puesto en crisis por un colectivo que tenga como pretensión establecer una democracia efectiva. El reto, después de todo, sería crear cadenas de equivalencias entre las varias luchas democráticas en contra de las diferentes formas de subordinación⁵³⁰. Y quizá, algo de esto ya lo reconocía Camus cuando decía: “el nuevo orden que buscamos no puede ser solamente nacional, ni siquiera continental, ni desde luego occidental u oriental. Debe ser universal”⁵³¹. Pero mientras se lucha por la instauración de ese orden, la acción permanente puede

⁵²⁸ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2017), 18.

⁵²⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 10.

⁵³⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 18.

⁵³¹ Camus, *Crónicas*, 95.

desplegarse desde superficies y problemáticas locales, mismas que después pueden articularse con circunstancias y pretensiones globales.

Después de lo anteriormente expuesto, podemos decir que en la obra de Camus se encuentran varias formas de realizar protestas sociales con la finalidad de reconfigurar el orden instituido. Como hemos indicado, Camus fue partidario de la idea de que la independencia de criterio y el pensamiento crítico son fundamentales para no verse sometidos a los discursos políticos existentes y a la formulación de las necesidades políticas inmediatas expresadas por esos discursos. Por eso sugirió evitar caer en la trampa del acontecimiento y posicionarse de manera apresurada. Sin embargo, consideramos que eso no significa ausencia de compromiso, sino más bien la necesidad de establecer una distancia dinámica y una tensión entre la vida política y la vida intelectual. Cuando existe esa distancia y esa tensión, se da lugar a que haya intelectuales independientes y creativos, capaces de sugerir alternativas para modificar el entorno vivido.

Cabe resaltar que en la obra de Camus también encontramos que muchas veces no se cuenta con suficiente tiempo para pensar, diagnosticar y debatir sobre asuntos concretos y particulares que requieren una solución de manera inmediata porque está en juego la vida de una o varias personas. Ante situaciones contingentes, hemos visto que Camus nos muestra que es posible realizar una protesta, pero no en nombre de algún partido, ideología o institución, sino con una finalidad puramente humanitaria⁵³². De esta forma, se mantiene la independencia de criterio y se contribuye a evitar el derramamiento de sangre, la miseria y dolor.

En último término mencionamos la importancia que Camus le atribuye a la asamblea, y al respecto, es pertinente señalar que pese a la época que le tocó vivir, Camus se negó a asumir el papel del intelectual que mediante su discurso revela la verdad, una verdad supuestamente desconocida por los demás⁵³³. Frente a la idea

⁵³² Lottman, *Albert Camus*, 665.

⁵³³ En varias ocasiones, Camus dijo que él no era hombre de partido ni de elecciones y ante la solicitud de ser guía de un grupo que representaba la clase trabajadora argelina, se negó rotundamente. Al respecto, ver Lottman, *Camus*, 589 y 641.

tradicional de la posición del intelectual⁵³⁴, el escritor argelino otorgó una importancia fundamental a las asambleas, pues sabía que la particularidad de las mismas es la de permitir mecanismos de diálogo, la igualdad de participación y expresión, la expresión de la disidencia⁵³⁵ y la deliberación directa entre los participantes. Y gracias a este último tema, pudimos saber que, para Camus, la reconfiguración del entorno vivido no es una labor exclusiva de los intelectuales, artistas, escritores, etc., sino una tarea que nos compete a todos. El desafío es ahora crear asambleas inclusivas, no excluyentes de la diferencia; asambleas policlasistas, mismas que permitan romper las lógicas de dominación sin necesidad de recurrir a la violencia.

Después de todo, encontramos que para Camus es necesario recurrir al diálogo, al debate y a la deliberación en conjunto para resolver los problemas relativos a los asuntos públicos. Y al respecto quisiéramos señalar que el tema de la asamblea que encontramos en su obra sigue siendo vigente, porque nos permite repensar en las estrategias de resistencia en democracia, pero el de las cartas, como medio para realizar una protesta social, ya no lo es, sobre todo en una época como la nuestra, en donde la intercomunicación y las redes sociales desempeñan un papel central. Nos corresponde, por tanto, inventar nuevas estrategias de emancipación cognitiva y de resistencia sin perder de vista la comunicación digital. Y aunque es cierto que actualmente se utilizan los medios sociales para difundir información personal, también es verdad que se pueden utilizar con objetivos políticos⁵³⁶; para ello, habría que aprender colectivamente a alterarlos.

CAPÍTULO III

⁵³⁴ Michel Foucault, *Diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza, 2000), 9.

⁵³⁵ El reconocimiento de que en una asamblea existen opiniones divergentes, nos permite constatar que es imposible hablar de una voluntad colectiva única y homogénea como suponían los partidarios del socialismo. En la reunión que tiene Camus con franceses argelinos y musulmanes nos podemos percatar de la divergencia de opiniones que pueden tener las particularidades que conforman una asamblea. A partir de ello, también podemos saber que lo social, por sí mismo, está marcado por una multiplicidad de antagonismos.

⁵³⁶ Byung. Chul Han, *Sopa de Wuhan*, 56. Desde la perspectiva de este pensador, es posible “utilizar razonablemente los medios sociales con objetivos político. Deberíamos politizar los medios sociales. Deberíamos convertirlos en espacio público en el que nos olvidáramos de nuestro ego y apostáramos por intereses comunes”.

HUMANISMO Y RESISTENCIA. LA VIGENCIA DE LA PROPUESTA CAMUSIANA.

Sigo creyendo que este mundo no tiene un sentido superior. Pero sé que algo en él tiene sentido y es el hombre.

[Albert Camus, Carta a un amigo alemán]

En este apartado se explica qué es el humanismo para Camus, cuál es su relación con la resistencia y hasta qué punto la unificación de ambos posibilita la superación del nihilismo, así como la consecuente reconfiguración de un orden instituido. Para dar cuenta de esto, expondremos en primer lugar, cómo la propuesta de Camus parte del nihilismo para sugerir la superación del mismo a partir de una rebeldía consciente y creadora que efectúa el ser humano. En esta línea temática, se explicita, en segundo lugar, en qué momento el escritor argelino sitúa al ser humano como referencia concreta ante la ausencia de algún fundamento metafísico. En tercer lugar, se establece una clara distinción entre los humanismos que han existido a lo largo de la historia y el nuevo humanismo unificado con la resistencia que propone Camus, mismo que posibilita hablar de un nuevo sujeto ético con repercusiones políticas. Una vez aclarado esto, se explicita la vigencia de esta propuesta para el presente. En lo que sigue, se exponen estos puntos con precisión. Pero antes, algunas palabras sobre la influencia de Nietzsche en Camus.

El pensamiento filosófico de Nietzsche ejerció una enorme influencia en la obra filosófica y literaria de Camus. Indudablemente, el escritor argelino fue un lector asiduo de las ideas nietzscheanas y no es de sorprender que de *El mito de Sísifo* a *El hombre rebelde* encontremos implícitas varias de ellas. Particularmente, el tema del nihilismo y la superación del mismo, es una constante. En *El mito de Sísifo*, el nihilismo se hace presente en forma de absurdo; a partir de la ausencia de Dios y por tanto de la ausencia de valores y de un sentido metafísico, Camus sugiere al ser humano partir del reconocimiento de la ausencia de un mapa de navegación, para reafirmar el valor

de la vida en la tierra y vivir con lucidez trágica; todo esto, mediante la práctica de una resistencia que permita afrontar la vida creadoramente.

En *El hombre rebelde*, Camus vuelve a situar como punto de partida central el nihilismo, sus implicaciones y la superación del mismo. Una de las ideas centrales consiste en afirmar que “no son la rebeldía ni su nobleza las que brillan hoy sobre el mundo, sino el nihilismo”⁵³⁷. La muerte de Dios es tratada en esta obra y ahí Camus expresa que la conclusión que se ha obtenido es la siguiente: si Dios ha muerto, los valores no existen; la lógica de la ausencia de Dios puede conducir tanto al nihilismo de la destrucción como al de la creación. Cabe resaltar que Camus parte del nihilismo resultante de la muerte de Dios, pero para proponer, para construir. La rebeldía es la propuesta de superación de ese nihilismo y es una rebeldía de carácter creador. En referencia a ella, en *El hombre rebelde*, podemos corroborarlo con la siguiente frase: “su lógica profunda no es la de la destrucción; es la de la creación”⁵³⁸.

En efecto, mediante la rebeldía consciente y creadora, es posible superar el nihilismo de carácter pasivo. La rebeldía camusiana es aquella que permite vivir sin esperanza, sin anhelos metafísicos, y sintiendo la ausencia de Dios en incluso de su deseo. Una vez liberados de la idea de Dios o de cualquier absoluto metafísico o histórico⁵³⁹, es posible reparar, de acuerdo a Camus, en que hay algo que no se puede negar: la existencia concreta de los seres humanos; descubierto esto, es necesario, por tanto, construir un orden de sentido vital⁵⁴⁰, un orden humano en donde se puedan crear valores de carácter social y se luche continuamente por ellos. Pero ¿qué es lo

⁵³⁷ Camus, *El hombre rebelde*, 123.

⁵³⁸ Camus, *El hombre rebelde*, 331.

⁵³⁹ Es preciso recordar que en *El hombre rebelde* Camus expone diversas interpretaciones nihilistas de la rebeldía, mismas que van de la versión revolucionaria, el cristianismo histórico y el materialismo contemporáneo. También realiza una crítica de la historia como un absoluto, la cual se concretiza en el régimen comunista de la Unión Soviética bajo Stalin. Para Camus, el régimen comunista de la URSS sustituye a Dios por la revolución histórica, diviniza la historia, el estado y el pueblo. Cabe resaltar que, al realizar estas críticas, Camus expresa la necesidad de rebelarse contra cualquier absoluto metafísico o histórico.

⁵⁴⁰ Un orden humano, diría Camus, donde todas las respuestas sean humanas y no se tenga que apelar a un ser ultraterreno.

humano para Camus y cuáles son las características del humanismo renovado que propone? En lo que sigue, se va a explicitar el humanismo camusiano.

En *El hombre rebelde*, en las *Cartas a un amigo alemán* y en los *Carnets* podemos encontrar indicios y fragmentos respecto a su noción de humanismo. Y, al respecto, es preciso resaltar que si por humanismo se entiende que se reivindica al ser humano como valor central, hay en Camus una propuesta humanista desde el momento en que en la cuarta carta a un amigo alemán dice “sigo creyendo que este mundo no tiene un sentido superior. Pero sé que algo en él tiene sentido y es el hombre”⁵⁴¹. A partir de la “muerte de Dios” - o ausencia de fundamento trascendente- y dada la deriva relativista que esto pueda implicar, Camus establece al ser humano como valor central.

Lo humano se presenta con una dimensión universal aquí en la tierra, en virtud de la naturaleza común a todos los individuos, independientemente de sus diferencias sociales o culturales. Por ello, en *El hombre rebelde* señala que “el análisis de la rebeldía conduce al menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo”⁵⁴². Pero, como sostiene Anabelle Quesada, afirmar esa naturaleza común no significa negar la libertad de cada individuo de desarrollar las posibilidades de esa naturaleza, según sus propias capacidades, entendimiento, voluntad y circunstancias particulares⁵⁴³. Afirmar una naturaleza humana desde el punto de vista camusiano tampoco significa afirmar que el ser humano es creación divina o que cada individuo es un ejemplo particular de un concepto universal. Como veremos en lo que sigue, la idea de naturaleza humana en Camus tiene un sentido completamente diferente a lo que, en principio, se podría pensar.

Pero antes, es preciso recordar que la afirmación camusiana de que hay una naturaleza humana común a todos los seres humanos, fue cuestionada por Sartre.

⁵⁴¹ Camus, *Cartas a un amigo alemán*, 60.

⁵⁴² Camus, *El hombre rebelde*, 24.

⁵⁴³ Anabelle Quesada Guarda, *El humanismo de Camus* Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica, XXVIII, 129-133, 1990.

Para este último es indudable que “la existencia precede a la esencia”⁵⁴⁴ y no lo contrario. Sin embargo, muy lejos de lo que se podría pensar, Camus nunca afirmó un esencialismo del sujeto. Rechazó el esencialismo y la plenitud de la identidad desde el momento en que en *El mito de Sísifo* describió al ser humano como aquél que de manera repentina experimenta lo absurdo de su existencia, es decir, esa vacuidad, vacío o falta inherente a su condición, misma que no le permite percibirse como una identidad acabada y estable; la frase “si yo fuese un árbol entre los árboles, un gato entre los animales, esta vida tendría un sentido”⁵⁴⁵, aclara mucho al respecto. Frente a la afirmación sartreana de que el ser humano no es, sino que se hace, Camus sostiene, por su parte, que el ser humano es y se hace (y con esto último, afirma, de paso, la libertad).

Antes de aclarar todavía más lo anteriormente dicho, conviene recordar un poco algunas ideas de Sartre en referencia a esta temática. En términos generales, la frase sartreana de que la existencia precede a la esencia, significa que el hombre primero existe, surge en el mundo, y después se define⁵⁴⁶. En un primer momento no es definible porque comienza por no ser nada⁵⁴⁷; será después tal y como se haya hecho. Dicho de otra manera, la característica principal del ser humano es la ausencia de ser, y como tal, puede comprenderse más bien como un proceso que se hace a sí mismo y se elige a sí mismo. La esencia sería un conjunto de aspectos que comienzan a definirse cuando el ser humano practica su libertad. Esto significa que la esencia se va formando después de la existencia por cuanto el ser humano no llega al mundo predeterminado.

Camus, por su parte, afirma que el ser humano es, incluso, alude a una naturaleza humana común a todos los seres humanos. Pero decir que el ser humano es, no significa afirmar un esencialismo del sujeto, es decir, entender al individuo como aquél que posee una esencia fija e inmutable y que por ello mismo puede ser comprendido como algo cartesianamente claro y distinto. Me parece que la idea de

⁵⁴⁴ J. Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires: Sur, 1973), 15.

⁵⁴⁵ Camus, *El Mito de Sísifo*, 61.

⁵⁴⁶ Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 18.

⁵⁴⁷ M. Basilia Cladakis, *Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia* (Buenos Aires: Escuela de Humanidades Universidad de San Martín, 2015), 14.

que el ser humano es, tiene que ver más bien con la necesidad de contar con una referencia concreta ante la evidencia inmediata de la ausencia de un fundamento absoluto o mapa de navegación. Por ello, la afirmación sartreana de que el ser humano no es nada, es problemática para Camus, pues ya en *El hombre rebelde* nos permite visibilizar que, si no se afirma ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia⁵⁴⁸.

Frente a la posibilidad de un nihilismo absoluto a partir del cual se declare que nada tiene sentido y que por tanto todo está permitido, Camus afirma la existencia del ser humano como un valor central. Para él, el ser humano es un ser biológico innegable, un ser encarnado que mediante su rebeldía y libertad⁵⁴⁹, exige que se reconozca su valor o dignidad humana. El ser humano concreto al que Camus se refiere no aspira a la divinidad; no quiere ser Dios,⁵⁵⁰ ni ninguna entidad ajena a sí mismo. *El Mito de Sísifo* expresa con suficiente claridad que la grandeza del ser humano se recupera cuando se reconoce el valor de lo concreto, de la carne, de la sangre, de los deseos, de las pasiones; cuando se es consciente de los límites y de la finitud humana, pero también cuando se reconoce que no estamos solos en el mundo, sino en compañía de otros seres humanos.

Sin embargo, sigue siendo preciso explicitar qué es precisamente el ser humano para Camus. Y en este sentido, una respuesta demasiado sintética tendría que ver con la idea de que el ser humano es un dato biológico innegable, un ser de carne y huesos,

⁵⁴⁸ Camus, *El hombre rebelde*, 11.

⁵⁴⁹ Una libertad, por cierto, limitada y no absoluta. Como se ha indicado en otros apartados de este trabajo, una libertad absoluta posibilita que todo tipo de acción sea posible, incluso, la de matar o la de dañar la dignidad humana de otras personas. Ante la inexistencia de fundamentos absolutos y de algún orden moral dado, Camus sugiere situar al ser humano como dato empírico innegable y como valor y, a la vez, como punto de partida para resolver problemas teóricos y prácticos. El ser humano, para Camus, es un ser concreto y libre; el pensador argelino afirma la naturaleza libre del ser humano, sin embargo, esto no significa que niegue que en determinadas circunstancias o situaciones la libertad del individuo se ve limitada. Por su puesto, su propuesta al respecto, siempre se encamina a sugerir poner en práctica la libertad y superar todos esos obstáculos que impiden desarrollar las posibilidades de su naturaleza o todas aquellas que impidan vivir de manera digna en sociedad. Cabe resaltar que la libertad a la que alude Camus es la libertad concreta, la que el ser humano experimenta y no una libertad conceptual o intelectualista.

⁵⁵⁰ Frente a la idea de Sartre de que “ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios”, Camus escribe, que el hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es y que esa pretensión ha ocasionado la destrucción de los demás y de sí mismo. Al respecto, ver Sartre, *El ser y la nada* (Buenos Aires: Losada, 2004), 566, y Camus, *El hombre rebelde*, 18.

o, en otros términos, una subjetividad encarnada, compleja y solidaria⁵⁵¹. No obstante, pese a estas precisiones es necesario ahondar en la explicación de estas nociones y agregar otras características que se encuentran en la obra camusiana; todo esto, con la finalidad de distinguir su humanismo de los humanismos existentes a lo largo de la historia.

Ahora bien, desde el punto de vista de Camus es necesario reconocer la dignidad humana en todos los seres humanos y tratarlos como fines y no como medios, instrumentos o mercancías. Pero el humanismo del que es partidario no sólo hay que buscarlo en el comportamiento de los individuos, sino también en las instituciones, sistemas o relaciones que lo hacen posible. Y cuando se violenta, oprime, explota o asesina a los seres humanos, es posible poner en práctica la resistencia para reconfigurar el entorno vivido, según el pensador argelino.

En esta línea conviene precisar que el pensamiento camusiano surge en un marco de referencia ilustrado liberal al cual, por cierto, critica, pero al mismo tiempo exalta. Cuestiona, por un lado, algunos presupuestos fundamentales de la ilustración, por ejemplo, la idea del progreso de la humanidad a través del uso autorregulador y teleológicamente orientado de la razón. De igual forma, se distancia de la idea de hombre que se reafirma en su racionalidad y que, a partir de la técnica, se considera a sí mismo amo y señor de la naturaleza. Como he indicado en apartados anteriores, en *El mito de Sísifo*, Camus realiza varias críticas al racionalismo de la modernidad. En este texto evidencia los límites de la razón frente al racionalismo extremo que va de Descartes a Hegel. Indica que la razón tiene su orden dentro del cual es eficaz, sin embargo, también señala que el irracionalismo siempre está patente en la percepción del ser humano, pues siempre hay aspectos impenetrables de una realidad que no se deja encasillar por las categorías racionales⁵⁵².

⁵⁵¹ Cabe resaltar que Camus, a diferencia de Sartre, nunca consideró que los seres humanos pudieran, mediante la mirada, convertir a los otros en objetos ni que el conflicto fuera la esencia de las relaciones entre personas. Por el contrario, en *La peste*, trata de evidenciar que hay seres humanos que son solidarios; una subjetividad solidaria es la que Camus sugiere incentivar para poder efectuar acciones que permitan reconfigurar el entorno vivido en beneficio de todas las personas.

⁵⁵² Para Camus, lo absurdo, nace así, de la confrontación entre un mundo ajeno a nuestras categorías racionales y el deseo de claridad y de unidad nunca satisfecho Camus, *El mito de Sísifo*, 38. No

Asimismo, Camus indica que el ser humano no es completamente racional, sino que es un ser encarnado que piensa, desea, siente y goza con su cuerpo; en *El derecho y el revés*, *Bodas en Tipasa*, *El extranjero* y *La peste* se alude al gozo sensual que experimenta el hombre ante la naturaleza y ante el contacto con otros cuerpos⁵⁵³. En efecto, el sujeto que nos presenta en sus novelas y cuentos se nos muestra más complejo por cuanto se caracteriza por la encarnación, la sexualidad, la afectividad y el deseo. Pero no sólo eso, pues Camus también fue crítico de la noción de sujeto racional, de las ideas de progreso y del uso de la ciencia y la tecnología para crear armas destructivas⁵⁵⁴.

Es preciso destacar que Camus, al igual que el humanismo moderno, coloca al hombre como centro y fin y cree que hay una esencia humana común a todos los individuos. Pero a pesar de esta similitud, es necesario señalar una diferencia: el humanismo moderno presenta a lo humano con una dimensión universal, y esa dimensión abstractamente igualitaria no toma en cuenta las desigualdades que padece el individuo concreto; el humanismo camusiano, por el contrario, es la base para criticar las desigualdades e injusticias existentes y, de paso, plantea la modificación del orden que genera esos problemas. Por ello, en *Moral y política* y en diversos escritos periodísticos Camus realiza diversas críticas a los presupuestos liberales y a la desigualdad generada por el mercado y la acumulación capitalista⁵⁵⁵. Y lejos de sugerir una igualdad abstracta, sugiere que el rebelde ejerza agencia para lograr en el plano de lo concreto un orden menos injusto y desigual que permita instaurar, en la medida de lo posible, una igualdad concreta y real.

Vale la pena destacar que cuando Camus sitúa al ser humano como valor central, eso no significa que considere que haya divisiones categoriales que se atribuyan a la Humanidad. Para él es cuestionable la concepción de superioridad del

obstante, conviene precisar que su crítica no va encaminada contra la razón en general, sino justo contra determinada racionalidad histórico concreta, más precisamente, contra el racionalismo moderno.

⁵⁵³ Por ejemplo, basta pensar en las descripciones del cuerpo de María en *El extranjero*. Ver, Camus, *El extranjero*, 49, 101 y 120.

⁵⁵⁴ Camus expresa su indignación ante el lanzamiento de las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki. Dice que es necesaria la utilización inteligente de las conquistas científicas y que la ciencia no debe consagrarse al crimen organizado. Camus, *Moral y política*, 47.

⁵⁵⁵ Camus, *Moral y política*, 451.

ser humano frente a los otros seres, así como la práctica de reducción al estado subhumano de los otros seres humanos; su obra, la perteneciente al ciclo de la rebeldía puede comprenderse, incluso, como una crítica a la puesta en práctica de la deshumanización epistémica y social. En *El hombre rebelde*, Camus propone la creación de una subjetividad que critica y rechaza la discriminación, el racismo, la idea de una supuesta superioridad de unos hombres sobre otros, e incluso, nos arriesgamos a sugerir que rechaza la idea de la superioridad del hombre frente a la mujer. Esto es así porque para el pensador argelino también es posible hablar de mujeres rebeldes. Dora, de *El estado de sitio*, ejemplifica que la resistencia contra el orden instituido no es asunto particular de varones⁵⁵⁶, sino de todos. Por ello, sugiero que Camus propone modos alternativos de mirar lo humano, desde un punto de vista que intenta ser inclusivo.

En sus cuadernos, Camus escribió que el humanismo le resultaba insuficiente⁵⁵⁷. Y podemos decir que el humanismo con el que él no estaba de acuerdo era con aquél que se caracterizaba por poner en el centro al sujeto del idealismo humanista y, en general, a un sujeto individualista, egoísta, dominante, absolutamente racional, homofóbico, racista, opresor, violento, nacionalista, carente de solidaridad, que utiliza las conquistas científicas para destruir y que hace la guerra o practica el terrorismo. Si consideramos el rechazo de Camus a este tipo de subjetividad y si rescatamos su propuesta de una subjetividad encarnada, solidaria, inclusiva y que busca reconfigurar el orden existente con la finalidad de volverlo menos injusto y desigual para todos, sugiero que su pensamiento y su propuesta de una nueva subjetividad no sólo se distancia del humanismo ilustrado, sino que todavía sigue siendo vigente. Mas aún porque los nuevos debates críticos siguen poniendo en el centro de la discusión a esa subjetividad moderna que, en su momento, rechazó Camus.

Por otro lado, es preciso resaltar que a pesar de las críticas que Camus realizó al pensamiento liberal ilustrado, exaltó, sin embargo, algunos de sus presupuestos. Al

⁵⁵⁶ Camus, *El estado de sitio*, 74.

⁵⁵⁷ Camus, *Carnets II*, 226.

respecto, podemos mencionar que reconoció la importancia que el liberalismo le atribuye a la libertad en general y a la libertad de expresión en particular; esto fue así porque se dio cuenta de que mediante la libertad es posible ejercer agencia para reconfigurar el entorno vivido. En efecto, Camus se percató de que la libertad de expresión, por ejemplo, hace posible la práctica literaria y la periodística; prácticas que él cultivó. En diversos textos nos muestra que la libertad de palabra es una garantía importante por cuanto posibilita la protesta ante un sistema injusto y desigual.

Conviene precisar que a partir de una lectura de los *Carnets* y de *El hombre rebelde* podemos percatarnos de la afirmación camusiana de la importancia de la libertad por sobre todas las cosas, ya que la misma “preserva el poder de protestar contra la injusticia y salva la incomunicación”⁵⁵⁸, y porque la libertad es poder defender lo que se piensa⁵⁵⁹. Camus se dio cuenta de que sin la libertad no existen otras libertades. Por ello, mediante sus escritos periodísticos defendió con valentía la libertad de expresión ante la censura promulgada por el estado y ante la práctica periodística sometida a los reclutamientos de la propaganda, obstruida por el peso de los intereses de los partidos políticos o de compañías, sometida al dinero y al poder, sin independencia informativa y carente de credibilidad.

A partir de la recuperación de una frase de Palante, Camus reconoce que si se establece una verdad única y universal la libertad no tiene razón de ser⁵⁶⁰; pero también afirmó que la libertad, como la justicia, son el resultado de una conquista imperecedera⁵⁶¹. Podemos decir que Camus advirtió que la libertad de expresión es un privilegio que se ha negado a la mayoría de las sociedades en la historia de la humanidad, y que, por ello mismo, como señala Andrew Doyle, es necesario defenderla de nuevo en cada sucesiva generación⁵⁶².

Considero que la misma importancia adquiere la afirmación de la idea de equidad en tanto que aspiración liberal de reglas que implica imparcialidad en el trato,

⁵⁵⁸ Camus, *Carnets II*, 248.

⁵⁵⁹ Camus, *Carnets II*, 248 y 249.

⁵⁶⁰ Camus, *Carnets II*, 305.

⁵⁶¹ “La libertad, después de todo, no es el resultado natural de los hombres. Es una conquista perpetua sobre la naturaleza, sobre la sociedad, y sobre uno mismo” Camus, *Carnets IV*, 116.

⁵⁶² Andrew Doyle, *Free Speech and Why it Matters*.

de modo que todos los seres humanos merezcan la misma atención, ecuanimidad en la apreciación y todos estén sujetos a la misma medida sin diferencias. Dicho de otra manera, Camus sugiere la creación de una sociedad que realmente promueva la igualdad equitativa de oportunidades en el ámbito de lo concreto.

En este sentido, es comprensible que en *El hombre rebelde* Camus señale que el sublevado protesta ante el carácter limitado y a veces puramente retórico de las libertades específicas, la democracia y los derechos que proclama el liberalismo. En la misma obra, señala respecto a la teoría de la libertad política que “hay, en el seno de nuestras sociedades, un incremento en el hombre de la noción de hombre y, por la práctica de esa misma libertad, la insatisfacción correspondiente. La libertad de hecho no se ha incrementado proporcionalmente a la conciencia que de ella ha adquirido el hombre. De esta observación sólo se puede deducir esto: la rebeldía es propia del hombre informado, que posee la conciencia de sus derechos”⁵⁶³. Cabe resaltar que, si bien Camus señala que existe una distancia entre el aspecto teórico y el práctico, lo cierto es que, a partir de las garantías liberales expresadas en el ámbito teórico, el rebelde se puede sublevar para exigir el reconocimiento de esos principios o, incluso, para modificar las reglas en que se sustentan los mismos, sobre todo, si éstos generan ambientes de violencia, exclusión, discriminación, injusticias y ausencia de equidad.

En este sentido, el tema de la libertad de expresión, una vez más, adquiere relevancia. En apartados anteriores he indicado cómo a partir de la práctica literaria y periodística Camus nos muestra que los regímenes tiránicos y cualquier forma de totalitarismo se opone a la libertad de expresión. De acuerdo a Andrew Doyle, se ha solido rechazar la libertad de expresión porque empodera a los súbditos cautivos por los tiranos o porque posibilita la subversión y la capacidad de innovación de lo establecido⁵⁶⁴. Camus, por su parte, en diversos textos evidenció que la libertad de expresión es la mejor defensa contra el totalitarismo y contra todo aquello que pretenda controlar nuestro pensamiento y nuestro comportamiento. Como he señalado anteriormente, la resistencia de Diego y de Meursault ejemplifican esto; el primero se

⁵⁶³ Camus, *El hombre rebelde*, 29.

⁵⁶⁴ Andrew Doyle, *Free Speech and Why it Matters*.

resiste a aceptar el gobierno totalitario de La peste, mismo que pretende controlar las mentes y los cuerpos, y el segundo, a vivir de acuerdo a una moral heterónoma que elude la posibilidad de inventar formas de ser diferentes.

Sin embargo, es necesario resaltar que nuestra época, a diferencia de la camusiana, se caracteriza por nuevas problemáticas que es necesario enfrentar. Como señala Andrew Doyle, históricamente la censura ha sido promulgada por el estado, pero con el auge de las redes sociales como la plaza pública de facto, resulta que las grandes corporaciones tecnológicas ahora tienen el dominio sobre los límites aceptables del discurso popular⁵⁶⁵. En efecto, ante esta situación, es necesario inventar nuevas estrategias de emancipación cognitiva y de resistencia sin perder de vista la comunicación digital. No obstante, para que esto sea posible, la sugerencia camusiana de la lucha por el reconocimiento y la garantía de la libertad de expresión, aún tiene vigencia, pues constituyen elementos imprescindibles de toda democracia que aspire a ser justa. Es preciso reconocer, una vez más, que la libertad de expresión es la médula de la democracia, y que sin ella no existen otras libertades. Volveré sobre estas ideas. A continuación, quisiera resituar el tema del humanismo camusiano considerando los debates sobre el tema.

Como es sabido, el tema del humanismo fue de fundamental importancia al concluir la Segunda Guerra Mundial. Fue un tema debatido en la Europa devastada, preocupada por reconstruirse y comprender las consecuencias de sus propios actos. Explicar las causas de la muerte de miles de seres humanos, implicó, en consecuencia, la revisión de ideas, conceptos y teorías hasta entonces firmes para una sociedad que se concebía a sí misma como modelo por estar encaminada por el sendero de la civilización y de lo que en ese tiempo se concebía como progreso.

En ese momento de crisis, momento en que las estructuras materiales de una sociedad se fracturaron, el sistema de ideas también se resquebrajó y perdió su capacidad explicativa. Por ello, la disputa ideológica de ese tiempo se desarrolló entre las más importantes concepciones establecidas sobre la naturaleza humana, es decir, entre el cristianismo, con sus distintas formas y matices, el recién instalado marxismo,

⁵⁶⁵ Andrew Doyle, *Free Speech and Why it Matters*.

y un emergente modo de pensar la condición humana y la situación en la que se desarrolla. En Francia, en particular, en el ambiente de la guerra y posguerra surgió entonces una nueva forma ideológica sobre el humanismo asentada en el discurso filosófico y en la literatura: el existencialismo. *El existencialismo es humanismo* de Sartre y la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, resumen la disputa sobre el tema al respecto.

En efecto, la disputa sobre el humanismo es un lugar clásico de la filosofía del siglo pasado desde que Heidegger objetó las afirmaciones de Sartre. Si recordamos, en *El existencialismo es un humanismo*, Sartre afirmó que había dos clases de existencialismo: el cristiano y el ateo. Respecto al primero, mencionó como representantes centrales a Jaspers y Marcel. En cuanto al segundo, indicó que Heidegger, los existencialistas franceses y él mismo, eran los principales precursores. Sin embargo, En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger declaró de modo explícito no tener nada en común con Sartre. A juicio suyo, lo que define su filosofía no es el hombre, sino la búsqueda del Ser. Por ello, rechazó que su filosofía fuera considerada como existencialista. Desde el punto de vista de Heidegger, si se entiende por humanismo poner al hombre en el centro, como sujeto, porque hay un fundamento para ponerlo, el humanismo está en crisis. Y dado que el Ser no puede concebirse como fundamento, el hombre no puede ocupar la posición de “centro” de la realidad, que ese fundamento debiera asignarle. Para Heidegger, la metafísica en su esencia es olvido del ser, y el humanismo de Sartre es metafísico; al ser así, su error radica en confundir la pertinente pregunta por el problema del ser con el problema del hombre, y esto ha conducido, inevitablemente, a mantener al ser en el olvido.

Para Heidegger, lo que ante todo “es”, es el ser. Y es el pensar el que produce (lleva hacia) la relación con la esencia del hombre, precisamente al conectarlo con el ser. El ser viene al pensamiento, se ofrece, aunque viene propiamente al lenguaje; por ello, dice Heidegger, “el lenguaje es la casa del ser”⁵⁶⁶. Sin embargo, quizá sea pertinente destacar que para Heidegger el ser humano o el ente que se hace la pregunta por el ser, adquiere importancia únicamente por eso, pero no precisamente

⁵⁶⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Taurus Ediciones, 1959, p. 7.

como ser humano. De acuerdo al pensador alemán: “tan sólo un ente destaca notablemente una y otra vez cuando planteamos la pregunta. Este ente es el ser humano mismo, o sea, aquel que la formula... No hay ninguna razón legítima para otorgar relevancia, dentro del ente en su totalidad, precisamente a este ente llamado ser humano y al cual, ocasionalmente, pertenecemos nosotros mismos”⁵⁶⁷.

Para Heidegger, a diferencia de Sartre y Camus, no es relevante el ser humano (individuo, persona, yo concreto, existente) como *sentido*, como núcleo de deliberación y acciones correctas, portador de derechos humanos; o el ser humano como fin y no como medio. Además, acatar el ser o recordarlo es privilegiar la existencia en general o el ser frente al existente, donde funda su importancia lo concreto, la subjetividad, el individuo, el ser humano. Indudablemente, para Heidegger lo importante y decisivo es el Ser y no el ser humano. Y si bien es cierto que realza al ser humano sobre los otros entes, en virtud de su privilegiada relación al Ser, ese realzar es engañoso. En rigor, no deja de pensar al ser humano como un ente, como un simple derivado del Ser. Heidegger resalta de manera especial la correlación del Ser-Dasein, por la cual el Ser logra su verdad mediante el logos humano, del que el Ser carece. Pero el ser humano, desde este punto de vista, resulta ser un medio, un instrumento, y no un fin. Su humanismo, en suma, se caracteriza porque no es del ser humano, ni para el ser humano, sino simplemente *en* el ser humano; un humanismo, donde el ser humano no es principio ni fin, sino un medio. Si bien es cierto que Camus nunca escribió algo sobre las ideas que Heidegger expresó en la *Carta sobre el humanismo* en referencia al ser humano, de acuerdo a las ideas que expresa en *El hombre rebelde*, me atrevo a sugerir, que el recuerdo del ser conlleva necesariamente al olvido del otro o de los otros. En todo caso, e independientemente de esta conclusión, lo relevante aquí, después de todo, es tratar de visibilizar que desde Heidegger el humanismo es problemático porque ha sido causa y sustento del olvido del ser y que la *Carta sobre el humanismo* es la primera de las declaraciones radicales contra una idea de humanismo, misma que va a permear a lo largo de la historia.

⁵⁶⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, España: Gedisa, 2006, pp. 13-14.

En efecto, desde Heidegger el humanismo fue duramente cuestionado, sin embargo, es preciso resaltar que posteriormente el debate sobre la vigencia del humanismo fue y ha sido central. Los antihumanistas posteriores al sesenta y ocho (Foucault, Derrida y Deleuze) continuaron el debate sobre el tema. La generación post 1968 rechaza el humanismo en cualquiera de sus versiones y desarrolla un tercer modo de aproximación a los cambios en la noción de subjetividad humana. Al respecto, *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault⁵⁶⁸, es una obra clave por cuanto comienza a cuestionar la pretensión humanista de continuar poniendo al Hombre en el centro de la historia mundial.

El análisis de Foucault muestra cómo se ha intentado hacer del hombre un fundamento necesario del conocimiento y un punto final del progreso racional. En la medida en que la representación y el hombre ocupan en momentos sucesivos el lugar del fundamento, Foucault trata de mostrar la contingencia de ambos. En *Las palabras y las cosas* plantea preguntas sobre cómo el hombre ha penetrado en el espacio fundamental del saber, y cómo ha podido erigirse simultáneamente como sujeto y objeto del conocimiento. De igual forma, muestra cómo el hombre ha sido construido a comienzos del siglo XIX dado que se dieron las condiciones para que naciera en el espacio de un saber recién formado.

La importancia de las investigaciones de Foucault estriba en evidenciar que la forma de subjetividad que la actualidad nos confiere no es ni universal ni necesaria, ya que ha sido construida; construida por quienes ven en el hombre moderno la forma universal de subjetividad. Contrariamente a los humanismos, Foucault señala el momento en que nace el hombre y también describe un modelo de orden en el que el hombre no es posible ni necesario. De hecho, Foucault habla de “pensar en el vacío del hombre desaparecido”, futuro del pensamiento que lo anuncia ya la literatura, el psicoanálisis, la etnología y la lingüística. Para Foucault, éstas evolucionan en un espacio que traspasa la conciencia no para encontrar un inconsciente que sería una

⁵⁶⁸ El análisis de Foucault muestra cómo se ha intentado hacer del hombre un fundamento necesario del conocimiento. Al respecto, ver Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 2008) 321. Y Patxi Lanceros, *Avatares del hombre, el pensamiento de Michel Foucault* (España: Universidad de Deusto, 1996) 101.

especie de secreto íntimo, sino para encontrar, fuera del hombre, aquello que hace posible todo el saber sobre el mismo y que se da o se escapa a su conciencia. De esta manera, Foucault anuncia la posibilidad de otros sujetos, de otros modos de ser del hombre que habrán de nacer en el espacio que deja el hombre del humanismo y de la antropología.

Cabe destacar que el cuestionamiento y la crítica al humanismo se aplicó, de igual forma, al marxismo, en tanto que siguió definiendo el sujeto del pensamiento europeo como unívoco y hegemónico y porque le asignó a ese sujeto el papel de motor real de la historia humana. A causa de las polémicas que desencadena la publicación de *Las palabras y las cosas*, en una entrevista, Foucault menciona que existe una especie de mito de la Historia, donde esta última es vista como una especie de “grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas y sociales”⁵⁶⁹; la historia se considera como aquella que tiene una dirección única y el sujeto aparece en una posición privilegiada por cuanto es él quien realiza la historia. El antihumanismo de Foucault consiste básicamente en negar la concepción lineal y continua de la historia, así como la idea de la constitución de un sujeto definitivamente dado que hace acontecer la verdad en la historia⁵⁷⁰.

Según Braidotti, el antihumanismo de la generación post sesenta y ocho “consiste en desconectar el agente humano de su posición universalista; una vez que el sujeto, antes dominante, se desvincula de sus ilusiones de grandeza y ya no es el presunto responsable del progreso histórico, emergen diferentes y más nítidas relaciones de poder”⁵⁷¹. Cabe resaltar que el telón de fondo de la discusión

⁵⁶⁹ Michel Foucault, entrevista en *La Quinzaine littéraire*, 5. Citado por Teresa Torra Borràs en Foucault y Sartre. Muerte del hombre y ontología del presente, 96.

⁵⁷⁰ Al respecto, dice Foucault: “sería interesante ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia, y que la historia funde y refunde a cada instante”. Ver Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* (París: Gallimard, 1973) 540.

⁵⁷¹ Es preciso aclarar que Braidotti, si bien critica el humanismo, no se declara antihumanista. Frente a la dicotomía humanismo-antihumanismo, prefiere hablar del posthumanismo por cuanto designa un contexto discursivo diferente y una forma de plantear nuevas alternativas. Ver Braidotti, *Lo Posthumano*, 34.

contemporánea sobre el humanismo tiende a ser el papel que se reserva a la tecnología, a su función de desarraigo, de paradójica deshumanización.

La fortísima cuestionabilidad de cualquier humanismo reside en la debilidad de las convicciones vigentes a cerca de lo que es propiamente humano. En una época en que es evidente que se han borrado las fronteras entre aquello que es humano y aquello que no lo es, se habla de una condición no humana, sino posthumana; nuestra segunda vida en el mundo digital, la comida genéticamente modificada, las prótesis de nueva generación y las tecnologías reproductivas, permiten constatar esto. Pero lo más preocupante de nuestra época ha sido reparar en que “la economía política del capitalismo biogenético ha transformado la vida humana y no humana en un bien de consumo para el comercio”⁵⁷². Ante estas situaciones contemporáneas, Braidotti y Félix Duque resaltan que han surgido nuevos movimientos de reacción que tratan de urdir las ficciones del humanismo⁵⁷³, resaltando, a su vez la inutilidad de volver la mirada al mismo o, en su caso, de reconstruirlo, dado el conjunto de problemáticas que conlleva.

Ahora bien, al respecto, me gustaría plantear la tesis de que ante la afirmación actual de la ausencia de fundamento y el consecuente escepticismo que declara que nada es verdad, la postura camusiana al respecto consiste en afirmar la existencia humana como dato biológico innegable. Para Camus el ser humano es, y es un ser biológico, una subjetividad encarnada compleja y solidaria. De manera similar a lo que piensa Foucault, el ser humano para Camus tiende a ser definido desde la perspectiva de distintos juegos de poder y prácticas de sometimiento, mismas que pretenden transformarlo en sujeto; pero ante esto, Camus en particular alude a la rebeldía, actitud propiamente humana que permite que el ser humano se cuestione sobre sí mismo y sobre el mundo en el que vive él y los demás seres humanos. En términos generales, me parece que la obra camusiana es expresión de dos cosas: primero, que existe la posibilidad de zafarse de las formas de subjetividad impuestas para construirse de otro modo y así visibilizar que el ser humano se puede crear así mismo sin el recurso a

⁵⁷² Braidotti, *Lo Posthumano*, 55.

⁵⁷³ Duque, *Contra el humanismo*, 111.

reglas universales. De igual forma, expresa, en segundo lugar, que el ser humano puede llevar a cabo diversas formas de lucha o prácticas de resistencia discontinuas para transgredir el orden instituido. En resumen, hay en la obra camusiana una propuesta ética-política que encuentra su base en un nuevo humanismo a partir del cual podemos hablar de un nuevo sujeto ético con repercusiones políticas.

Recordemos, pues, que en *El extranjero* se ejemplifica la actitud que el personaje adquiere en relación a la sociedad que le rodea. Como se ha explicado en apartados anteriores, Meursault muestra cómo se emancipa de los principios impuestos por la sociedad y disfruta de una libertad con respecto a las reglas comunes. En *El hombre rebelde*, el escritor argelino indica que el ser humano no sólo puede cuestionarse a sí mismo tratando de dar cuenta cómo se le ha pretendido constituir en la sociedad, sino que también puede poner en duda el orden existente y la forma en que se la hace vivir bajo ese orden, sobre todo, si este último es injusto y desigual. En las obras dedicadas al ciclo de la rebeldía, es evidente que el ser humano, de acuerdo a Camus, es aquel que se vuelve consciente de su situación y se revela contra ella. Se rebela contra las individualidades que se le impongan y contra los sistemas o dispositivos que le mantengan en la opresión, la injusticia y la ausencia de libertad.

En términos generales, podemos decir que para Camus el ser humano es un ser biológico, un ser encarnado, mismo que, ante la “muerte de Dios” o ausencia de fundamentos o mapas de navegación, se precisa que se establezca como valor central. Pero esto no nos debe conducir a la conclusión de que Camus considera al ser humano como un fundamento, o como una especie de fundamento absoluto del conocimiento y punto final del progreso racional (tampoco lo considera una sustancia). Las ideas de cualquier tipo de fundamento metafísico y absoluto, así como de la constitución de un sujeto definitivamente dado que hace acontecer la verdad en la historia, son ideas que conviene superar, según el pensador argelino. Pero para explicitar esto, será necesario aclarar algunas otras cosas.

En primer lugar, conviene señalar que el humanismo camusiano se distingue de los humanismos que han existido a lo largo de la historia. De acuerdo a Sánchez Vázquez, podemos hablar del humanismo clásico de la Grecia antigua, del humanismo

cristiano, del humanismo moderno y del humanismo socialista no alcanzado realmente en las sociedades del llamado “socialismo real”⁵⁷⁴. Vistos desde las obras centrales de Camus, podemos decir que estos humanismos son limitados, limitados a “hombres libres” en el humanismo clásico; al plano espiritual en el mundo terreno o reservado a un mundo ultraterreno; reducido al plano formal, abstracto del hombre como ciudadano; o limitado a la realidad, como el humanismo socialista en los países europeos del Este, donde el “socialismo real” era inexistente como tal⁵⁷⁵.

El humanismo camusiano parte de la afirmación de la existencia del ser humano aquí en la tierra. El hombre concreto, para él, es, por decirlo en términos de Unamuno, carne y huesos. Pero decir que es eso, no significa afirmar que carece de dignidad o, en caso contrario, que deba pensarse como un ente superior. El humanismo camusiano parte, como hemos dicho, de la afirmación de la existencia del ser humano como dato biológico, y a partir de ello sugiere el reconocimiento y el respeto de la dignidad en todos los seres humanos por encima de sus diferencias sociales o culturales⁵⁷⁶. Este humanismo entraña cierta reivindicación de lo humano, y esta reivindicación lleva aparejada una protesta en diversos planos contra la explotación, la opresión, la violencia, la injusticia, la ausencia de libertad, etc.

Conviene agregar a lo que hasta ahora se ha dicho, que si bien el ser humano puede reconfigurar su entorno vivido al ejercer agencia, no se ha de concluir que se lo pueda concebir como motor real de la historia. En apartados anteriores ya se ha explicado que Camus realizó diversas críticas al marxismo y, entre estas, vale la pena rememorar la relativa a la concepción de la historia. En *El hombre rebelde* escribió que su crítica central se enfoca en la actitud que aspira a hacer de la historia un absoluto; la concepción lineal y continua de la historia y la idea de que el ser humano es aquél que mediante sus acciones hace acontecer la verdad de la misma. Para él, concebir

⁵⁷⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política* (México: FCE, 2007), 94.

⁵⁷⁵ Sánchez Vázquez, *Ética*, 95.

⁵⁷⁶ Seguramente la concepción liberal de Camus pueda circunscribirse a la tradición de Kant y Rousseau al partir de la intuición de que todos los seres humanos poseen el mismo valor y dignidad sin importar su lugar en la sociedad.

la historia como absoluto y al ser humano como motor de esa historia⁵⁷⁷, implicaba divinizar y mitificar tanto a la historia, como al ser humano. Una pretensión de índole casi religiosa⁵⁷⁸, dice Camus, que en su deseo de construir una supuesta sociedad sin clases en el futuro, rechaza al ser humano realmente existente, concreto, en nombre de un supuesto hombre que conducirá a la historia a un mítico final feliz.

Cabe resaltar que *El hombre rebelde* es la clara expresión de la crítica del antropocentrismo moderno, así como de la idea de liberación en el sentido de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enajenado o enmascarado por mecanismos represivos de procesos históricos, económicos y sociales, de modo que bastaría vencer esos elementos para que el ser humano retorne a sus orígenes, restaurando una relación plena consigo mismo. En pocas palabras, Camus es claramente crítico del hombre construido por el pensamiento moderno, hombre esencial iluminado por un futuro promisorio. Si se comprende esto, entonces es posible visibilizar que su humanismo, a diferencia de los humanismos tradicionales, postula un nuevo sujeto ético con repercusiones políticas distintas.

Podemos decir hasta aquí y a manera de resumen que, lejos de los humanismos históricos y, más aún, del humanismo moderno, el humanismo camusiano propone, como he indicado, un nuevo sujeto ético o, dicho de otra manera, una subjetividad distinta: encarnada, compleja, solidaria y que ejerce agencia en una infinidad de ocasiones⁵⁷⁹. Este humanismo no sitúa al hombre concreto como fundamento absoluto y definitivo⁵⁸⁰, ni como fuerza motora que conducirá a la sociedad a un final mítico. El

⁵⁷⁷ Una crítica al materialismo histórico, al existencialismo y al hegelianismo es expresada en los cuadernos de Camus de la siguiente manera: "El materialismo histórico, el determinismo absoluto, la negación de toda libertad, este mundo horrible del valor y del silencio, son las consecuencias muy legítimas de un mundo sin Dios (...) El existencialismo ha conservado el error fundamental del hegelianismo, que consiste en reducir el hombre a la historia. Pero no ha mantenido la consecuencia lógica que es negar al hombre toda libertad". Ver, Camus, *Carnets II*, 261, 278-279.

⁵⁷⁸ Por ello, dice Camus que "el cristianismo ha apartado al hombre del mundo. Lo ha reducido a sí mismo y a su historia. El comunismo es una continuación lógica del cristianismo. Es una historia de cristianos". Ver, Camus, *Carnets II*, 267.

⁵⁷⁹ La subjetividad que Camus propone no es el sujeto racional preocupado exclusivamente por aumentar su riqueza o el maximizador de utilidad esperada.

⁵⁸⁰ Sugerimos que a Camus no le interesó indagar en la idea de fundamento. En *El hombre rebelde*, de hecho, expresa lo siguiente: "Lo importante no estriba, pues, aún en remontar hasta la raíz de las cosas, sino, siendo el mundo lo que es, en saber cómo conducirse en él". Ver. Camus, *El hombre rebelde*, 10.

ser humano que reivindica Camus es aquel que ejerce agencia desde diversos ámbitos con la finalidad de reconfigurar el entorno vivido en la medida de lo posible. El rebelde se subleva para cuestionar⁵⁸¹ y transformar⁵⁸² determinadas instituciones, o incluso, para sugerir la creación de otras⁵⁸³ que permitan la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Una sociedad justa en términos camusianos es aquella cuyas instituciones defienden la dignidad humana⁵⁸⁴ de las personas y al mismo tiempo posibilita que persiga su proyecto de vida teniendo en cuenta el bienestar de los demás; una sociedad equitativa sería aquella que promueva la igualdad de oportunidades en el ámbito de lo concreto. Pero para que esto sea realmente posible, se requiere la práctica de la resistencia de manera continua. En las líneas que siguen, intentaré explicitar cómo en el pensamiento camusiano si bien se reconoce el valor de la democracia, se reconocen los límites de la democracia liberal y se sugieren formas alternativas de canalizar la participación popular para, de esta forma, tratar de empujar la democracia más allá de donde se encuentra ahora.

Ahora bien, es sabido que en la actualidad existe un desencanto generalizado respecto a la actividad política por varios motivos. En diversos textos se refleja la desilusión respecto a las esperanzas políticas depositadas en las utopías liberales y socialistas del siglo XX⁵⁸⁵. En efecto, es indudable que actualmente existe una decepción con las grandes historias de la ilustración sobre la razón y el progreso⁵⁸⁶, así como con la modernidad misma. Evidentemente la expresión de todo ello se

⁵⁸¹ Mediante la literatura Camus cuestionó los intentos de legitimar e institucionalizar políticamente la violencia. Al respecto, ver, Camus, *Los justos y Los posesos*.

⁵⁸² De acuerdo a Camus: "Sí podemos algo en las instituciones, puesto que podemos definir las, elegir aquellas por las que luchamos e inclinar así nuestra lucha en su dirección". Camus, *El hombre rebelde*, 339.

⁵⁸³ En una democracia representativa existen mecanismos de participación amparados en derechos civiles; la libertad de expresión es un ejemplo. Y Camus consideró que mediante la libertad de expresión los ciudadanos pueden intervenir de manera activa; sugiero que su idea central es visualizar al ciudadano como un agente social y no como un mero receptor imposibilitado para actuar en los asuntos públicos.

⁵⁸⁴ Defensa de la dignidad de modo que no se vea comprometida por el hambre, la exclusión, la opresión o la violencia, etc.

⁵⁸⁵ A. Gamble, *Política y destino* (España: Siglo XXI, 2003), 9.

⁵⁸⁶ Wendy Brown, *La política fuera de la historia*, 19 y 20.

demuestra en los “discursos del fin” de casi todo, del fin de la historia, de la ideología, del Estado nación, de la autoridad, de lo público, e incluso del fin de la propia política.

Sin embargo, el desencanto y el menosprecio a la política provienen también de la concepción del ser humano de que habita en “jaulas de hierro”, erigidas por vastas fuerzas impersonales surgidas de la globalización y la tecnología. Añádase a esto la consideración negativa que sobre la actividad política tienen los ciudadanos al percibirla como impregnada de corrupción, mentira, despilfarro, ineficiencia y, más aún, como servidora de intereses egoístas de determinados grupos de poder.

Ante este panorama, considero que el pensamiento camusiano y la idea de resistencia que encontramos en el mismo tiene mucho que aportar, ya que en el mismo se encuentra la idea latente de que no se debe prescindir de la política, pues sólo a partir de ella se puede imaginar y materializar alguna alternativa a nuestra condición crítica del presente. En este sentido, conviene mencionar que Camus afirmó que “quizá ningún régimen político es bueno, pero la democracia es, con seguridad, el menos malo”⁵⁸⁷. La democracia para Camus es una forma de gobierno deseable, y pese a las promesas incumplidas y las tensiones existentes entre democracia y justicia y entre representación y comportamiento ético de los representantes electos, en ningún momento sugirió el retorno a formas de gobierno autoritarias del pasado. Por el contrario, frente al desencanto de la política y el descrédito de la representación, planteó formas de insurgencia alternativas para renovar la política convencional.

Un esquema de representación liberal en donde el individuo es visto como aquél que participa en la esfera pública como ciudadano elector al depositar su voto en una elección y lo hace a través de mediación de partidos políticos, no es suficiente para Camus. Sin abandonar la representación política liberal, sugiere algunas alternativas a la representación política. Estas son formas de participación en la esfera pública que no pasan necesariamente a través de partidos y procesos electorales. Las asambleas, por ejemplo, son formas de participación paralelas al liberalismo que tienen la pretensión de ampliar la democracia más allá de la representación; por supuesto, no pretenden transformarse en un nuevo espacio institucional (pues de ser así podría

⁵⁸⁷ Camus, *Moral y política*, 67-68.

quedar capturada por partidos o grupos de interés) sino más bien tenderán a continuar su proceso social de articulación para lograr, a media que se hace camino, ir enunciando nuevas perspectivas políticas que contribuyan a la reconfiguración de lo instituido.

Como hemos dicho, las asambleas son formas de protesta social que ponen en cuestión toda forma de política que se presenta como democrática únicamente en el aspecto teórico, pero no en el ámbito práctico, entonces lo invaluable de las asambleas es que mediante ellas es posible reclamar condiciones económicas, políticas y sociales que generen un entorno más vivible para las personas, sobre todo, en un tiempo como el nuestro en el que la llamada democracia representativa deviene oligarquía político-financiera⁵⁸⁸.

Es preciso resaltar que Camus siempre pensó que “el orden social debe ser un equilibrio entre gobernantes y gobernados”⁵⁸⁹; de igual forma, mencionó que la democracia no puede separarse de la noción de partido. Pero dada la ausencia de equilibrio entre gobernantes y gobernados, así como ante la evidencia de la existencia de la noción de partido sin democracia, sugirió la puesta en práctica de la resistencia mediante formas de participación para lograr la perfectibilidad de la democracia. Y para efectuar el mejoramiento de la misma se requiere practicar la resistencia desde diversos ámbitos y en una multiplicidad de ocasiones. Y es que Camus pensó que, si bien mediante la democracia se conquistan derechos, es necesario exigir la vigencia de los ya conquistados y reclamar nuevos, pero para que esto sea posible se requiere de una lucha intransigente.

⁵⁸⁸ Rancière, *el odio a la democracia*, 126.

⁵⁸⁹ Camus, *Moral y política*, 32 y 33.

Conclusiones

En esta investigación se realizó una reflexión de carácter filosófico acerca del tema de la resistencia política en el pensamiento de Albert Camus. Como tuve ocasión de mostrar, la rebeldía o resistencia camusiana, es una noción útil para plantear escenarios de resistencia acordes a la sociedad actual. Para demostrar lo anterior, utilicé una metodología especial, la de indicios y fragmentos de Fina Birulés; considerando que el pensamiento camusiano se expresó en una multiplicidad de géneros literarios, fue preciso atender a los detalles o fragmentos, mismos que una vez detectados en cada una de sus obras, fueron posteriormente extraídos e interpretados con la finalidad de argumentar en favor de la hipótesis planteada.

Como tuve ocasión de demostrar, la rebeldía o resistencia surge a partir de la ausencia de Dios o de algún fundamento metafísico. No hay rebeldía sin nihilismo, y lejos de sugerir quedarse en un nihilismo de carácter destructivo, explico que Camus sugirió buscar una regla de conducta lejos de lo absurdo y de lo sagrado. La rebeldía nace entonces ante la ausencia de un mapa de navegación; no obstante, si Dios no existe, no todo está permitido. Una evidencia inmediata y concreta es, precisamente, la existencia de los seres humanos; una vez conscientes de que este mundo carece de un sentido superior, hay algo, sin embargo, que reclama sentido, como lo indico de acuerdo a Camus. Y eso que reclama sentido es el ser humano.

El ser humano ejerce agencia desde el momento en que se percata de una intrusión que juzga injusta. El rebelde es aquél que dice no y sí a un tiempo. Dice no y ese no lleva aparejada una protesta; con ello rechaza la injusticia, la violencia, la opresión, la discriminación o la privación de la libertad que él u otro ser humano padezca. Pero consciente de que decir no, no basta, es preciso decir sí; la actitud afirmativa lleva aparejada la afirmación de que todo ser humano posee dignidad humana y que por tanto nadie debe ser tratado como un medio, sino como un fin. Ese sí es equivalente a la acción; es preciso, en consecuencia, hacer algo para reconfigurar un entorno vivido que es injusto y desigual, vale decir, donde las condiciones

económicas, políticas y sociales hacen la vida menos vivible para algunos seres humanos.

El hombre rebelde es aquél, según Camus, que es consciente de sus derechos; ejerce agencia cuando se percata que una igualdad teórica, esconde grandes desigualdades de hecho. Se subleva, para exigir el reconocimiento de esos derechos, pero también para reclamar la creación de nuevos derechos en un orden o sistema de poder que hace reinar la injusticia, la discriminación, la explotación, la violencia, la limitación de la libertad de pensamiento y de acción, entre otros. Pero esa protesta no es egoísta; los derechos que el sublevado reclama para sí, los quiere para todos; la frase camusiana “me revelo, luego somos”, expresa con claridad esta intención; es una afirmación creadora de solidaridad. Cabe resaltar que la protesta tampoco es de carácter individualista, pues para generar cambios en el ambiente político, resalto con Camus, se requiere de acciones mancomunadas por parte de los disidentes.

Así, mientras el primer apartado de la investigación profundiza en el tema de la ausencia de Dios y del surgimiento de la rebeldía, el segundo establece una clara distinción entre rebeldía, revolución y revuelta. Como lo indico, la revolución pretende una transformación radical y total de lo social vía la violencia y en un futuro hipotético; la revuelta se caracteriza por un caos total; es el anhelo de la demolición por la demolición. Pero la rebeldía, por el contrario, es un movimiento previamente reflexionado, que tiene en su base en el respeto a la vida y la dignidad humana de todas las personas, y que pretende reconfigurar el orden instituido, pero de manera no violenta. Así, mientras la revolución se pretende hecha o soñada de una vez por todas, la resistencia, por el contrario, es permanente y la lucha implacable.

Para perturbar el orden existente se parte de la idea de que ningún orden o sistema es absoluto o definitivo, sino poroso; basta detectar las fallas o intersticios para poder introducir cambios⁵⁹⁰. La resistencia, entonces, se lleva a cabo *en* y *contra* ese orden o sistema de poder establecido, y lejos de pretender instaurarse como nuevo amo, apuesta por la creación de estrategias de lucha para cambiar el estado de cosas

⁵⁹⁰ A propósito, véase la página 64. Allí indico que Diego, el personaje principal de la obra “El estado de sitio” detecta las fallas en la peste o esfera de poder; una vez detectadas, actúa para introducir cambios.

existente. Como lo explico, la resistencia camusiana no es simple caos y desorden antisistémico, sino que está animada por un ethos de cooperación y organización creativa. La resistencia ha de ser permanente, y los disidentes deben de encontrar la forma de burlar las operaciones del orden o sistema de poder que combaten, pues de lo contrario sus luchas pueden ser anticipadas y controladas, así como eliminadas sus intenciones y capacidades de subversión. Los disidentes, para Camus, deben mantenerse, pues, en perpetua lucha, nunca deben descansar; es preciso que continuamente adopten una postura fresca con respecto a la contra resistencia revigorizada.

No obstante, esa rebeldía o resistencia no ha de caracterizarse por la puesta en práctica de la violencia. Como indico en el último apartado del capítulo primero de esta investigación, la resistencia camusiana es una propuesta política no violenta, sobre todo, porque se parte de la afirmación de que se pueden crear estrategias eficaces para reconfigurar el ambiente político, sin necesidad de recurrir a la fuerza. Además, frente a la forma de hacer política de Occidente, la propuesta camusiana es una forma de pensar y hacer política de forma distinta, es decir, en un tono menor (frente al tono mayor occidental) y desde la periferia, lugar desde donde se pueden hacer críticas y cuestionamientos al orden establecido con la finalidad de introducir cambios.

Ahora bien, el segundo capítulo de la investigación aborda las formas de acción política no violentas que Camus propuso para incidir en el ambiente político. En el apartado titulado “Periodismo resistencia” se pueden encontrar una multiplicidad de características que se pueden adjudicar a los medios de difusión de información actuales. El periodismo que cuestiona y critica Camus se caracteriza por no ser independiente, de contrapoder, de investigación, crítico del poder político, ni de intencionalidad. En términos generales, lejos de ser un medio de difusión de información sobre asuntos públicos, cuya finalidad sea informar bien al respecto para que se puedan llevar a cabo acciones en beneficios de todos los ciudadanos, el periodismo que critica Camus y, digamos ahora, las nuevas tecnologías de la información, no respetan el derecho a la transparencia de la información que tienen los ciudadanos; mucho menos, se suelen utilizar con fines de disenso, de

denuncia y de un activismo subversivo que impacte en la red de poder de que son parte. Por su puesto, existen algunas personas y grupos que sí han intentado reconducir algunas tecnologías de información hacia tales fines, pero la mayoría sirve a los intereses de los grupos de poder que mantienen en pie el orden instituido.

Cabe resaltar que en el apartado titulado “Periodismo y resistencia” explicito la relación entre la práctica de la difusión de información de carácter público y la práctica de la resistencia. Además, menciono cómo Camus llevó a cabo una actividad periodística con la finalidad de ejercer agencia. También explico algunos principios éticos camusianos que pueden servir de orientación al periodista o difusor de información, y aunque no ahondo en el tema de la importancia de la resistencia digital para nuestros tiempos, me parece, sin embargo, que las críticas a la práctica periodística que hace Camus, pueden servir para visibilizar que las actuales tecnologías de información están al servicio de la situación normalizada y controlada por parte del orden o sistema establecido y que la mayoría de éstas no informan con la intención de modificar el estado de cosas existente.

En “Literatura y resistencia”, afirmo que es posible ejercer agencia mediante la palabra escrita. Como indiqué, la potencia de la escritura se visibiliza en la obra camusiana desde el momento en que sitúa como centro de crítica y cuestionamiento los significantes establecidos, cuya estructura esencialista da origen a una forma de poder unilateral y totalitario. Como resalto, la escritura puede adquirir un papel activo, desestabilizador y recusante para introducir cambios en el orden de cosas existente. De esta forma, muestro cómo las obras de Camus ejemplifican la práctica de resistencia al evidenciar que mediante la palabra escrita se puede cuestionar y denunciar todo concepto esencialista y toda moral heterónoma que mantiene en pie al orden instituido, todo tipo de violencia, explotación, injusticia, discriminación y, en suma, todo lo que atente contra la vida y la dignidad humana de las personas. Así, ante el poder que domina y somete las mentes y los cuerpos, la escritura camusiana ejemplifica que es posible evadir ese control bajo la idea de que no existe un poder absoluto y que mediante la potencia de las palabras se puede burlar ese control; hecho lo anterior, es posible reconfigurar el orden instituido.

En el apartado titulado “Protesta social” se alude a otras formas de resistencia que puso en práctica Camus y se enfatiza el valor de las asambleas para incidir en el ambiente político. Partiendo de la idea de que, de todos los regímenes, la democracia es el menos malo, afirmo, siguiendo a Camus, que la democracia es perfectible y que mediante resistencias a través de las asambleas es posible asediar, por ejemplo, cada decisión falsamente democrática. El carácter crítico y cuestionador de las asambleas, adquiere gran relevancia porque permite la reunión, discusión y deliberación de los asuntos de carácter público; de esta manera, sostengo, las asambleas empujan la democracia más allá de sus límites, la expanden, con la intención de generar un espacio público menos injusto, desigual y carente de libertad de expresión y de equidad.

En el último capítulo, titulado “Humanismo y resistencia. La vigencia del pensamiento camusiano”, demuestro que la resistencia en tanto que propuesta ético-política camusiana, tiene una base humanista, pero resalto que el humanismo que Camus propone se distingue de los humanismos que han existido a lo largo de la historia. Como explico, a falta de Dios o de un fundamento absoluto y trascendente, el ser humano adquiere un valor central. Pero el ser humano, o la subjetividad que Camus describe en sus obras, es un ser que piensa y siente, desea y goza con su cuerpo; es una subjetividad encarnada, compleja, inclusiva y solidaria, misma que se caracteriza por la sexualidad y la afectividad, y que es consciente de que mediante su acción puede ejercer agencia con la finalidad de reconfigurar el orden instituido. Esta subjetividad, como concluyo, no refiere a un sujeto individualista, egoísta, dominante, absolutamente racional, homofóbico, racista, opresor, violento, nacionalista, que se considera a sí mismo como amo y señor de la naturaleza, que se cree fundamento absoluto del conocimiento y punto final de progreso racional.

Este humanismo, como lo indico, está a la base de la propuesta ético-política de la resistencia; de ahí que sea preciso lo siguiente: el reconocimiento de la dignidad humana de todas las personas, incluso de quien oprime o violenta, pues la subjetividad que ejerce agencia ha de reconocer hasta en el adversario un yo fraternal; la denuncia de la deshumanización producida por el orden instituido; considerar a los seres

humanos siempre como fines y nunca como medios; respetar y reconocer la pluralidad de posturas, y practicar la solidaridad en la lucha, de modo que puedan unirse todos aquellos que tengan una similitud analógica de disidencia.

En las últimas líneas de este capítulo explico que, si bien Camus realizó diversas críticas al pensamiento liberal ilustrado, exaltó, sin embargo, algunos de sus presupuestos. Por ejemplo, los relativos a la libertad de expresión y la equidad, mismos que consideró necesario recircular y diseminar. El primero, porque afirmó que sólo mediante la libertad de expresión es posible ejercer agencia para reconfigurar el entorno vivido. Y esto es así, porque la libertad de expresión posibilita el poder de protestar, de defender lo que se piensa y de esta forma innovar lo establecido. De igual forma, le pareció importante recircular la idea de equidad, pues ésta posibilita la igualdad equitativa de oportunidades en el ámbito de lo concreto. Mas cabe resaltar, una vez más, que la justicia, la libertad y la equidad, no refieren en el pensamiento camusiano a ninguna entelequia esencializada, pues son, más bien, resultados de luchas sociales contra el poder; son propiamente conquistas, fruto de movimientos que llevan a cabo los disidentes con la intención de introducir cambios en un orden que consideran carente de libertades democráticas.

Bibliografía básica

- Camus, Albert. 1953. El mito de Sísifo. Argentina: Losada.
- _____ 2001. Calígula. España: Alianza.
- _____ 2007. La caída. Madrid: Alianza.
- _____ 2008. El hombre rebelde. España: Alianza.
- _____ 2011. Reflexiones sobre la pena de muerte. Madrid: Capitán Swing.
- _____ 2012. Cartas a un amigo alemán. México: Tusquets.
- _____ 2012. La peste. Barcelona: Obras maestras del siglo XX.
- _____ 2014. Escritos libertarios. México: Tusquets.
- _____ 1945. Moral y política. Madrid: Alianza.
- _____ 1985. Carnets II. Madrid: Alianza.
- _____ 1986. El malentendido. Madrid: Alianza.
- _____ 1960. La sangre de la libertad. Argentina: Americalee.
- _____ 1960. Problemas de nuestra época: crónica argelina. Buenos Aires: Losada.
- _____ 1960. Los justos. Buenos Aires: Losada.
- _____ 1959. Bodas. México: Aguilar.
- _____ 1966. ¡España libre!: artículos, discursos y documentos sobre el problema español México: Editores Mexicanos Unidos.

Bibliografía complementaria

- Ana Rosa y Antonio Ziri3n Quijano. 1981. La muerte en el pensamiento de Albert Camus. México: UNAM.
- Agudelo, Andr3s y Cante Freddy. 2012. Albert Camus: ¿un exponente de la acci3n pol3tica no violenta? Desaf3os 24 (septiembre): 69-104.
- Althusser, Louis. 2011. La revoluci3n te3rica de Marx. México: Siglo XXI.
- Arias, Mar3n, Alan. 2015. Conflicto, resistencia y derechos humanos. México: Comisi3n Nacional de los Derechos Humanos.
- Alcina, F. 2000. Hacia una ideolog3a del siglo XXI. España: Akal.

Baring, Edward. 2010. Liberalism and the Algerian War. The Case of Jacques Derrida. Critical Inquiry, Winter.

Bernardo Pérez, Andreo, coord. 2013. De la indignación a la rebeldía: reconstruyendo las propuestas de salida. Madrid: Ediciones irreverentes.

Bobbio, Norberto. 2008. El problema de la guerra y las vías de la paz. Barcelona: Gedisa.

_____. 2009. Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política. México: FCE.

Borge, Rafael. 2015. Albert Camus: Tres días, cinco minutos. Madrid: Evohe.

Braidotti, Rosi. 2015. Lo Posthumano. España: Gedisa.

Brown, Wendy. 2015. El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso.

Brown, Wendy. 2014. La política fuera de la historia. Madrid: Enclave de libros.

Carrillo, Prieto, Ignacio. 2017. Rebeldía y desobediencia: reflexiones jurídico-políticas. México: UNAM.

Carroll, David. 2008. The End (s) of the intellectual: Ethics, Politics, Terror. The South Central Modern Language Association, Fall.

Caygill, Howard. 2013. On resistance: a philosophy of defiance. London: Bloomsbury.

Curzon-Hobson, A. 2014. "Extending the Contribution of Albert Camus to Educational Thought: An analysis of The Rebel." *Educational Philosophy and Theory*.

Dalmas, F. 2017. "Albert Camus's 'the renegade': from insignificance to terrorism." *French Studies*.

De la fuente, Héctor, coord. 2016. Luchas de resistencia: la emergencia del antagonismo al capitalismo contemporáneo. México: Fontamara.

De Man, Paul. 1996. "La máscara de Albert Camus" en Escritos críticos. Madrid: Visor.

Didi- Huberman, Georges, coord. 2017. Insurrecciones. Barcelona: Museu Nacional d'art Catalunya.

Emery, M. 2016. "Albert Camus, concern for others." *French Review*.

Estrade, F. 2002. El lector de Albert Camus. Barcelona: Océano.

Faullat, Octavio. 1963. La moral atea de Albert Camus. Barcelona: Pubul.

Frankl, E. V. 2008. Psicoanálisis y existencialismo. México: FCE.

- Freddy y Luisa Ortiz. 2006. Umbrales de reconciliación, perspectivas de acción política no violenta. Colombia: CEPI.
- Gamble, A. 2003. Política y destino. España: Siglo XXI.
- González, J. 2007. Ética y libertad. México: FCE.
- Guc, J. 2017. "Ethical Aspects of The Rebel by A. Camus." *Filozofska Istrazivanja*.
- Guzmán Chávez, Óscar. 2009. Albert Camus y el problema de la melancolía. Tesis de licenciatura. UNAM.
- Glacet, A. 2015. "Albert Camus, literature and politics." *French Review*.
- Hernández Guerrero, Dalia Saraí. 2016. Diferenciación e identificación: el proceso de desarrollo del ser-actuar en el pensamiento de Albert Camus. Tesis de licenciatura, UNAM.
- Jean, Daniel. 1960. El argelino silencioso. Buenos Aires: El grillo de Papel.
- Judt, Tony. 2014. El peso de la responsabilidad: Blum, Camus, Aron y el siglo XX francés. Madrid: Santillana.
- Just, Daniel. 2010. From Guilt to Shame: Albert Camus and Literature's Ethical Response to Politics. The Johns Hopkins University Press, September.
- Lipovetski, G. 1986. La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona: Anagrama.
- López Santiago, Ángel. 2014. Albert Camus' political thought: from passion to compassion. Tesis de doctorado, City University of New York.
- Lottman, H. 1994. Albert Camus. Madrid: Taurus.
- Lowe, P. 2009. "Resistance and Rebuilding: The Wartime Writings of George Orwell and Albert Camus." *English Studies*.
- Lupé, R. 1963. Albert Camus. Barcelona: Fontanella.
- Lyon, A. 2015. "Albert Camus and the Political Philosophy of the Absurd: Ambivalence, Resistance, and Creativity." *Perspectives on Politics*.
- Madigan, P. 2018. "Albert Camus as Political Thinker: Nihilism and the Politics of Contempt." *Heythrop Journal*.
- Mallat, Chibli. 2015. Philosophy of nonviolence: revolution, constitutionalism, and justice beyond the Middle East. Oxford: Oxford University Press.
- Maldonado, Ortega Rubén. 2008. Absurdo y rebelión: una lectura de contemporaneidad en la obra de Albert Camus.

Marín, Juan Carlos. 2014. Conocimiento y desobediencia a toda orden inhumana. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Mendiola, Mejía, Carlos. coord. 2017. De filosofía y literatura. El lugar de la literatura en la filosofía y la sociedad. México: Universidad Iberoamericana.

Moeller, C. 1970. Literatura del siglo XX y cristianismo. El silencio de Dios. Madrid: Gredos.

Morales, Reynoso, María. 2013. La objeción de conciencia como derecho fundamental. México: Universidad del Estado de México.

Moreiras, Alberto. 2016. Sobre infrapolítica. Papel Máquina, abril.

Muñoz, Jacobo. 2013. Filosofía y resistencia. Intervenciones. España: Biblioteca Nueva.

Naomi, Klein. 2018. Decir no, no basta. México: Paidós.

Neiman, S. 2012. El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía. México: FCE.

Nietzsche, F. 1973. Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza.

_____, 1996. Crepúsculo de los ídolos. Madrid: Alianza.

_____, 2000. La genealogía de la moral. Madrid: Alianza.

Nozick, R. 2012. Anarquía, Estado y Utopía. México: FCE.

O'Brien, C. 1972. Camus. Barcelona: Grijalvo.

Onfray, Michel. 2011. Política rebelde. Barcelona: Anagrama.

Pollmann, Leo. 1973. Sartre y Camus. Literatura de la existencia. Madrid: Gredos.

Popper, K. 2010. Después de la sociedad abierta. México: Paidós.

Rancière, Jacques. 2006. El odio a la democracia. Madrid: Amorrortu.

Rambert, Javier. 2009. Albert Camus: El hombre rebelde. Madrid: El rompecabezas.

Ramírez, M. Ángel. 2001. La filosofía trágica de Albert Camus. El tránsito de lo absurdo a la rebelión. España: Universidad de Málaga.

Ridao, José María. 2017. El vacío elocuente: ensayos sobre Albert Camus. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Rosales Flores, Ana María. 2011. *Hermenéutica del personaje Mersault de la novela El extranjero, de Albert Camus, como un precursor del hombre postmoderno*. Tesis de licenciatura, UNAM.

Schock, Kurt. 2015. *Civil resistance: comparative perspectives on nonviolent struggle*. Minneapolis: University of Minnesota.

Rodríguez Martín del Campo, Enrique. 2008. "El hombre y lo absurdo en el pensamiento de Albert Camus". Tesis de Licenciatura, UNAM.

Rorty, R. 2008. *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.

Sabine, G. 1988. *Historia de la teoría política*. México: FCE.

Sánchez, V. A. 2007. *Ética y política*. México: FCE.

_____. 2007. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: FCE.

Safranski, R. 2010. *El mal o el drama de la libertad*. México: Tusquets.

Suances, M. M. 2000. *El irracionalismo*. Madrid: Síntesis.

Torre, G. 1968. *Ultraísmo, existencialismo y objetivismo en literatura*. Madrid: Guadarrama.

Unamuno, M. de. 1944. *La dignidad humana*. México: Austral.

Vargas, Llosa, M. 1981. *Entre Sartre y Camus*. Puerto Rico: Huracán.

Villoro .2012. *El poder y el valor*. México: FCE.

Vinithagen, Stellan. 2015. *A theory of nonviolence action: how civil resistance Works*. London: Zed Books.

Werner, Eric. 1967. *De la violencia al totalitarismo*. París: Libertad del espíritu.