

CAMUS, FILÓSOFO DEL ABSURDO¹

Augusto SALAZAR BONDY

He titulado esta charla: *Camus, filósofo del absurdo*, a sabiendas de que el título puede suscitar más de una interrogación. Porque, en efecto, se preguntarán ustedes: ¿es acaso Camus un filósofo? y ¿puede hablarse de una filosofía del absurdo, en general, y además tomar por representante suyo a Camus? Me apresuro a responder que no. Aun poniendo de lado todas las pedanterías profesionales, no cabe considerar a Camus como un filósofo en sentido estricto, es decir, como un especialista formado en el cultivo de las disciplinas que integran el cuerpo de la filosofía y dedicado al tratamiento sistemático de sus problemas. No creo tampoco que él pretenda serlo. Pero su brillante obra de novelista, dramaturgo y ensayista, rebosa de inquietud filosófica. En las páginas de sus libros habla un vigoroso espíritu que une la vocación creadora a la reflexión y sabe alcanzar, obedeciendo a íntimas exigencias de clarificación racional, el nivel en que se plantean los decisivos problemas humanos que debe encarar justamente la filosofía. De allí que el pensamiento de Camus posea un singular valor para la crítica filosófica porque, de una parte, evidencia que el arte y la filosofía no dejan de enriquecerse mutuamente y que sus fronteras no pueden cerrarse sin mengua de ambos; y de otra, porque acrecienta la importancia de la reflexión filosófica estricta, pues hacia ella, como su remate, avanza la meditación sobre el hombre que Camus ha emprendido al contacto con la experiencia de la vida y la creación literaria; muestra pues que los problemas filosóficos encuentran

¹ Conferencia pronunciada en la Alianza Francesa de Lima el 1º de Diciembre de 1953. El texto es inédito y constituye un aporte importante para los estudios de la filosofía peruana y su recepción de corrientes filosóficas hegemónicas. Se agradece la generosidad de la Sra. Helen Orvig de Salazar, viuda del celebrado autor. La transcripción pertenece a Edmundo Roque, colaborador de SOLAR.

su motivación profunda en otras esferas de la vida del espíritu y obedecen a reclamos inaplazables, pero también que ellos piden un esclarecimiento final que solo la filosofía puede darles.

Pero la obra de Camus merece además toda nuestra atención porque él es uno de los más lucidos testigos del drama de la Europa contemporánea. Ha vivido la historia de su pueblo como una experiencia radical de la humanidad y allí ha aprendido la amarga lección de la crisis de los valores tradicionales. Consciente de los deberes del intelectual, entregado sin reservas a la lucha por la dignidad humana, Camus es ejemplo de pensador *engagé*, en quien el filósofo debe aprender a nutrirse en la substancia de la vida y a tomar partido en un combate en que están comprometidas las razones de su existencia.

Camus no pretende construir una filosofía del absurdo. Así nos lo advierte expresamente en *El Mito de Sísifo*, su primer ensayo filosófico: «las páginas que siguen -dice- tratan de una sensibilidad absurda que puede encontrarse esparcida en el siglo y no de una filosofía absurda que nuestro tiempo no ha conocido, en sentido propio» (1)². Por otra parte, el tema del absurdo no es abordado por Camus como un resultado final de la especulación, sino como un punto de partida para un enfoque más cabal de la problemática antropológica. «En este sentido -aclara más adelante- puede decirse que mi comentario es provisorio: no puede prejuizgarse sobre la posición que él adopta. Se encontrará aquí tan solo la descripción, en su estado puro, de un mal del espíritu. Ninguna metafísica, ninguna creencia se mezclan con ella por el momento.»(1)³. Estas consideraciones, sin embargo, no restan al tema del absurdo su importancia central en la obra de Camus. Si no ha hecho él una filosofía del absurdo, ni ha pretendido permanecer dentro de los límites trazados a la reflexión por la experiencia del absurdo, esta experiencia desempeña en su pensamiento un papel decisivo, a tal punto que puede decirse que todos sus demás temas particulares, inclusive el de la rebelión que lo ha ocupado últimamente, se alimentan de ella. Hemos de ver más adelante las diferencias que separan la posición de Camus en *El Mito de Sísifo* y en *El hombre rebelado* (*L'homme révolté*). Ellas, sin embargo, no afectan a esta primacía y más bien pueden interpretarse como resultado de un ahondamiento progresivo en el gran motivo del pensamiento camusiano.

2 (1)*Le Mithé de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942, Pág. 11

3 (1)*Ibíd.*

Situado así el tema de nuestra charla, podemos entrar ahora en materia, preguntando: ¿Qué sentido tiene el concepto del absurdo en el pensamiento de Camus? Para responder esta pregunta, la vía de acceso que nos ofrece *El mito de Sísifo* es el tratamiento del fenómeno del suicidio. Camus otorga al suicidio un rango filosófico privilegiado: «no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio -afirma-: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida, es responder a la cuestión fundamental de la filosofía» (2)⁴. Esta preeminencia de la cuestión del sentido de la vida se deriva de su urgencia existencial y de las consecuencias que, por gracia de una cierta lógica pragmática, efectiva en una buena porción de casos, tiene su respuesta para la existencia individual. Al lado de éste, los demás problemas pasan a segundo plano, porque en principio no pueden ser planteados sino a continuación del que produce el suicidio y, además, porque la vida no se pone en juego en ellos. Nadie -apunta Camus con ironía- está vitalmente afectado por la cuestión del número de categorías del entendimiento humano, ni por el argumento ontológico. Ni nadie está en peligro de muerte al plantear y responder estas cuestiones. Entendamos bien, se trata aquí de que ningún lazo interno liga la respuesta a esos problemas y la muerte de un hombre. Ellas pueden ser muy bien pretextos, pruebas de acusación, elementos que condicionan de hecho su muerte. La historia de las Inquisiciones de ayer y de hoy puede ofrecer más de un ejemplo, desgraciadamente, de que de hecho ocurre así. Pero no hay alguna otra instancia, una conexión de motivación interna y directa. Por el contrario, vemos que muchos hombres se matan *porque* estiman que la vida carece de sentido o no vale la pena de ser vivida. Y vemos también que muchos otros mueren y matan defendiendo el sentido de su vida, las razones de su vivir.

Camus no se interesa por la dimensión social del suicidio. Aunque no dejen de operar como factores condicionantes las estructuras de la vida común, el suicidio nace en el hombre solo, a veces a espaldas de su propia reflexión. El suicidio crece y madura en él hasta convertirse en una fuerza íntima que domina el pensamiento y se materializa en el acto decisivo. Tampoco se interesa por hacer la psicología del suicidio. La ciencia psicológica puede ofrecer un vasto repertorio en casos y tipos, y matizar en un análisis infinito la explicación de sus causas y su desenvolvimiento. No anula así, sin embargo, las muchas oscuridades y contradicciones que es fácil aducir cuando se trata de dar cuenta cabal del fenómeno. Un acontecimiento insig-

4 (2)Ibíd., Pág. 15

nificante desencadena una crisis que conduce a la muerte, mientras que motivos más graves no tienen ninguna consecuencia decisiva. Hombres que reconocen sentido a la vida y mantienen su fe en los valores que la sustentan se suicidan, a tiempo que muchos de los que niegan ese sentido continúan impávidamente en la existencia. Más allá, quizá más acá de la psicología, Camus quiere descubrir la lógica vital del suicidio y para ello le importa subrayar ciertos hechos evidentes. En primer lugar: todo aquel que se suicida estima que la vida no vale la pena de ser vivida, aunque reconozca en ella un sentido. El reconocimiento de sentido no impide pues el suicidio. En segundo lugar: no todo aquel que niega sentido a la vida se suicida. El problema interesante para Camus se plantea entonces en estos términos: el no suicidarse, cuando se niega un sentido a la vida, ¿es realmente una inconsecuencia? O, dicho en otros términos, ¿un mundo sin sentido no vale la pena de ser vivido? Como una vida despojada de sentido es una vida transida de absurdo, el problema que encaramos lleva directamente al de la relación entre el absurdo y el suicidio. Se trata -dice Camus- de averiguar «la medida exacta en que el suicidio es una solución al absurdo. Puede afirmarse en principio que, para un hombre que no hace trampa, lo que él cree verdadero debe regular su acción. La creencia en el carácter absurdo de la existencia debe pues ordenar su conducta. Es una curiosidad legítima preguntarse claramente y sin falso patetismo si una conclusión de este género exige que se abandone lo más rápidamente posible una condición incomprensible» (3)⁵. La otra alternativa de esta indagación, si en ella se aboca a una respuesta negativa, esto es, si se descubre que no hay conexión necesaria entre el absurdo y el suicidio, será preguntar por la actitud justa ante la experiencia del absurdo.

¿En qué consiste esta experiencia que eventualmente conduce a la muerte? Es la experiencia de un mundo que ha perdido su rostro familiar, un mundo en el que el hombre se siente de pronto extraño y exilado. El alejamiento del hombre de su propia vida, el divorcio del actor y su decorado habitual nacen del sentimiento del absurdo. Hemos dicho que el hombre se siente de pronto extraño y exilado en el mundo. Y es que el sentimiento del absurdo surge inesperadamente e ilumina como un relámpago el paisaje de nuestros días. Es un sentimiento privilegiado, pero no nace en situaciones privilegiadas, ni es exclusivo de ciertos hombres. Cada uno de nosotros

5 (3)Ibíd., Pág. 19

puede dar fe de que ha vivido alguna vez un instante de aturdimiento existencial entre las interrogaciones que no se responden y las dudas que no se acallan.

En ciertas situaciones, por ejemplo, se nos pregunta qué pensamos y nuestra respuesta es: *nada*. Tal respuesta es frecuentemente un medio de disimulo o de encubrimiento de un estado de ánimo que no queremos comunicar. Pero no pocas veces ella surge de un cierto vacío interior, en que la cadena de los gestos cotidianos se ha roto y el espíritu busca en vano anudar los cabos. Esta respuesta es, dice Camus, como el primer signo del absurdo.

Y he aquí una sinopsis de nuestra vida cotidiana. «Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o fábrica, almuerzo, tranvía, cuatro horas de trabajo, comida, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo, este camino se sigue con facilidad la mayor parte del tiempo» (4)⁶. Es lo que se llama una vida normal y ordenada. Sólo que *de pronto* el «por qué» surge y todo comienza a marchar con una particular «desgana teñida de extrañeza». *Comienza*, subraya Camus, porque la conciencia ha despertado y con ella el sentimiento del absurdo que puede poner todo en cuestión.

Vivimos en constante comercio con el tiempo. La vida normal reposa sobre el curso de los días, los meses y los años que nos conducen insensiblemente. Nos encontramos naturalmente instalados en el tiempo que nuestra reacción normal es contar con el porvenir como un bien seguro. Cuántas veces ustedes y yo, con un gesto habitual, remitimos al futuro las decisiones fundamentales. Decimos: «mañana», «más tarde», «cuando tengas una situación» o «con la edad, comprenderás». Un día, sin embargo -señala Camus-, el hombre piensa en serio en los años que tiene, se sitúa por relación al tiempo y se da cuenta de que está exactamente localizado en un punto de una curva que se prolonga hasta un límite y que debe recorrer irremisiblemente. Se da cuenta pues de que está preso en el tiempo y reconoce en él su peor enemigo. «Mañana, él deseaba mañana, cuando todo su ser debería rehusarse a ello. Esta rebelión de la carne -dice otra vez Camus- es del absurdo» (5)⁷.

Vivimos también en comercio con el mundo, con las cosas, los hombres, la naturaleza. El mundo es nuestra morada y las cosas nos son familiares porque las hemos cubierto de un disfraz de humanidad. Los demás hombres

6 (4)Ibíd., Pág. 27

7 (5)Ibíd., Pág. 28

son nuestros prójimos porque hemos reflejado en ellos nuestro propio rostro. Pero no siempre es así. El mundo puede recuperar su propia fisonomía y tornarse radicalmente ajeno. Sartre ha descrito en páginas admirables esta experiencia de la facticidad del mundo. Él la llama la náusea. Un árbol, una piedra, personajes habituales de nuestro contorno, se alejan bruscamente de nosotros y suscitan mil interrogaciones sin respuesta. Pueden ser penetrantes o cándidas. Para el caso valen igual, por ejemplo: ¿qué sentido tiene ser árbol? ¿Por qué hay árboles y piedras? ¿Por qué esta piedra es así y está allí? Y las respuestas que podemos aventurar se encadenan a nuevas interrogaciones que nos conducen a un límite en que toda comprensión está cerrada. Porque el mundo es incomprensible como un todo y se opone el espesor de su existencia y en su extrañeza a la explicación última.

Y también -dice Camus con ese lenguaje tan lleno de fuerza plástica que le es propio- los hombres «segregan lo inhumano». Nos sorprenden «en ciertas horas de lucidez, la mecánica de sus gestos, su pantomima privada del sentido». He aquí una experiencia señalada por Camus, que sin duda hemos vivido todos. Un hombre habla por teléfono en una caseta cerrada; no se le oye, pero se observa su mímica vacía. Uno se pregunta entonces: ¿por qué existe? Otro tanto sucede en ese diálogo mudo que sostenemos con el extraño que descubrimos cuando miramos al espejo o nuestras propias fotografías. El espesor, la extrañeza del mundo, la enajenación del hombre respecto de los demás y sí mismo, son también el absurdo.

Están, en fin, la muerte y el mal. El mal que no se justifica, el sufrimiento sin causa, revelan dramáticamente el absurdo. Para el hombre que construye pacientemente su morada sobre el tiempo, la experiencia de la muerte de los otros es la advertencia definitiva. Camus observa que en verdad nunca nos extrañaremos bastante de que todo el mundo viva como si «no se supiera». Como terreno propio operan aquí, la mayoría de las veces, las ilusiones y las esperanzas, vanos ensayos de ocultar el absurdo puesto a la luz por ese acontecimiento cuyo horror reside en la exactitud matemática con que viene a tomar lugar en nuestra vida. Pero la conciencia alerta no se entrega a las ilusiones, y saca de esta experiencia la lección de un destino trunco y de su inutilidad.

La inteligencia que construye la ciencia testimonia también por el absurdo. Ella no explica sino provisionalmente los fenómenos. En buena cuenta se limita a describirlos, dejándolos intactos en su meollo irracional. Cuando propone una explicación, abandona el terreno firme de la certeza y sustituye la imagen a la realidad. «Yo comprendo -dice Camus, polemizando con los científicos- que si por la ciencia puedo captar los fenómenos y enumerar-

los, no puedo al mismo tiempo aprehender el mundo. Aun si hubiera seguido con el dedo su relieve íntegro, no sabría más. Y ustedes me dan a escoger entre una descripción que es cierta, pero no me enseña nada, y las hipótesis que pretenden enseñarme, pero que no son ciertas» (6)⁸.

Por otra parte, en el hombre alienta un imperativo racional de unificación absoluta. La tendencia a reducir la experiencia múltiple en un cuerpo simple y coherente de principios está, sin embargo, condenada al fracaso, porque desemboca en una contradicción interna. La unidad racional interna se anula a sí misma. Esta oposición entre los límites de la capacidad de conocer y la nostalgia de unificación es una vez más el absurdo.

Podríamos enumerar otros casos y situaciones en que el absurdo sale a la luz. Los presentados no agotan la extensión del concepto, pero bastan para definir y determinar prácticamente su contenido. Lógicamente, absurdo significa incoherencia, incompatibilidad entre instancias. Decimos, por ejemplo, de un círculo cuadrado que es absurdo porque las significaciones se muestran inconciliables. En las experiencias que hemos presentado podemos encontrar también como momento central una cierta incompatibilidad de instancias. Estas instancias son el hombre con sus anhelos y sus exigencias y el mundo; el hombre y su vida. En este sentido, Camus tiene razón al usar el concepto de absurdo para describirlas. Pero, como él mismo advierte, no puede hablarse de justicia de un mundo absurdo. El mundo y la vida pueden no satisfacer los anhelos del hombre, pueden no adecuarse a sus exigencias racionales, sin ser por eso internamente incoherentes. El mundo y la vida considerados en sí mismos son ajenos al problema del sentido. Su ser absurdo nace de su vinculación con el hombre, del deseo de claridad y transparencia que éste alimenta en sí y pretende ver realizado. La frustración de un sentido humano, entendido como adecuación del mundo y la existencia a los fines del hombre, funda el absurdo, que crece en razón directa de la separación de las instancias. Paradójicamente, este divorcio constituye también su vínculo más fuerte. «... Puedo decir -declara nuestro pensador- que el Absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora pudiera tener sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común. Él es por el momento el único lazo que los une. Si quiero permanecer en el dominio de las evidencias, yo sé lo que quiere el hombre, sé lo que le ofrece el mundo y ahora puedo decir que sé además lo que los une» (7)⁹.

8 (6)Ibíd., Pág. 36

9 (7)Ibíd., Pág. 48

En todos los casos encontramos pues como condición del absurdo una exigencia positiva, una búsqueda de unidad y coherencia del lado humano, y una negación, una frustración de esa exigencia del lado del mundo y la vida. Importa subrayar, sin embargo, que esta relación de opuestos tiene lugar en una proporción variable y definida en cada caso. No toda exigencia es incumplida en el mundo y en igual medida; pero tampoco alcanza el hombre la transparencia total. El absurdo que describe Camus se asemeja así a una isla de acuerdo y conciliación rodeada de un mar de incoherencia. La razón humana no puede comprender todo, pero es capaz de comprender y aspira a la plenitud de la comprensión. El mundo no es totalmente opaco a la mirada humana, pero no es explicable en su ser último, que es justamente el que quiere alcanzar la razón. Este equilibrio de razón e irracionalidad, de posesión y resistencia, da un carácter de tensión constante a la actitud del hombre que asume el absurdo.

La experiencia del absurdo constituye el dato primario de la reflexión filosófica y el punto de partida de toda conducta racionalmente ordenada. Asumir esa experiencia en su plenitud y, sin traicionarla, sacar las conclusiones que de ella pueden derivarse es desenvolver lo que Camus llama un «razonamiento absurdo». Este razonamiento inspira la sola actitud racional adecuada a la medida humana. Desde su perspectiva deben ser enjuiciadas las respuestas que la metafísica ha dado a los problemas de la existencia, así como esa otra respuesta silenciosa pero más elocuente del suicida. El pensador que asume la experiencia del absurdo no debe olvidar nunca las condiciones que dan origen al problema, si quiere proponer una solución y, con Camus, debe hacer ante sí mismo esta declaración de principios: «el único dato para mí es el absurdo. El problema es saber cómo salir de él y si el suicidio debe deducirse de este absurdo. La primera y en el fondo la única condición de mis investigaciones es preservar aquello mismo que me abruma y respetar en consecuencia lo que juzgo esencia en él. Acabo de definirlo como una confrontación y una lucha sin reposo. Llevando hasta su fin esta lógica absurda, debo reconocer que esta lucha supone la ausencia total de esperanza (que no tiene nada que ver con la desesperación), el rechazo continuo (que no debe confundirse con el renunciamiento) y la insatisfacción consciente (que no puede asimilarse a la inquietud juvenil). Todo lo que anula, escamotea o sutiliza estas exigencias (y en primer lugar el consentimiento que destruye el divorcio) arruina el absurdo y desvaloriza la actitud que puede proponerse en consecuencia (8)¹⁰. El hombre que vive el absurdo

10 (8)Ibíd., pp. 49-50

no puede renunciar entonces a su exigencia de unidad y sentido; no puede negar su nostalgia de armonía y cohesión ni acallar su protesta. De otro lado no debe rehusar todo el mundo que lo rodea, salvo aquello que se niega a conciliarse con los anhelos que él íntimamente reconoce justos. No puede negar sin más el mundo y la vida, pero no puede tampoco ocultar en ellos el caos, el azar y la anarquía que lo hieren sin tregua. La fidelidad a la evidencia del absurdo se nutre por ello del equilibrio y de la tensión entre un si y un no continuos, entre el reconocimiento de un núcleo de valores humanos y la protesta contra aquello que los niega o los rebaja. Asumir el absurdo es rebelarse; escamotear el divorcio que lo constituye, abandonar la lucha o conformarse.

¿Qué respuesta habrá de darse, según esto, al problema del suicidio, a ese asunto de vida o muerte que es la secuela de la experiencia del absurdo? ¿Puede decirse que el suicidio es consecuencia justa de esta experiencia? No, responde Camus. El suicida escapa al dilema anulando uno de los términos, olvida precisamente aquello que hace la grandeza humana: el rechazo de la muerte. El suicida consciente y se conforma porque muere voluntariamente, cuando la más genuina inspiración del absurdo es la protesta contra la condición mortal. La conciencia del hombre absurdo se opone al renunciamiento. Para él, la sola actitud digna, ya que se trata de morir, es morir irreconciliado y sin consentir, agotar todas las perspectivas de una vida que va a ser truncada y agotarse en este afán. La autodestrucción descalifica la vida, porque acalla la protesta y cierra al hombre la perspectiva del porvenir. Un porvenir irrisorio, se dirá. Es cierto, pero él es justamente la única tribuna que puede usar el hombre para testimoniar sin tregua contra la injusticia de su condición.

Si el suicida es caso típico de infidelidad a las exigencias de la actitud absurda, no es él el único que, partiendo de la experiencia fundamental, renuncia a seguir empeñosamente el camino que ella traza. Hay otros suicidas no menos inconsecuentes que aquel que siega su vida, aunque quizá sí menos valerosos. Se trata de los hombres que no sacrifican la vida, sino el pensamiento; son practicantes y predicadores de un singular suicidio, el filosófico. Al equilibrio entre la razón y lo irracional, entre la exigencia interna de sentido y la indiferencia del mundo, sustituyen la conciliación mentida que se paga con el precio de la supresión de uno de los términos. Para Camus, la reflexión religiosa de un Kierkegaard o un Chestov concluye de la imposibilidad de la explicación racional absoluta, la invalidez de la razón, y convierte la irracionalidad del mundo en prueba de un destino eterno que

sobrepasa al hombre. Sin comprender, éste debe adecuar su vida al mundo para salvarse. La marcha paradójica de semejante pensamiento se condensa en esta fórmula: el hombre no puede explicar nada, luego todo está explicado. El existencialismo religioso sacrifica así la lucidez en aras de la tranquilidad del alma y renuncia a la segura evidencia de la eficacia parcial de la razón. El partido opuesto no traiciona menos las exigencias de la actitud absurda. La razón todopoderosa, la claridad total no pueden tampoco sostenerse, sino a riesgo de olvidar una de las instancias inconciliables. La resistencia del mundo a ser dominado por el intelecto y la conciencia de los medios limitados de conocimiento de que dispone el hombre. Con la intuición a priori de las esencias, Husserl, que representa para Camus la afirmación de la racionalidad irrestricta del ser, alcanza la conciliación de hombre, vida y mundo, pero escamoteando las evidencias originarias. Solución falaz, porque en el fondo para el hombre concreto, para ese hombre de carne y hueso que, como en Unamuno, en Camus es también el único que cuenta, los problemas decisivos siguen en pie y con ellos el anhelo de sentido y la protesta ante la indiferencia del mundo.

Frente a estas desviaciones, el espíritu penetrado de absurdo sigue otro método. Persigue una consecuencia hasta el fin, su divisa es «obstinarse». «En cierto punto de su camino -escribe Camus- el hombre absurdo es solicitado. La historia no carece de religiones, ni de profetas, aun sin dios. Se le pide saltar. Todo lo que puede responder es que no comprende bien, que no es evidente. Él no quiere hacer sino lo que comprende bien. Se le asegura que es pecado de orgullo, pero él no entiende la noción de pecado; que quizás el infierno se encuentra al final, pero no tiene suficiente imaginación para representarse ese extraño porvenir, que pierde la vida inmortal, mas esto le parece fútil. Quisieran hacerle reconocer su culpabilidad. Él se siente inocente. En verdad, él no siente sino esto, su inocencia irreparable» (9)¹¹. El espíritu absurdo no aspira a alimentarse sino de lo que sabe con certeza y a adecuar su existencia al *mínimum* de evidencia que le ha sido concedida. Quiere saber, pues, «si es posible vivir sin apelación».

Del absurdo reconocido y aceptado saca este hombre nuevo tres consecuencias esenciales que informan su vida. La primera es la rebelión, definida en el *Mito de Sísifo* como la confrontación perpetua entre el hombre y su propia obscuridad; como la demanda de una transparencia imposible, que una y otra vez pone al mundo en cuestión. Gracias a ella, el hombre está en cons-

11 (9)Ibíd., pp. 75-76

tante presencia ante sí mismo, vigilándose y exigiéndose a cada paso la no conformidad. Esta rebeldía no anula la aspiración; pero sí la esperanza, porque es la seguridad de un destino abrumador sin la resignación que debería acompañarla. Ella hace del hombre absurdo un desafío viviente.

La segunda consecuencia es la libertad. Antes de asumir el absurdo, el hombre se proponía fines, ordenaba ingenuamente su vida, buscaba justificarla. Para ello contaba con su libertad, como una fuerza creadora capaz de moldear el destino. Cuando el absurdo viene a su encuentro, este programa de vida queda anulado porque sus bases metafísicas se desploman. En efecto, la construcción auténtica de un destino implica la libertad de ser, y el hombre absurdo sabe que no es dueño de su vida; que la muerte es un límite que le cierra el paso, y su acción particular no puede pretender acordarse con la marcha del mundo, por la ausencia de ese sentido que es la condición básica de la armonía del hombre y la realidad. Sabe, además, que no cuenta con la eternidad para construirlo.

Pero si el hombre absurdo descubre la ilusión de la libertad que fundaba su vida, este descubrimiento lo libera, a su vez, y le entrega su verdadera libertad. La libertad recobrada es el alejamiento de toda instancia absoluta, la aceptación de una vida sin justificación y sin porvenir, esa maravillosa disponibilidad del condenado a muerte delante del cual se abren las puertas de su prisión. Cuando todos los ídolos han sido abatidos, cuando no se cuenta con nada, cuando se sabe que todas las cosas están hechas de arena deleznable, el hombre por primera vez puede decir sí a la vida y cumplir un acto realmente libre.

La tercera consecuencia es entonces la pasión de la existencia inútil. El hombre absurdo acepta la vida como un desafío y despliega sus posibilidades, protestando sin tregua, por la injusticia que lo oprime. Hemos dicho que no acepta el suicidio, justamente porque protesta contra la muerte. Pero puede sumergirse en la vida como su único bien y agotarla con la conciencia de que es un bien gratuito y perecedero y de que no ofrece un refugio seguro. Su adhesión a la vida se alimenta de la seguridad de que ella no vale nada y que no tiene un sentido trascendente. La entrega a ese destino irrisorio, el amor sin esperanza por las substancias perecederas, el gozo del presente sin porvenir, es la pasión absurda.

Cuando el hombre absurdo reingresa a la vida cotidiana, todos los problemas, todas las luchas y los afanes que antes constituían su tupida trama vuelven a adquirir vigencia. Pero están transfigurados. Porque ahora es un hombre que ha olvidado la esperanza, que mantiene en pie su protesta

y se niega entregarse a las mentiras convencionales. La belleza física, los gestos de la ternura, la nobleza del alma, la acción y la creación son asumidos con otro signo, y con ellos se construye la nueva vida que es la verdadera existencia libre. Y es que si la sabiduría que se aprende en la actitud absurda pone en guardia contra las ilusiones y los ideales vanos, contra toda suerte de absoluto, no por ello torna infecunda la existencia del hombre. Hay una creación absurda, la creación sustentada por la conciencia lúcida que renuncia a convertirse, a su vez, en principio de justificación. «Trabajar y crear para nada, esculpir en arcilla, saber que su creación no tiene porvenir, ver su obra destruida en un día, siendo consciente de que en el fondo ello no tiene más importancia que construir para los siglos, es el pensamiento difícil que la sabiduría absurda autoriza. Llevar adelante estas dos tareas, negar de un lado y exaltar de otro, he aquí la vía que se abre al creador absurdo. Él debe dar sus colores al vacío» (10)¹². Como el creador, el amante o el conquistador penetrados del absurdo saben también tomar sus distancias con respecto a la obra realizada, admitir su aniquilación inevitable y confirmar la inutilidad profunda de toda vida individual sin mengua del interés que esa vida puede despertar en quien se entrega a ella.

El símbolo de este hombre absurdo, prisionero de un destino incomprendible, que no se conforma a él, pero no se abate, es Sísifo, condenado por los dioses a remontar eternamente hasta la cima de una montaña una pesada roca que la rueda hasta el valle. Sísifo, que sabe que su tarea no tiene sentido, construye su grandeza gracias a la conciencia de ese destino abrumador; gracias a la indiferencia ante el sufrimiento y la entrega sin reservas a una obra inútil. Así protesta contra la injusticia que se le hace y triunfa sobre los dioses.

El más grave problema que suscitan las ideas hasta aquí expuestas es el de los valores éticos y su relación con la conducta. De la actitud absurda se sigue la indiferencia de los actos y las valoraciones. En el nivel descriptivo en que se mantiene Camus en su primer ensayo, la experiencia del deber puede substituirse a cualquier otra, pues para el nuevo hombre una regulación estricta de la conducta implica ese orden trascendente lleno de sentido, cuya inexistencia sabemos es el punto de partida de la actitud absurda. El absurdo, sin embargo, no autoriza todos los actos. No puede decirse que porque todo está permitido nada está prohibido. Pero en verdad, si hay responsables no hay en cambio culpables, porque las consecuencias de todos los actos

12 (10)Ibíd., Pág. 154

son equivalentes y en el fondo todo hombre es metafísicamente inocente. Si el individuo fuera dueño de su destino y el orden del mundo se adecuara a sus designios o dependiera de su acción, sabría oponer la norma fundada en el valor al hecho ciego y sin luz. Mas las evidencias últimas llevan al hombre absurdo en otra dirección y le cierran el camino de una estricta ordenación ética de la conducta.

La problemática moral no queda resuelta, sin embargo, con esta toma de posición, en el seno del absurdo hay algo más que la indiferencia y la nivelación de los actos. Camus advierte bien ya en *El Mito de Sísifo*, que un núcleo de valores e imperativos es sacado a la luz por el sentimiento del absurdo. Esos valores inspiran la actitud del hombre ante su condición y encuentran a su vez en esta condición desamparada y sin esperanzas su único sustento, y es que si hay algo que el espíritu absurdo ame sin reservas es el hombre y su silencio. «¿Cómo no comprender -se pregunta Camus, expresando las más íntimas exigencias de esta conciencia desencantada que busca un asidero inmanente para la actividad estimativa- que en este universo vulnerable, todo lo que es humano y no sea sino eso adquiere un sentido más ardiente? Rostros tensos, fraternidad amenazada, amistad tan fuerte y tan púdica de los hombres entre sí, son éstas las verdaderas riquezas porque son perecederas. Es en medio de ellas que el espíritu siente mejor sus poderes y sus límites» (11)¹³.

Estos poderes y estos límites son los que defiende la actitud de rebeldía del hombre absurdo y que él mismo no puede hollar sin traicionarla y traicionarse. Ellos suponen el reconocimiento de un valor que es preciso respetar sin el que la actitud sería mentida. ¿Qué valor es éste? ¿Cuáles son sus alcances y qué sentido puede tener dentro de una existencia transfigurada por el absurdo? He aquí los problemas que Camus se ha visto obligado a plantearse como resultado de su análisis de la experiencia radical y que en *El hombre rebelado* lo ha llevado a dar un remate positivo a ese pensamiento que parecía deslizarse por la pendiente del nihilismo. En este desenvolvimiento ha tenido su parte la historia europea de los últimos años y la experiencia que en ella ha ganado Camus. El pensador que medita sobre el absurdo y que por él no alcanza a distinguir aquello que separa y opone acto a acto, ha sabido unirse a la lucha de los hombres. Una mañana en Lyon el periódico anuncia que los nazis han ejecutado al admirable Gabriel Péri, y Camus entra en la resistencia francesa. Un juicio tajante de valor había sido formu-

13 (11)Ibíd., Pág. 121

lado. Extraer todas sus consecuencias y encarar con ellas la realidad histórica, de ayer y de hoy, esa realidad en que la opresión y el crimen son las evidencias decisivas, han sido las tareas que lo han seguido. Con ellas el pensamiento de Camus ha alcanzado su máxima tensión dialéctica asumiendo y superando, en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, el motivo inicial del absurdo.

En sus momentos negativos, el absurdo dice que la existencia carece de sentido, que todos los actos son indiferentes y que el mundo es extraño a nuestros reclamos. Pero el absurdo funda también la protesta, niega el suicidio, porque no acepta la injusticia de la muerte, y predica el no conformismo. Asentada en el reconocimiento de la contradicción, la actitud absurda pura implica ella misma una contradicción. Porque no se puede protestar sin conceder a la protesta un sentido, ni predicar el no conformismo sin reconocer su justificación, y negar la muerte sin afirmar el valor de la vida. El absurdo resulta así en cierto modo una actitud provisional, el equivalente en términos existenciales de la duda metódica cartesiana, que debe superarse con el desenvolvimiento de sus momentos positivos y conservando la verdad de sus negaciones fundamentales. Estas negaciones tocan a toda instancia trascendente, llámese Dios o la Razón Absoluta, cuya huella en el mundo es imposible descubrir. Pero en la actitud absurda hay evidencias que alimentan la afirmación de un sentido adecuado a la medida del hombre y fundan un sistema de valores capaces de ordenar su conducta.

Un rebelde es un hombre que dice *no*, un hombre que rechaza. Pero si rechaza, no por ello renuncia. El rebelde es también un hombre que afirma. En toda rebelión hay pues un sí y un no. Una determinación de límites que no pueden ser violados y un reconocimiento de derechos que deben ser defendidos y acrecentados. Cuando el esclavo se rebela contra su amo, vibra en él la afirmación de un ser autónomo que niega su universal disponibilidad y el poder absoluto del opresor. Así ocurre con todo hombre; así con el rebelde metafísico que se enfrenta a la creación entera, porque la revuelta metafísica no tiene sentido sino por el reconocimiento de un haz de derechos humanos que se oponen a la indiferencia de la creación y que exigen ser realizados contra todas las evidencias negativas.

Como el absurdo, también la rebelión nace en la soledad del individuo en diálogo consigo mismo. Pero rebasa este ámbito. En efecto, el hombre no se rebela, y por la rebelión no llega a poner en juego su vida (lo que constituye un acto de signo muy distinto al suicidio), sin afirmar a un tiempo su propia individualidad, una naturaleza humana que participa en común con sus

semejantes. La protesta, que acarrea eventualmente la muerte, trasciende la historia individual y testimonia por un valor universal que emerge de la existencia concreta. Y si el hombre absurdo reconoce en la constelación de las relaciones humanas su única riqueza, el hombre rebelado reafirma tal reconocimiento de valor y proclama el imperativo de la solidaridad humana. «En la experiencia absurda, dice Camus, el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebelión, él tiene conciencia de ser colectivo, es una aventura de todos. El primer progreso de un espíritu sobrecogido de extrañeza es pues reconocer que participa esta extrañeza con todos los hombres y que la realidad humana, en su totalidad, sufre de esa distancia con relación a sí misma y al mundo. El mal que experimentaba un solo hombre se convierte en peste colectiva» (12)¹⁴. El mal que se rechaza y el rechazo compartido son el fundamento del nuevo valor. En la rebelión se da un proceso paralelo a la duda metódica cartesiana. En éste el primer momento es negativo: la suspensión de toda creencia. Del seno de tal negación emerge sin embargo la evidencia del pensar individual y la seguridad de la existencia universal fundada en él. Su término es el «Pienso, luego existo». En la rebelión, el primer momento, también negativo, es la experiencia del sinsentido del mundo y la vida; de ella nace la protesta y por último el acuerdo de todos los hombres. Su formulación more cartesiano será pues: «Yo me rebelo, luego nosotros existimos».

El motivo de la naturaleza humana gana así un lugar principal en el pensamiento de Camus. Con ello actualiza una noción que en el pensamiento de la época de la Ilustración sirvió de pivote a la imagen laica del mundo. Apartándose igualmente de la reducción del hombre a la historia, cara al pensamiento contemporáneo, y de la exaltación romántica del élan irracional, Camus ve en la rebelión una dimensión esencial del hombre, que lo sujeta a la razón y a través de ella lo obliga al reconocimiento de un valor que trasciende al individuo y a su aventura histórica. Pero Camus es un ilustrado sin optimismo racional, sin fe en el progreso, abrumado por el desencanto de 150 años de historia europea. ¿Qué ha pasado en esos 150 años que comienzan justamente en la época de la Ilustración? Las mejores páginas de *El Hombre rebelado* están dedicadas a hacer el enjuiciamiento de este proceso en sus momentos más significativos y no podríamos exponerlo aquí adecuadamente sin rebasar los límites de la charla. Él puede resumirse, sin embargo, en este fallo: la rebelión ha sido traicionada. El pensamiento europeo desde

14 (12) L' Homme révolte. Paris: Gallimard, 1952, Pág. 36

el Marqués de Sade hasta Nietzsche y los surrealistas ha instaurado sucesivos procesos contra la creación y el creador, y en nombre de la rebelión humana ha terminado con sus prestigios. Pero librando al hombre a sí mismo, ha olvidado sus orígenes y ha caído en el endiosamiento de la historia, en el conformismo o en la justificación del crimen. Además, no se ha quedado en el simple plano de la especulación. Ha hecho presa de la historia, convirtiéndose de rebelión en revolución. En el origen de la revolución está la exigencia de un orden justo y una reivindicación de derechos, es decir, la justa actitud inspirada en el absurdo. Pero la puesta en marcha de la revolución no se ha acordado con esta inspiración. Desde 1789 hasta nuestros días, la protesta contra la muerte y la lucha por la justicia han fracasado, porque la ciudad del hombre ha sido o bien asimilada a la historia, y entonces la efectividad de la acción ha primado sobre el valor que se pensaba restaurar, o se ha remitido a un futuro incierto, que habrá de alcanzarse a costa del consentimiento a la injusticia y a la opresión actuales. La rebelión política ha encallado así en la violencia sistemática que quiere justificarse por sí misma como un impulso ciego, o en la opresión provisional que promete liberar a los hombres de mañana al precio de la vida de los de hoy; ha encallado en el régimen policiaco, en los campos de concentración y en el terror. Este rebelde inconsecuente es el Calígula moderno, desolado entre sus víctimas y a quien en la última hora el crimen niega una justificación imposible.

La crítica de la rebelión frustrada define la vía que debe seguir la rebelión auténtica. Ella debe atenerse a sus evidencias fundamentales: la afirmación de un núcleo de valores humanos y el rechazo de todo intento de suprimirlos o menguarlos. Como la rebelión esta fundada en una naturaleza participada en común por los hombres, el rebelde debe mantenerse hasta el fin fiel a ese lazo que lo une a sus semejantes y defender la solidaridad humana. No consentirá al crimen y a la violencia contra sí y los demás, ni los cometerá a su vez. Su reino es la historia, porque toda trascendencia absoluta ha perdido sentido para él, pero la historia no como instancia absoluta, sino como condición de la realización de los valores humanos. Frente a ella, mantiene ese doble gesto que está en el origen de su actitud: la niega en cuanto es reflejo de la condición contra la que se rebela, y la afirma porque sólo en ella puede amar el rostro concreto de la humanidad por la que lucha. El hombre rebelado no huye pues de la historia. Huir sería consentir también a la injusticia. Sumergido en ella, se impone a sí mismo el imperativo de no conformarse con la violencia y luchar contra ella, luchar hasta donde sea

posible sin cometerla a su vez, y obligado a ello por las condiciones concretas de la acción, no legitimarla, sino más bien, siguiendo el ejemplo de esos asesinos inocentes que fueron Kaliyev y sus compañeros terroristas, pagar el mal con el sacrificio de la propia vida, en reconocimiento supremo de un límite infranqueable.

«Si la rebelión pudiera fundar una filosofía... -escribe Camus- ella sería una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo. Aquél que no puede saber todo, no puede matar todo» (13)¹⁵. El rebelde conoce pues la justa medida humana y sabe que hay en cada hombre un dominio inviolable. La irrupción en él significa la negación de aquello mismo que en medio de la oscuridad y la incertidumbre hace la sola grandeza del hombre.

Virtud de mesura difícil de alcanzar ésta que nos propone Camus. Implica el proyecto de una vida cristiana huérfana de Dios y de principios absolutos, y de una vida secularizada pero libre de las ilusiones de la inmanencia sin ley. Con honestidad admirable, con entereza y entusiasmo sin par, Camus la ofrece y predica por ella como salida a los conflictos de nuestro tiempo. Nadie que no haya sido ganado por la mezquindad o el temor puede dejar de reconocer los méritos de su pensamiento y actitud. Disentir cabe en mucho ciertamente y tanto más cuanto que se trata de encarar las cuestiones capitales de la filosofía. Dijimos al principio que Camus no es un filósofo en sentido estricto. Sin mengua del reconocimiento de la hondura de su meditación, es preciso por eso revisar sus métodos y sus conclusiones. Porque Camus, que ha puesto el acento de modo muy agudo sobre la problemática viva de la antropología de nuestros días, no ha llegado en justicia a estructurar a la luz de la crítica epistemológica y ontológica un pensamiento orgánico capaz de resolverla, ni a elaborar algunos de sus motivos centrales. Así, en el de los valores, se echa de menos el rigor del verdadero análisis filosófico que permitiría desarrollar adecuadamente una temática tan rica y tan llena de consecuencias para la doctrina entera. Lo que Camus ha hecho es mostrar con certera intuición la vía obligada para una indagación que asuma las premisas que la existencia contemporánea pone en evidencia, la vía de la inherencia y la trascendencia simultáneas de los valores en relación con la historia. La tarea más ardua comienza en este punto. Alrededor del problema del valor se extiende una vasta floresta de otros que lo condicionan y acaban. Sólo penetrando bosque adentro podremos vislumbrar las soluciones radicales. ¿Hasta dónde nos será dado llegar

15 (13)Ibíd., Pág. 357



Inéditos

en este intento? Nadie podría aventurar una respuesta. Pero en todo caso, sí sabemos que más cerca aún del hombre mismo, de ese personaje inagotable cuyas grandezas y miserias Camus, como pocos, ha sabido comprender y hacer entrañablemente suyas.

