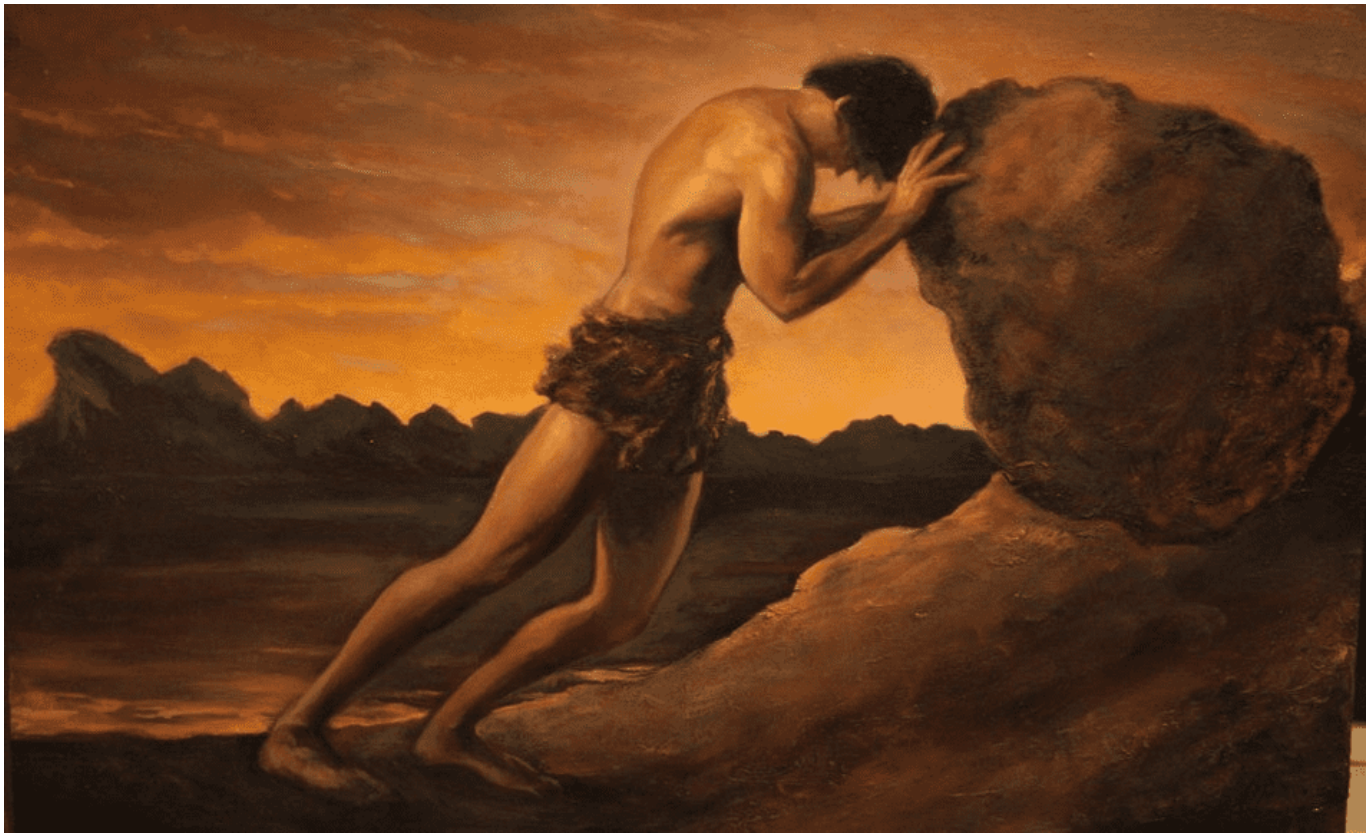
¡Comparte la literatura en tus redes sociales!

Compártelo

Twitéalo

Pinéalo

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.



¿Qué es el absurdo?

La filosofía de lo absurdo **es una corriente o pensamiento filosófico trabajado por el escritor Albert Camus en su obra**, sobre todo en el ensayo *El mito de Sísifo*. Entiende la teoría del Absurdismo en este ensayo.

ÍNDICE DE CONTENIDOS MOSTRAR

1- Las paradojas de la filosofía absolutista de Camus

Hay varios elementos paradójicos en el enfoque de la filosofía de Camus. En su ensayo en forma de libro, El mito de Sísifo, Camus presenta una filosofía que

impugna la propia filosofía. Este ensayo pertenece de lleno a la tradición filosófica del existencialismo, pero Camus negó ser un existencialista. Tanto El mito de Sísifo como su otra obra filosófica, El rebelde, son sistemáticamente escépticos en cuanto a las conclusiones sobre el sentido de la vida, pero ambas obras afirman respuestas objetivamente válidas a preguntas clave sobre cómo vivir. Aunque Camus parecía modesto al describir sus ambiciones intelectuales, tenía la suficiente confianza como filósofo para articular no sólo su propia filosofía, sino también una crítica de la religión y una crítica fundamental de la modernidad. Al tiempo que rechazaba la idea misma de un sistema filosófico, Camus construyó su propio y original edificio de ideas en torno a los términos clave de absurdo y rebelión, con el objetivo de resolver las cuestiones de vida o muerte que le motivaban.

La paradoja esencial que surge en la filosofía de Camus se refiere a su noción central de absurdo. Aceptando la idea aristotélica de que la filosofía comienza en el asombro, Camus sostiene que el ser humano no puede escapar a la pregunta: «¿Cuál es el sentido de la existencia?» Camus, sin embargo, niega que haya una respuesta a esta pregunta, y rechaza todo fin científico, teleológico, metafísico o creado por el ser humano que pueda proporcionar una respuesta adecuada. Así, aunque acepta que los seres humanos buscan inevitablemente comprender el propósito de la vida, Camus adopta la posición escéptica de que el mundo natural, el universo y la empresa humana guardan silencio sobre cualquier propósito de este tipo. Dado que la propia existencia no tiene sentido, debemos aprender a soportar un vacío irresoluble. Esta situación paradójica, por tanto, entre nuestro impulso de hacer preguntas últimas y la imposibilidad de alcanzar ninguna respuesta adecuada, es lo que Camus llama el absurdo. La filosofía del absurdo de Camus explora las consecuencias derivadas de esta paradoja básica.

La mejor manera de entender el absurdo de Camus es con una imagen, no con un argumento: la de Sísifo esforzándose por empujar su roca hacia la montaña, viendo cómo rueda hacia abajo, para luego descender tras la roca y empezar de nuevo, en un ciclo interminable. Como Sísifo, los humanos no podemos evitar seguir preguntando por el sentido de la vida, sólo para ver cómo nuestras respuestas vuelven a caer. Si aceptamos esta tesis sobre el absurdo esencial de la vida, y el enfoque antifilosófico de Camus sobre las cuestiones filosóficas, no podemos dejar de preguntarnos: ¿Qué papel queda para el análisis y la argumentación racionales? ¿Acaso el filósofo Camus no preside la muerte de la filosofía al responder a la pregunta de si hay que suicidarse abandonando el terreno de la argumentación y el análisis y recurriendo a la metáfora para responderla? Si la vida no tiene un

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

propósito o un sentido fundamental que la razón pueda articular, no podemos evitar preguntarnos por qué seguimos viviendo y razonando. ¿No tiene razón Silenus al declarar que hubiera sido mejor no haber nacido o morir lo antes posible?[1] Y, como escribió Francis Jeanson mucho antes de su famosa crítica a El Rebelde que precipitó la ruptura entre Camus y Sartre, ¿no es la filosofía absurdista una contradicción en los términos, en sentido estricto no es filosofía en absoluto sino una postura antirracional que termina en el silencio (Jeanson 1947)?

¿Fue Camus realmente un filósofo? Él mismo dijo que no, en una famosa entrevista con Jeanine Delpech en Les Nouvelles Littéraires en noviembre de 1945, insistiendo en que «no creía lo suficiente en la razón como para creer en un sistema» (Camus 1965, 1427). No se trataba de una mera postura pública, ya que encontramos el mismo pensamiento en sus cuadernos de esta época: se describe a sí mismo como artista y no como filósofo porque «pienso según las palabras y no según las ideas» (Camus 1995, 113). Aun así, Jean-Paul Sartre vio inmediatamente que Camus estaba llevando a cabo un importante trabajo filosófico, y en su reseña de El extranjero en relación con Sísifo, no tuvo problemas en relacionar a Camus con Pascal, Rousseau y Nietzsche (Sartre 1962). Después de que se hicieran amigos, Sartre habló públicamente de la «filosofía del absurdo» de su amigo, que distinguió de su propio pensamiento, para el que aceptó la etiqueta de «existencialista» que Camus rechazaba. Desde entonces, el carácter aparentemente asistemático, e incluso antisistemático, de su filosofía, ha hecho que relativamente pocos estudiosos hayan apreciado toda su profundidad y complejidad. Más bien han alabado sus grandes logros literarios y su posición como moralista político, al tiempo que han señalado sus dudosas afirmaciones y sus problemáticos argumentos (véase Sherman 2008). Una importante excepción reciente es la obra de Ronald Srigley, Albert Camus' Critique of Modernity (Srigley 2011).

En esta entrada se negociará la ambivalencia deliberada de Camus como filósofo mientras se discute su filosofía. No se trata sólo de hacer una lectura filosófica de este dramaturgo, periodista, ensayista y novelista, sino de tomar en serio sus escritos filosóficos, explorando sus premisas, su evolución, su estructura y su coherencia. Hacerlo es ver que su escritura contiene algo más que un estado de ánimo y algo más que imágenes y aseveraciones amplias y sin fundamento, aunque contiene muchas de ambas cosas. Camus lleva su escepticismo lo más lejos posible como una forma de duda metódica -es decir, parte de una presunción de escepticismo- hasta encontrar la base para una conclusión no escéptica. Y construye una construcción filosófica única, cuyas premisas quedan a menudo sin

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

enunciar y que no siempre se argumenta con claridad, pero que se desarrolla en distintas etapas a lo largo de su breve vida. La filosofía de Camus puede leerse, pues, como un esfuerzo sostenido por demostrar, y no sólo afirmar, lo que implica el absurdo de la existencia humana. En el proceso, Camus responde a las preguntas planteadas por El mito de Sísifo, «¿Por qué no debo matarme?», y por El rebelde, «¿Por qué no debo matar a otros?»

2- Las nupcias y el punto de partida de Camus

La tesis de grado de Camus en la Universidad de Argel exploró con simpatía la relación entre la filosofía griega y el cristianismo, concretamente la relación de Plotino con Agustín (Camus 1992). Sin embargo, su filosofía rechaza explícitamente la religión como uno de sus fundamentos. Sin adoptar siempre una postura abiertamente hostil hacia las creencias religiosas -aunque ciertamente lo hace en las novelas El extranjero y La peste- Camus centra su obra en la elección de vivir sin Dios. Otra forma de entender la filosofía de Camus es que se trata de un esfuerzo por explorar los problemas y los escollos de un mundo post-religioso.

Los primeros escritos publicados de Camus que contienen un pensamiento filosófico, Nupcias, aparecieron en Argelia en 1938, y siguen siendo la base de su obra posterior. Estos ensayos y bocetos líricos describen una conciencia que se deleita en el mundo, un cuerpo que se deleita en la naturaleza y la inmersión del individuo en la pura fisicalidad. Sin embargo, estas experiencias se presentan como la solución a un problema filosófico, a saber, encontrar el sentido de la vida frente a la muerte. Aparecen junto a su primera y extensa meditación sobre las cuestiones últimas, y se revelan como sus raíces.

En estos ensayos, Camus opone dos actitudes. La primera es la que considera temores basados en la religión. Cita las advertencias religiosas sobre el orgullo, la preocupación por la propia alma inmortal, la esperanza de una vida después de la muerte, la resignación sobre el presente y la preocupación por Dios. Contra esta perspectiva cristiana convencional, Camus afirma lo que considera hechos evidentes: que debemos morir y que no hay nada más allá de esta vida. Sin mencionarlo, Camus saca una conclusión de estos hechos, a saber, que el alma no es inmortal. Aquí, como en otras partes de sus escritos filosóficos, recomienda a sus

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

lectores que se enfrenten a una realidad incómoda de frente y sin acobardarse, pero no se siente obligado a presentar razones o pruebas. Si no es con la religión, ¿dónde está entonces la sabiduría? Su respuesta es: con la «certeza consciente de una muerte sin esperanza» y en negarse a ocultar el hecho de que vamos a morir. Para Camus «no hay felicidad sobrehumana, no hay eternidad fuera de la curva de los días.... No veo ningún sentido en la felicidad de los ángeles» (N, 90). No hay más que este mundo, esta vida, la inmediatez del presente.

A veces se llama erróneamente a Camus «pagano» porque rechaza el cristianismo por estar basado en la esperanza de una vida más allá de esta vida. La esperanza es el error que Camus desea evitar. Rechazando «los engaños de la esperanza» (N, 74), Las bodas contiene la evocación de una alternativa. Camus se basa para esta línea de pensamiento en la discusión de Nietzsche sobre la Caja de Pandora en Humano, demasiado humano: todos los males de la humanidad, incluyendo las plagas y la enfermedad, han sido soltados en el mundo por Zeus, pero el mal restante, la esperanza, se mantiene escondida en la caja y se atesora. Pero, ¿por qué, podemos preguntar, la esperanza es un mal? Nietzsche explica que los humanos han llegado a ver la esperanza como su mayor bien, mientras que Zeus, sabiendo que no es así, la ha entendido como la mayor fuente de problemas. Al fin y al cabo, es la razón por la que los humanos se dejan atormentar: porque anticipan una recompensa final (Nietzsche 1878/1996, 58). Para Camus, siguiendo de cerca esta lectura de Nietzsche, la solución convencional es en realidad el problema: la esperanza es desastrosa para los seres humanos en la medida en que los lleva a minimizar el valor de esta vida, excepto como preparación para una vida más allá.

Si la esperanza religiosa se basa en la creencia errónea de que la muerte, en el sentido de la extinción total y absoluta de cuerpo y alma, no es inevitable, nos lleva a un callejón sin salida. Y lo que es peor, porque nos enseña a apartar la mirada de la vida hacia algo que vendrá después, esa esperanza religiosa mata una parte de nosotros, por ejemplo, la actitud realista que necesitamos para afrontar las vicisitudes de la vida. Pero, ¿cuál es entonces el camino adecuado? El joven Camus no es aquí un escéptico ni un relativista. Su discusión se basa en la autoevidencia de la experiencia sensual. Defiende precisamente lo que considera que el cristianismo abjura: vivir una vida de los sentidos, intensamente, aquí y ahora, en el presente. Esto implica, en primer lugar, abandonar toda esperanza de una vida después de la muerte, e incluso rechazar el pensamiento sobre ella. «No quiero creer que la muerte sea la puerta a otra vida. Para mí es una puerta cerrada» (N, 76).

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

Podríamos pensar que enfrentarnos a nuestra aniquilación total sería amargo, pero para Camus esto nos lleva a una dirección positiva: «Entre este cielo y los rostros vueltos hacia él no hay nada de lo que pueda colgarse una mitología, una literatura, una ética o una religión: sólo piedras, carne, estrellas y aquellas verdades que la mano puede tocar» (N, 90). Esta visión implica rechazar obstinadamente «todos los «más tarde» de este mundo», para reclamar «mi riqueza presente» (N, 103), es decir, la intensa vida aquí y ahora de los sentidos. La «riqueza» es precisamente lo que la esperanza nos engaña al enseñarnos a mirar lejos de ella y hacia una vida posterior. Sólo cediendo al hecho de que nuestro «anhelo de perdurar» se verá frustrado y aceptando nuestra «conciencia de la muerte» podremos abrirnos a las riquezas de la vida, que son sobre todo físicas.

Camus pone los dos lados de su argumento en una sola declaración: «El mundo es bello, y fuera de él no hay salvación» (N, 103). Sólo al aceptar la muerte y al ser «despojado de toda esperanza» se aprecia más intensamente no sólo el lado físico de la vida, sino también, sugiere ahora, su lado afectivo e interpersonal. En conjunto, y en contra de una fe no verificable en Dios y en la vida después de la muerte, esto es lo que uno tiene y conoce: «Sentir los lazos con una tierra, el amor por ciertos hombres, saber que siempre hay un lugar en el que el corazón puede encontrar descanso: estas son ya muchas certezas para la vida de un hombre» (N, 90).

Sólo si aceptamos que Nietzsche tiene razón, que Dios ha muerto y que después de la muerte sólo existe la nada, podremos experimentar plenamente -sentir, saborear, tocar, ver y oler- las alegrías de nuestros cuerpos y del mundo físico. Así, el lado sensual y lírico de estos ensayos, su carácter evocador, es central en el argumento. O más bien, dado que Camus promueve la experiencia física intensa y gozosa en contraposición a una vida religiosa autoabnegadora, más que desarrollar un argumento afirma que estas experiencias son la respuesta correcta. Sus escritos pretenden demostrar lo que significa y siente la vida una vez que renunciamos a la esperanza de una vida después de la muerte, de modo que al leerlos seamos llevados a «ver» su punto. Estos ensayos pueden considerarse como pensamientos muy personales, reflexiones de un joven sobre su entorno mediterráneo, y apenas parecen tener sistema. Pero sugieren qué es la filosofía para Camus y cómo concibe su relación con la expresión literaria.

Su filosofía temprana, entonces, puede ser transmitida, si no resumida, en este pasaje de «Nupcias en Tipasa»:

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

En un momento, cuando me arroje entre las plantas de ajenjo para llevar su aroma a mi cuerpo, sabré, apariencias al margen, que estoy cumpliendo una verdad que es la del sol y que será también la de mi muerte. En cierto sentido, es mi vida la que estoy apostando aquí, una vida que sabe a piedra caliente, que está llena de las señales del mar y del canto naciente de los grillos. La brisa es fresca y el cielo azul. Amo esta vida con abandono y deseo hablar de ella con valentía: me hace sentir orgulloso de mi condición humana. Sin embargo, la gente me ha dicho a menudo: no hay nada de lo que estar orgulloso. Sí, lo hay: este sol, este mar, mi corazón saltando de juventud, el sabor salado de mi cuerpo y este vasto paisaje en el que la ternura y la gloria se funden en azul y amarillo. Es para conquistar esto que necesito mi fuerza y mis recursos. Aquí todo me deja intacto, no entrego nada de mí, ni me pongo ninguna máscara: aprender paciente y arduamente a vivir me basta, bien vale todas sus artes de vivir. (N, 69)
El presente intenso y resplandeciente nos dice que podemos experimentar y apreciar plenamente la vida sólo con la condición de que ya no tratemos de evitar nuestra muerte última y absoluta.

3- Suicidio, absurdo y felicidad: El mito de Sísifo

Después de terminar Las bodas, Camus comenzó a trabajar en un tríptico planeado sobre el Absurdo: una novela, que se convirtió en El extranjero, un ensayo filosófico, finalmente titulado El mito de Sísifo, y una obra de teatro, Calígula. Estas obras se completaron y se enviaron desde Argelia a la editorial de París en septiembre de 1941. Aunque Camus hubiera preferido que aparecieran juntos, incluso en un solo volumen, el editor, tanto por razones comerciales como por la escasez de papel causada por la guerra y la ocupación, publicó El extranjero en junio de 1942 y El mito de Sísifo en octubre. Camus siguió trabajando en la obra, que finalmente apareció en forma de libro dos años después (Lottman, 264-67).

3.1 El suicidio como respuesta al absurdo

«Sólo hay un problema filosófico realmente serio», dice Camus, «y es el suicidio. Decidir si vale la pena vivir o no es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Todas las demás preguntas se derivan de ella» (MS, 3). Se podría objetar que el suicidio no es ni un «problema» ni una «pregunta», sino un acto. Una

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

pregunta propiamente filosófica podría ser más bien: «¿En qué condiciones está justificado el suicidio?» Y una respuesta filosófica podría explorar la cuestión: «¿Qué significa preguntarse si la vida merece la pena ser vivida?», como hizo William James en La voluntad de creer. Sin embargo, para el Camus de El mito de Sísifo, «¿Debo suicidarme?» es la pregunta filosófica esencial. Para él, parece claro que el resultado primordial de la filosofía es la acción, no la comprensión. Su preocupación por «la más urgente de las preguntas» es menos teórica que el problema de la vida y la muerte de si se debe vivir y cómo hacerlo.

Camus ve esta cuestión del suicidio como una respuesta natural a una premisa subyacente, a saber, que la vida es absurda en varios sentidos. Como hemos visto, tanto la presencia como la ausencia de la vida (es decir, la muerte) dan lugar a la condición: es absurdo buscar continuamente un sentido a la vida cuando no lo hay, y es absurdo esperar alguna forma de existencia continuada después de la muerte, dado que ésta provoca nuestra extinción. Pero Camus también piensa que es absurdo intentar conocer, comprender o explicar el mundo, pues considera que el intento de obtener un conocimiento racional es inútil. Aquí Camus se enfrenta a la ciencia y a la filosofía, desestimando las pretensiones de toda forma de análisis racional: «Esa razón universal, práctica o ética, ese determinismo, esas categorías que lo explican todo son suficientes para hacer reír a un hombre decente» (MS, 21).

Estos tipos de absurdo impulsan la pregunta de Camus sobre el suicidio, pero su forma de proceder evoca otro tipo de absurdo, uno menos definido, a saber, la «sensibilidad absurda» (MS, 2, tr. cambiado). Esta sensibilidad, vagamente descrita, parece ser «una enfermedad intelectual» (MS, 2) más que una filosofía. Considera el pensamiento como «provisional» e insiste en que el estado de ánimo del absurdo, tan «extendido en nuestra época», no surge de la filosofía, sino que es anterior a ella. El diagnóstico de Camus sobre el problema humano esencial se apoya en una serie de «obviedades» (MS, 18) y «temas evidentes» (MS, 16). Pero no defiende el absurdo de la vida ni trata de explicarlo: no le interesa ninguno de los dos proyectos, ni esos proyectos comprometerían su fuerza como pensador. «Me interesan… no tanto los descubrimientos absurdos como sus consecuencias» (MS, 16). Aceptando el absurdo como el estado de ánimo de la época, se pregunta sobre todo si hay que vivir ante él y cómo. «¿El absurdo dicta la muerte?» (MS, 9). Pero tampoco discute esta cuestión, sino que opta por demostrar la actitud ante la vida que disuadiría del suicidio. En otras palabras, la principal preocupación del libro es esbozar formas de vivir nuestra vida para que merezca la pena vivirla a pesar de no tener sentido.

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

Según Camus, la gente se suicida «porque juzga que la vida no vale la pena» (MS, 4). Pero si esta tentación precede a lo que se suele considerar un razonamiento filosófico, ¿cómo responder a ella? Para llegar al fondo de las cosas evitando argumentar la verdad de sus afirmaciones, representa, enumera e ilustra. Como dice en El rebelde, «el absurdo es una experiencia que hay que vivir, un punto de partida, el equivalente, en la existencia, de la duda metódica de Descartes» (R, 4). El Mito de Sísifo pretende describir «el sentimiento esquivo del absurdo» en nuestras vidas, señalando rápidamente temas que «recorren todas las literaturas y todas las filosofías» (MS, 12). Apelando a la experiencia común, trata de dar el sabor de lo absurdo con imágenes, metáforas y anécdotas que captan el nivel experiencial que él considera previo a la filosofía.

Comienza haciéndolo con una referencia implícita a la novela de Sartre, La náusea, que se hace eco del descubrimiento del absurdo por parte del protagonista Antoine Roquentin. Camus había escrito anteriormente que las teorías del absurdo de esta novela y sus imágenes no están en equilibrio. Los aspectos descriptivos y filosóficos de la novela «no se suman a una obra de arte: el paso de uno a otro es demasiado rápido, demasiado inmotivado, para evocar en el lector la convicción profunda que hace arte de la novela» (Camus 1968, 200). Pero en esta reseña de 1938 Camus elogia las descripciones de Sartre sobre el absurdo, la sensación de angustia y náusea que surge cuando las estructuras ordinarias impuestas a la existencia se derrumban en la vida de Antoine Roquentin. Como Camus presenta ahora su propia versión de la experiencia, «los decorados se derrumban. Levantarse, tranvía, cuatro horas en la oficina o en la fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, comida, sueño, y lunes martes miércoles jueves viernes sábado y domingo según el mismo ritmo…» (MS, 12-3). A medida que esto continúa, uno se vuelve lentamente plenamente consciente y siente el absurdo.

3.2 Los límites de la razón

Camus continúa esbozando otras experiencias de absurdo, hasta llegar a la muerte. Pero aunque Camus trata de evitar argumentar la verdad de sus afirmaciones, concluye este «razonamiento absurdo» con una serie de afirmaciones categóricas dirigidas a «la inteligencia» sobre la inevitable frustración del deseo humano de conocer el mundo y de sentirse en casa en él. A pesar de sus intenciones, Camus no puede evitar afirmar lo que cree que es una verdad objetiva: «Debemos desesperar de reconstruir alguna vez la superficie familiar y tranquila que nos daría la paz del corazón» (MS, 18). Volviendo a las experiencias que son aparentemente obvias para

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

un gran número de personas que comparten la sensibilidad absurda, declara de forma arrolladora: «Este mundo en sí mismo no es razonable, eso es todo lo que se puede decir» (MS, 21). Nuestros esfuerzos por conocer están impulsados por la nostalgia de la unidad, y existe un ineludible «hiato entre lo que creemos saber y lo que realmente sabemos» (MS, 18).

«Con la excepción de los racionalistas profesionales, la gente de hoy desespera del verdadero conocimiento» (MS, 18). Camus afirma que la historia del pensamiento humano se caracteriza por «sus sucesivos arrepentimientos y sus impotencias» (MS, 18), y que «se establece la imposibilidad del conocimiento» (MS, 25). Cuando escribe con más detenimiento, afirma sólo estar describiendo un cierto «clima», pero en cualquier caso sus supuestos básicos aparecen una y otra vez: el mundo es incognoscible y la vida carece de sentido. Nuestros esfuerzos por comprenderlos no llevan a ninguna parte.

Avi Sagi sugiere que, al afirmar esto, Camus no habla como un irracionalista -que es, después de todo, como considera a los existencialistas- sino como alguien que intenta comprender racionalmente los límites de la razón (Sagi 2002, 59-65). Para Camus, el problema es que al exigir sentido, orden y unidad, pretendemos ir más allá de esos límites y perseguir lo imposible. Nunca entenderemos y moriremos a pesar de todos nuestros esfuerzos. Hay dos respuestas obvias a nuestras frustraciones: el suicidio y la esperanza. Por esperanza Camus entiende justo lo que describió en Nupcias, el esfuerzo inspirado por la religión de imaginar y vivir para una vida más allá de esta vida. O, en segundo lugar, tal y como se recoge ampliamente en El Rebelde, el hecho de dedicar las energías a vivir por una gran causa más allá de uno mismo: «La esperanza de otra vida que uno debe ‘merecer’ o el engaño de los que viven no para la vida misma sino para alguna gran idea que la trascienda, la refine, le dé un sentido y la traicione» (MS, 8).

¿Cuál es la alternativa camuseana al suicidio o a la esperanza? La respuesta es vivir sin escapatoria y con integridad, en «revuelta» y desafío, manteniendo la tensión intrínseca a la vida humana. Dado que «el absurdo más evidente» (MS, 59) es la muerte, Camus nos insta a «morir sin reconciliación y no por propia voluntad» (MS, 55). En resumen, recomienda una vida sin consuelo, sino caracterizada por la lucidez y por la aguda conciencia de su mortalidad y sus límites y la rebelión contra ellos.

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

3.3 Crítica a los existencialistas

El tono, las ideas y el estilo de Camus recuerdan a Nietzsche en su planteamiento del problema y su solución. «Dios ha muerto» es, por supuesto, su punto de partida común, al igual que la determinación de enfrentarse a verdades desagradables y escribir en contra de la sabiduría recibida. Al mismo tiempo, Camus argumenta en contra de la corriente filosófica específica con la que Nietzsche se vincula a menudo como precursor, y a la que él mismo se acerca: el existencialismo. El mito de Sísifo está escrito explícitamente contra existencialistas como Shestov, Kierkegaard, Jaspers y Heidegger, así como contra la fenomenología de Husserl. Camus comparte su punto de partida, que considera el hecho de que todos ellos atestiguan de algún modo el absurdo de la condición humana. Pero rechaza lo que considera su escapismo e irracionalidad últimos, afirmando que «divinizan lo que les aplasta y encuentran un motivo de esperanza en lo que les empobrece». Esa esperanza forzada es religiosa en todos ellos» (MS, 24).

También Sartre es objeto de las críticas de Camus, y no sólo desde el punto de vista político, como se describirá en la siguiente sección. Aunque algunas de las ideas de El mito de Sísifo se inspiran en La náusea de Sartre (como se ha señalado anteriormente), en 1942 Sartre aún no era considerado un «existencialista». Pero a medida que la filosofía de Sartre se fue desarrollando, pasó a explorar cómo la actividad humana constituye un mundo con sentido a partir de la existencia bruta y sin sentido desvelada en su novela[2] (Aronson 1980, 71-88). En el proceso, el absurdo de la Náusea se convierte en la contingencia del Ser y la Nada, el hecho de que los seres humanos y las cosas simplemente están ahí sin explicación ni razón. Como lo describió Sartre, el absurdo es «la contingencia universal del ser que es, pero que no es el fundamento de su ser; el absurdo es lo dado, la cualidad injustificable y primordial de la existencia» (citado en Sagi 2002, 57). Habiendo enraizado la existencia humana en dicha contingencia, Sartre pasa a describir otras estructuras fundamentales de la existencia, proyectos humanos centrales y patrones característicos de comportamiento, incluyendo la libertad y la mala fe, todos los cuales surgen sobre esta base. La contingencia original conduce a nuestro deseo de deshacerla, al proyecto fútil de «fundar el ser», es decir, a la «pasión inútil» del proyecto de llegar a ser Dios.

Para Sartre, el absurdo es evidentemente una propiedad ontológica fundamental de la propia existencia, que nos frustra pero no limita nuestra comprensión. Para Camus, en cambio, el absurdo no es una propiedad de la existencia como tal, sino

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

un rasgo esencial de nuestra relación con el mundo. Se podría argumentar que Sartre y Camus son realmente muy similares, y que la inutilidad central de la filosofía de Sartre es paralela a la «desesperación» que describe Camus. Después de todo, si el trabajo de Sísifo es en última instancia inútil, también lo es el proyecto de convertirse en Dios. Pero Sartre rechaza el «pesimismo clásico» y la «desilusión» que encuentra en Camus y, en cambio, posee una confianza poco camusiana en su capacidad para comprender y explicar este proyecto y el resto del mundo humano. Camus, por el contrario, construye toda una cosmovisión sobre su suposición central de que el absurdo es una relación insuperable entre los humanos y su mundo (Aronson 2013). Postula un divorcio inevitable entre la conciencia humana, con su «salvaje anhelo de claridad» (MS, 21) y el «irracional silencio del mundo» (MS, 28). Como ya se ha dicho, Camus ve el mundo como irracional, lo que significa que no es comprensible a través de la razón.

Según Camus, cada escritor existencialista traicionó su visión inicial al tratar de apelar a algo más allá de los límites de la condición humana, acudiendo a lo trascendente. Y sin embargo, aunque evitemos lo que Camus describe como tales esfuerzos escapistas y sigamos viviendo sin apelaciones irracionales, el deseo de hacerlo está incorporado a nuestra conciencia y, por tanto, a nuestra humanidad. No podemos liberarnos de «este deseo de unidad, este anhelo de resolver, esta necesidad de claridad y cohesión» (MS, 51). Pero es urgente no sucumbir a estos impulsos y aceptar el absurdo. En contraste con el existencialismo, «El absurdo es la razón lúcida que constata sus límites» (MS, 49).

Camus cree claramente que los filósofos existencialistas están equivocados, pero no argumenta contra ellos, porque cree que «no hay verdades, sino meras verdades» (MS, 43). Su desacuerdo adopta más bien la forma más sutil y menos asertiva de una crítica inmanente, señalando que la filosofía existencialista de cada pensador acaba siendo incoherente con su propio punto de partida: «partiendo de una filosofía de la falta de sentido del mundo, acaba por encontrarle un sentido y una profundidad» (MS, 42). Estos filósofos, insiste, se niegan a aceptar las conclusiones que se derivan de sus propias premisas. Kierkegaard, por ejemplo, siente fuertemente el absurdo. Pero en lugar de respetarlo como una dolencia humana inevitable, busca curarse de él convirtiéndolo en un atributo de un Dios al que entonces abraza.

El análisis más sostenido de Camus es el de la fenomenología de Husserl. Al igual que Sartre, Camus elogia la temprana noción husserliana de intencionalidad. Para Sartre, esta noción revela una conciencia dinámica sin contenido -la base de su

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

concepción de la libertad-, mientras que Camus se complace de que la intencionalidad siga el espíritu absurdo en su «aparente modestia de pensamiento que se limita a describir lo que declina explicar» (MS, 43). Sin embargo, Camus critica la posterior búsqueda de Husserl en Ideas de esencias platónicas extratemporales como un salto cuasi-religioso inconsistente con su intuición original.

3.4 La felicidad de afrontar el destino

¿Cómo permanecer entonces coherente con el razonamiento absurdo y evitar ser víctima del «espíritu de la nostalgia»? El mito de Sísifo encuentra la respuesta abandonando por completo el terreno de la filosofía. Camus describe una serie de personajes y actividades ficticias absurdas, como Don Juan y Kirolov (El Poseído) de Dostoievski, el teatro y la creación literaria. Y luego concluye con la historia de Sísifo, que encarna plenamente el sentido del absurdo de la vida, su «futilidad y su trabajo sin esperanza» (MS, 119). Camus ve el esfuerzo interminable de Sísifo y su intensa conciencia de inutilidad como un triunfo. «Su desprecio a los dioses, su odio a la muerte y su pasión por la vida le valieron esa pena indecible en la que todo el ser se esfuerza por no lograr nada» (MS, 120). Después de los densos y muy autoconscientes capítulos anteriores, estas páginas condensan toda la línea de pensamiento en una imagen vívida. Sísifo demuestra que podemos vivir con «la certeza de un destino aplastante, sin la resignación que debería acompañarlo» (MS, 54). Para Camus, Sísifo nos recuerda que no podemos dejar de buscar comprender la realidad que trasciende nuestra inteligencia, de esforzarnos por captar más de lo que permite nuestra limitada y práctica comprensión científica, y de desear vivir sin morir. Como Sísifo, somos nuestro destino, y nuestra frustración es nuestra propia vida: nunca podremos escapar de ella.

Pero hay más. Después de que la roca se derrumbe, confirmando la inutilidad final de su proyecto, Sísifo vuelve a caminar tras ella. Esta «es la hora de la conciencia». En cada uno de esos momentos en que abandona las alturas y se hunde gradualmente hacia las guaridas de los dioses, es superior a su destino. Es más fuerte que su roca» (MS, 121). ¿Por qué utilizar las palabras «superior» y «más fuerte» cuando no tiene ninguna esperanza de triunfar la próxima vez? Paradójicamente, porque el sentido de la tragedia «corona su victoria». «Sísifo, proletario de los dioses, impotente y rebelde, conoce toda la extensión de su miserable condición: es en lo que piensa durante su descenso» (MS, 121). La conciencia trágica es la conclusión del «razonamiento absurdo»: vivir con plena

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

conciencia de la amargura de nuestro ser y afrontar conscientemente nuestro destino.

¿Cuál es entonces la respuesta de Camus a su pregunta sobre si debe o no suicidarse? Conciencia plena, evitar falsas soluciones como la religión, negarse a someterse y seguir adelante con vitalidad e intensidad: éstas son las respuestas de Camus. Así es como se puede hacer que una vida sin sentido último merezca ser vivida. Como decía en Nupcias, los placeres de la vida son inseparables de una aguda conciencia de estos límites. Sísifo acepta y abraza la convivencia con la muerte sin la posibilidad de apelar a Dios. «Toda la alegría silenciosa de Sísifo está contenida en ella. Su destino le pertenece. Su roca es lo suyo» (MS, 123).

Viviendo lúcidamente la condición humana, Sísifo «se sabe dueño de sus días». Al tomar conciencia de ello, dice Camus, se apropia de ello. En este sentido, Sísifo reconfigura su destino en una condición de «origen totalmente humano». «Totalmente» puede ser una exageración, porque al fin y al cabo, la muerte es «inevitable y despreciable», pero al reconocerlo, Sísifo vive conscientemente lo que se le ha impuesto, convirtiéndolo así en su propio fin. Del mismo modo, Meursault, protagonista de El extranjero, toma conciencia en la segunda parte de ese libro después de cometer el inexplicable asesinato que pone fin a la primera parte. Ha vivido su existencia de un momento a otro y sin mucha conciencia, pero en su juicio y mientras espera la ejecución se vuelve como Sísifo, plenamente consciente de sí mismo y de su terrible destino. Morirá triunfante como el hombre absurdo.

El mito de Sísifo está lejos de tener una conclusión escéptica. En respuesta a la atracción del suicidio, Camus aconseja una no resolución intensamente consciente y activa. Rechazar cualquier esperanza de resolver la tensión es también rechazar la desesperación. En efecto, es posible, dentro y contra estos límites, hablar de felicidad. «La felicidad y el absurdo son dos hijos de la misma tierra. Son inseparables» (MS, 122). No es que descubrir el absurdo conduzca necesariamente a la felicidad, sino que reconocer el absurdo significa también aceptar la fragilidad humana, la conciencia de nuestros límites y el hecho de que no podemos evitar desear ir más allá de lo posible. Todo ello es una muestra de estar plenamente vivo. «La propia lucha hacia las alturas es suficiente para llenar el corazón de un hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz» (MS, 123).

3.5 Respuesta al escepticismo

Podemos comparar su conclusión con el escepticismo de Pirro y la duda metódica

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

de Descartes. En primer lugar, al igual que Pirro, Camus ha resuelto su apremiante cuestión existencial, a saber, evitar la desesperación, mediante una especie de resolución que implica la aceptación de nuestra mortalidad e ignorancia última. Pero hay dos diferencias críticas con Pirro: para Camus nunca podemos abandonar el deseo de conocer, y darse cuenta de ello nos lleva a acelerar nuestros impulsos vitales. Este último punto ya estaba contenido en Nupcias, pero aquí se amplía para vincular la conciencia con la felicidad. Para Camus, la felicidad incluye vivir intensa y sensualmente en el presente junto con la conciencia trágica, lúcida y desafiante de Sísifo, su sentido de los límites, su amargura, su determinación de seguir adelante y su rechazo a cualquier forma de consuelo.

Obviamente, el sentido de la felicidad de Camus no es convencional, pero Sagi sostiene que puede situarlo más cerca de Aristóteles que de cualquier otro pensador, en la medida en que defiende la plena realización de las capacidades humanas (Sagi 2002, 79-80). Nietzsche decía que estar completamente vivo significa ser tan consciente de lo negativo como de lo positivo, sentir dolor, no rehuir ninguna experiencia y abrazar la vida «incluso en sus problemas más extraños y duros» (Nietzsche 1888/1954, 562). Pero, ¿cómo es posible que, al final de El mito de Sísifo, Camus haya pasado del escepticismo (sobre la búsqueda de la verdad) y el nihilismo (sobre si la vida tiene sentido) a defender un enfoque de la vida que se juzga claramente mejor que otros? ¿Cómo justifica la adopción de una postura normativa, afirmando unos valores concretos? Esta contradicción revela un cierto juego de manos, ya que el filósofo deja paso al artista. Como artista, Camus defiende ahora la aceptación de la tragedia, la conciencia del absurdo y una vida de vitalidad sensual. Lo defiende con la imagen de Sísifo esforzándose, plenamente vivo y feliz.

4- Camus y el mundo de la violencia: El rebelde

Esta meditación sobre el absurdo y el suicidio sigue de cerca la publicación de la primera novela de Camus, El extranjero, que también se centraba en la experiencia individual y giraba en torno al asesinato sin sentido de un árabe por parte de su protagonista en una playa de Argel y que concluía con su ejecución en la guillotina. A menudo se olvida que este novelista y filósofo del absurdo fue también un activista político -fue miembro de la rama argelina del Partido Comunista Francés a

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

mediados de los años 30 y organizador de una compañía de teatro de Argel que representaba obras de vanguardia y políticas-, así como un periodista cruzado. Desde octubre de 1938 hasta enero de 1940 trabajó en Alger républicain y en un periódico hermano. En junio de 1939 escribió una serie de reportajes sobre la hambruna y la pobreza en la región costera montañosa de Kabylie, uno de los primeros artículos detallados escritos por un argelino europeo que describía las miserables condiciones de vida de la población nativa.

Tras el inicio de la Segunda Guerra Mundial, Camus se convirtió en editor de Le Soir républicain y se opuso a la entrada de Francia en la guerra. El espectáculo de Camus y su mentor, Pascal Pia, dirigiendo su diario de izquierdas por rechazar la urgencia de luchar contra el nazismo es uno de los periodos más llamativos pero menos comentados de su vida. Malinterpretando el nazismo al principio de la guerra, abogó por unas negociaciones con Hitler que revirtieran en parte las humillaciones del Tratado de Versalles. Su pacifismo estaba en consonancia con una antigua tradición francesa, y Camus se presentó al servicio militar por solidaridad con aquellos jóvenes que, como su hermano, se habían convertido en soldados. Con la intención de servir con lealtad y de abogar por una paz negociada en los cuarteles, se enfadó porque su tuberculosis le descalificaba (Lottman, 201-31; Aronson 2004, 25-28).

Estos hechos biográficos son relevantes para el desarrollo filosófico de Camus después de El mito de Sísifo. Al trasladarse a Francia y participar en la resistencia a la ocupación alemana, en dos «Cartas a un amigo alemán» publicadas clandestinamente en 1943 y 1944, Camus reflexionó sobre la justificación de la violencia contra los ocupantes. Habló del «odio que sentimos [los franceses] por toda guerra» y de la necesidad de «averiguar si tenemos derecho a matar a los hombres, si se nos permite contribuir a la espantosa miseria de este mundo» (RRD, 8). Despreciando la guerra, desconfiando del heroísmo, afirmaba que los franceses ocupados pagaron muy caro este desvío «con condenas a prisión y ejecuciones al amanecer, con deserciones y separaciones, con dolores diarios de hambre, con niños demacrados y, sobre todo, con la humillación de nuestra dignidad humana» (RRD, 8). Sólo cuando estábamos «a las puertas de la muerte», y «muy por detrás» de los alemanes, comprendimos las razones de la lucha, para que en adelante lucháramos con la conciencia tranquila y las «manos limpias». Nuestra fuerza moral radicaba en que luchábamos por la justicia y la supervivencia nacional. Las cartas posteriores seguían contrastando a los franceses con los alemanes sobre la base de motivos morales extraídos directamente de la filosofía de Camus, y sugerían la

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

transición de El mito de Sísifo a El rebelde: si ambos adversarios partían de un sentido de lo absurdo del mundo, Camus afirmaba que los franceses reconocían y vivían dentro de esta conciencia, mientras que los alemanes buscaban superarla dominando el mundo.

El compromiso antinazi de Camus y su experiencia periodística le llevaron a suceder a Pia en marzo de 1944 como director de Combat, el principal periódico clandestino de la izquierda no comunista. Sin embargo, tras la Liberación, la cuestión de la violencia siguió ocupándole tanto política como filosóficamente. Su alegoría de los años de la guerra, La peste, describe una resistencia no violenta a una peste inexplicable, y en 1945 la suya fue una de las pocas voces que se alzaron en protesta contra el uso estadounidense de armas nucleares para derrotar a Japón (Aronson 2004, 61-63). Después de la Liberación se opuso a la pena de muerte para los colaboradores, se volvió contra el marxismo y el comunismo por abrazar la revolución, rechazó la inminente guerra fría y su amenazante violencia, y luego, en El Rebelde, comenzó a explicitar su más profunda comprensión de la violencia.

4.1 Absurdo, rebelión y asesinato

Al principio de El Rebelde, Camus retoma el tema donde lo dejó en El Mito de Sísifo. Escribiendo de nuevo como filósofo, vuelve al terreno de la argumentación explicando lo que implica el razonamiento absurdista. Su «conclusión final» es «el repudio del suicidio y la aceptación del encuentro desesperado entre la investigación humana y el silencio del universo» (R, 6). Dado que concluir lo contrario negaría su propia premisa, a saber, la existencia del cuestionador, el absurdismo debe aceptar lógicamente la vida como el único bien necesario. «Para decir que la vida es absurda, la conciencia debe estar viva» (R, 6, tr. cambiado). Vivir y comer «son en sí mismos juicios de valor» (Camus 1968, 160). «Respirar es juzgar» (R, 8). Al igual que en su crítica a los existencialistas, Camus defiende un único punto de vista desde el que argumentar la validez objetiva, el de la coherencia.

Sin embargo, a primera vista, el tema del libro parece tener más de histórico que de filosófico. «El propósito de este ensayo es … enfrentarse a la realidad del presente, que es el crimen lógico, y examinar meticulosamente los argumentos con los que se justifica; es un intento de comprender los tiempos en los que vivimos. Se podría pensar que una época que, en un espacio de cincuenta años, desarraiga, esclaviza o mata a setenta millones de seres humanos debería ser condenada de plano. Pero hay que entender su culpabilidad» (R, 3).

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

¿Suponen estas cuestiones una filosofía totalmente nueva o son continuas con El mito de Sísifo? La cuestión no se resuelve con las explicaciones que Camus da para su giro en las primeras páginas de El Rebelde, al referirse a los asesinatos en masa del tercio medio del siglo XX. «La era de la negación», dice, fomentó en su día la preocupación por el suicidio, pero ahora, en «la era de las ideologías, debemos examinar nuestra posición en relación con el asesinato» (R, 4). ¿Han cambiado las «épocas» en los menos de diez años transcurridos entre los dos libros? Puede que tenga razón al decir que si el asesinato tiene fundamentos racionales es «la cuestión implícita en la sangre y la lucha de este siglo», pero al cambiar su enfoque del suicidio al asesinato, también está claro que Camus está desplazando su óptica filosófica del individuo a nuestra pertenencia social.

De este modo, Camus aplica la filosofía del absurdo en nuevas direcciones sociales y trata de responder a nuevas preguntas históricas. Pero como vemos que lo establece al principio de El Rebelde, la continuidad con una lectura filosófica de El Extranjero es también sorprendentemente clara. El novelista Kamel Daoud, al relatar El extranjero desde el punto de vista de la víctima, califica con acierto el asesinato de su «pariente» árabe de «crimen filosófico» (Daoud, 19). Al principio de El rebelde, Camus explica

La conciencia del absurdo, cuando se pretende deducir de él una regla de comportamiento, hace que el asesinato parezca una cuestión, cuando menos, indiferente y, por tanto, posible. … No hay un pro o un contra: el asesino no está ni bien ni mal. Somos libres de avivar el fuego del crematorio o de dedicarnos al cuidado de los leprosos. El mal y la virtud son mera casualidad o capricho. (R, 5)
Si históricamente «el asesinato es el problema de hoy» (R, 5), el encuentro con el absurdo nos dice que lo mismo ocurre filosóficamente. Una vez descartado el suicidio, ¿qué se puede decir del asesinato?

Partiendo de la ausencia de Dios, tema clave de Las bodas, y de la inevitabilidad del absurdo, tema clave de El mito de Sísifo, Camus incorpora ambos en El rebelde, pero junto a ellos destaca ahora la rebelión. El acto de rebelión asume el estatus de un dato primario de la experiencia humana, como el cogito cartesiano tomado por Sartre como punto de partida. Camus lo expresó por primera vez directamente bajo la inspiración de su encuentro con el Ser y la Nada. Pero al llamarlo «revuelta» lo lleva en una dirección marcadamente diferente a la de Sartre, que construyó a partir del cogito un «ensayo de ontología fenomenológica». Ignorando por completo la dimensión ontológica, Camus se ocupa ahora de cuestiones inmediatas de la experiencia social humana. La rebelión, sin duda, sigue incluyendo la rebelión

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

contra el absurdo que Camus describió en El mito de Sísifo, y una vez más hablará de rebelarse contra nuestra propia mortalidad y el sinsentido e incoherencia del universo. Pero El rebelde comienza con el tipo de revuelta que rechaza la opresión y la esclavitud, y protesta contra la injusticia del mundo.

Al principio es, como El mito de Sísifo, la rebelión de un solo individuo, pero ahora Camus subraya que la rebelión crea valores, dignidad y solidaridad. «Yo me rebelo, por eso somos» (R, 22) es su afirmación paradójica. Pero, ¿cómo puede un yo llevar a un nosotros? ¿Cómo se deduce el «nosotros» del «yo me rebelo»? ¿Cómo puede la experiencia individual del absurdo, y la rebelión contra él, derivar, producir, implicar o conllevar el sentido social más amplio de la injusticia y la solidaridad? El nosotros es, de hecho, el tema de El Rebelde, aunque el título L'Homme revolté sugiere que la motivación original puede ser individual. Actuar contra la opresión implica recurrir a los valores sociales y, al mismo tiempo, unirse a otros en la lucha. En ambos niveles, la solidaridad es nuestra condición común.

En El rebelde Camus da un paso más, que ocupa la mayor parte del libro, al desarrollar su noción de rebelión metafísica e histórica en oposición al concepto de revolución. Aplicando sus temas filosóficos directamente a la política en los años inmediatamente posteriores a la Liberación de Francia en 1944, Camus ya había llegado a la conclusión de que los marxistas, y especialmente los comunistas, eran culpables de eludir el absurdo de la vida al pretender una transformación total de la sociedad, que debía ser necesariamente violenta. Y ahora, en El Rebelde, describe esto como una tendencia principal de la historia moderna, utilizando términos similares a los que había utilizado en El Mito de Sísifo para describir las evasiones religiosas y filosóficas.

¿Qué clase de obra es ésta? En un libro tan cargado de significado político, Camus no hace ningún argumento o revelación explícitamente política, y presenta poco en forma de análisis social real o estudio histórico concreto. El Rebelde es, más bien, un ensayo filosófico enmarcado históricamente sobre las ideas y actitudes subyacentes de la civilización. David Sprintzen sugiere que estas actitudes asumidas operan implícitamente y en el trasfondo de los proyectos humanos y muy raramente se hacen conscientes (Sprintzen 1988, 123).

Camus consideró que era urgente examinar críticamente estas actitudes en un mundo en el que el asesinato calculado se había convertido en algo común. Aplicando sus ideas y percepciones absurdistas a la política, en El Rebelde Camus explica lo que considera el rechazo cada vez más organizado y catastrófico del

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

mundo moderno a afrontar, aceptar y vivir con el absurdo. El libro ofrece una perspectiva única, presentando una estructura coherente y original de premisas, humor, descripción, filosofía, historia e incluso prejuicios.

4.2 Contra el comunismo

La hostilidad de Camus hacia el comunismo tenía sus razones personales, políticas y filosóficas. Ciertamente, éstas se remontan a su expulsión del Partido Comunista a mediados de los años 30 por negarse a adherirse a su estrategia del Frente Popular de restar importancia al colonialismo francés en Argelia para ganar el apoyo de la clase obrera blanca. Luego, sin mencionar el marxismo, El mito de Sísifo guarda un elocuente silencio sobre sus pretensiones de presentar una comprensión coherente de la historia humana y un camino significativo hacia el futuro. Sus relaciones mutuamente respetuosas con los comunistas durante la Resistencia y la inmediata posguerra se volvieron amargas después de que fuera atacado por la prensa comunista y devolviera el ataque en una serie de artículos periodísticos en 1946 titulados «Ni víctimas ni verdugos» (Aronson, 2004, 66-93).

En El rebelde, Camus insistió en que tanto el atractivo del comunismo como sus rasgos negativos surgían del mismo impulso humano irreprimible: ante el absurdo y la injusticia, los seres humanos se niegan a aceptar su existencia y, en cambio, tratan de rehacer el mundo. Validando la revuelta como punto de partida necesario, Camus critica la política destinada a construir un futuro utópico, afirmando una vez más que la vida debe vivirse en el presente y en el mundo sensual. Explora la historia de los movimientos intelectuales y literarios post-religiosos y nihilistas; ataca la violencia política con sus puntos de vista sobre los límites y la solidaridad; y termina articulando el papel metafísico del arte así como una política radical autolimitada. En lugar de esforzarse por transformar el mundo, habla de mésure –«medida», en el sentido de proporción o equilibrio- y de vivir en la tensión de la condición humana. Califica esta perspectiva de «mediterránea» en un intento de anclar sus puntos de vista en el lugar donde creció y de evocar en sus lectores su sentido de la armonía y la apreciación de la vida física. No hay ningún argumento de peso para la etiqueta, ni tampoco es posible, dado su método de seleccionar simplemente quién y qué cuenta como representante de la visión «mediterránea», mientras que excluye a otros -por ejemplo, algunos escritores griegos, no muchos romanos-. En lugar de argumentar, pinta una visión final de la armonía mediterránea que espera que sea conmovedora y lírica, y que vincule al lector con sus ideas.

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

Como tratado político, El Rebelde afirma que el comunismo conduce inexorablemente al asesinato, y luego explica cómo las revoluciones surgen de ciertas ideas y estados de ánimo. Pero no hace ningún análisis minucioso de los movimientos o acontecimientos, no da ningún papel a las necesidades materiales o a la opresión, y considera la búsqueda de la justicia social como un intento de inspiración metafísica para sustituir «el reino de la gracia por el reino de la justicia» (R, 56).

Además, Camus insiste en que estas actitudes están incorporadas al marxismo. En «Ni víctimas ni verdugos» se declaró socialista pero no marxista. Rechazó la aceptación marxista de la revolución violenta y la máxima consecuencialista de que «el fin justifica los medios»[3]: «En la perspectiva marxiana», escribió con rotundidad, «cien mil muertos es un pequeño precio a pagar por la felicidad de cientos de millones» (Camus 1991, 130). Los marxistas piensan así, afirmaba Camus, porque creen que la historia tiene una lógica necesaria que conduce a la felicidad humana, y por ello aceptan la violencia para conseguirla.

En El Rebelde Camus lleva esta afirmación un paso más allá: El marxismo no trata principalmente del cambio social, sino que es una revuelta que «intenta anexionar toda la creación». La revolución surge cuando la revuelta pretende ignorar los límites construidos en la vida humana. Por una «lógica inevitable del nihilismo», el comunismo culmina la tendencia moderna a divinizar al hombre y a transformar y unificar el mundo. Las revoluciones actuales ceden al impulso ciego, descrito originalmente en El mito de Sísifo, de «exigir orden en medio del caos, y unidad en el corazón mismo de lo efímero» (MS, 10). Al igual que el rebelde que se convierte en revolucionario que mata y luego justifica el asesinato como legítimo.

Según Camus, la ejecución del rey Luis XVI durante la Revolución Francesa fue el paso decisivo que demostró la búsqueda de la justicia sin límites. Contradecía el propósito original de afirmación de la vida, de autoafirmación y de unificación de la revuelta. Esta discusión pertenece a la «historia del orgullo europeo» de Camus, que está precedida por ciertas ideas de los griegos y ciertos aspectos del cristianismo primitivo, pero que comienza en serio con el advenimiento de la modernidad. Camus se centra en varias figuras, movimientos y obras literarias importantes: el marqués de Sade, el romanticismo, el dandismo, Los hermanos Karamazov, Hegel, Marx, Nietzsche, el surrealismo, los nazis y, sobre todo, los bolcheviques. Camus describe la revuelta como algo que aumenta su fuerza con el paso del tiempo y que se convierte en un nihilismo cada vez más desesperado, derrocando a Dios y poniendo al hombre en su lugar, ejerciendo el poder de forma

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

cada vez más brutal. La revuelta histórica, enraizada en la revuelta metafísica, conduce a revoluciones que buscan eliminar el absurdo utilizando el asesinato como herramienta central para tomar el control total del mundo. El comunismo es la expresión contemporánea de esta enfermedad occidental.

En el siglo XX, afirma Camus, el asesinato se ha convertido en algo «razonable», «teóricamente defendible» y justificado por la doctrina. La gente se ha acostumbrado a los «crímenes lógicos», es decir, a la muerte masiva planificada o prevista, y justificada racionalmente. Así, Camus califica el «crimen lógico» como el tema central de la época, pretende «examinar meticulosamente los argumentos que lo justifican» (R, 3) y se propone explorar cómo el siglo XX se convirtió en un siglo de matanzas.

Podríamos esperar, con razón, un análisis de los argumentos de los que habla, pero El Rebelde cambia de enfoque. La razón humana se confunde con «los campos de esclavos bajo la bandera de la libertad, las masacres justificadas por la filantropía o por el gusto por lo sobrehumano» (R, 4) -los dos primeros se refieren al comunismo, el tercero al nazismo. En el cuerpo del texto, el nazismo queda prácticamente descartado (era, dice, un sistema de «terror irracional», que no es en absoluto lo que le interesaba a Camus), lo que reduce drásticamente la investigación. Su cambio se revela en su pregunta: ¿Cómo puede cometerse un asesinato con premeditación y ser justificado por la filosofía? Resulta que el «asesinato racional» que le preocupa a Camus no es el que cometen los capitalistas o los demócratas, los colonialistas o los imperialistas, o los nazis, sino sólo los comunistas.

No aborda el Holocausto, y aunque su voz había sido de protesta contra Hiroshima en 1945, no se pregunta ahora cómo sucedió. Como periodista había sido uno de los pocos que acusó al colonialismo francés, pero no lo menciona, salvo en una nota a pie de página. ¿Cómo fue posible que Camus se centrara únicamente en la violencia del comunismo, dada la historia que había vivido, en plena guerra colonial francesa en Vietnam, y cuando sabía que le esperaba una amarga lucha por Argelia? Parece que se cegó por la ideología, separando el comunismo de los otros males del siglo y dirigiendo allí su animadversión. Las ideas de Camus, por supuesto, se habían desarrollado y madurado a lo largo de los años desde que empezó a escribir sobre la revuelta. Pero había ocurrido algo más: su agenda había cambiado. El absurdo y la revuelta, sus temas originales, se habían convertido en una alternativa al comunismo, que se había convertido en el archienemigo. La filosofía de la revuelta se convirtió en la ideología de la Guerra Fría.

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

Dado que El Rebelde pretendía describir la actitud que se escondía tras los rasgos malignos de la política revolucionaria contemporánea, se convirtió en un acontecimiento político de primer orden. Los lectores no podían pasar por alto su descripción de cómo el impulso de emancipación se convertía en un asesinato organizado y racional cuando el rebelde convertido en revolucionario intentaba ordenar un universo absurdo. Al presentar este mensaje, Camus no pretendía tanto criticar al estalinismo como a sus apologistas. Sus objetivos específicos eran los intelectuales atraídos por el comunismo, como él mismo lo había sido en los años treinta.

Uno de estos objetivos era Jean-Paul Sartre, y hacia el final de El rebelde Camus apunta ahora a la evolución política de su amigo. Camus se centra en «el culto a la historia», contra el que se dirige todo el libro, y en su creencia de que «los existencialistas», encabezados por Sartre, habían sido víctimas de la idea de que la revuelta debía conducir a la revolución. En el marco de Camus, se cuestiona a Sartre por intentar, como los predecesores criticados en El mito de Sísifo, escapar del absurdo con el que comenzó su propio pensamiento recurriendo al marxismo. Esto es un poco exagerado, porque Sartre aún estaba a varios años de declararse marxista, y muestra la tendencia de Camus a la generalización generalizada más que al análisis minucioso. Pero también refleja su capacidad para interpretar un desacuerdo específico en los términos más amplios posibles, como un conflicto fundamental de filosofías.

4.3 La violencia: Inevitable e imposible

Los capítulos finales de El rebelde están salpicados de palabras enfáticas de conclusión (alors, donc, ainsi, c’est pourquoi), que rara vez van seguidas de consecuencias de lo que viene antes y a menudo introducen nuevas afirmaciones, sin ninguna prueba o análisis. Están salpicados de frases temáticas cuidadosamente compuestas para las ideas principales, que uno espera que vayan seguidas de párrafos, páginas y capítulos de desarrollo, pero que, en cambio, se limitan a sucederse y a esperar hasta la siguiente frase temática igualmente bien elaborada.

Como ocurre a menudo en el libro, el lector debe estar preparado para seguir una danza abstracta de conceptos, ya que «rebelión», «revolución», «historia», «nihilismo» y otros sustantivos se mantienen por sí solos, sin referencia a agentes humanos. La situación se vuelve aún más confusa a medida que nos acercamos al final y el texto roza la incoherencia. ¿Cómo es posible entonces que Foley juzgue filosóficamente a El rebelde como el «libro más importante» de Camus (Foley, 55)?

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

En estas páginas Camus vuelve a recorrer un terreno conocido, contrastando la religiosidad implícita de una perspectiva orientada al futuro que pretende comprender y promover la lógica de la historia, y justificar la violencia para aplicarla, con su más tentativa «filosofía de los límites», con su sentido del riesgo, la «ignorancia calculada» y el vivir en el presente. Sin embargo, la tensión proviene del hecho de que está haciendo mucho más. Mientras intenta concluir el libro, lucha con su tema más difícil: que el recurso a la violencia es inevitable e «imposible». El rebelde vive en una contradicción. No puede renunciar a la posibilidad de la mentira, la injusticia y la violencia, pues forman parte de su condición de rebelde y entrarán necesariamente en la lucha contra la opresión. «No puede, por tanto, pretender absolutamente no matar ni mentir, sin renunciar a su rebeldía y aceptar, de una vez por todas, el mal y el asesinato». En otras palabras, no rebelarse es convertirse en cómplice de la opresión. La rebelión, ha insistido Camus, implicará el asesinato. Sin embargo, la rebelión, «en principio», es una protesta contra la muerte, al igual que es una fuente de la solidaridad que une a la comunidad humana. Ha dicho que la muerte es el más fundamental de los absurdos, y que en el fondo la rebelión es una protesta contra el absurdo. Por lo tanto, matar a cualquier otro ser humano, incluso a un opresor, es interrumpir nuestra solidaridad, en cierto sentido, contradecir nuestro propio ser. Es imposible, pues, abrazar la rebelión y rechazar la violencia.

Hay quienes, sin embargo, ignoran el dilema: son los creyentes en la historia, herederos de Hegel y Marx, que imaginan un tiempo en el que la desigualdad y la opresión cesarán y los humanos serán finalmente felices. Para Camus esto se parece al paraíso más allá de esta vida que prometen las religiones, y habla de vivir y sacrificar a los humanos por un futuro supuestamente mejor como, sencillamente, otra religión. Además, su hostilidad más aguda se reserva para los intelectuales que teorizan y justifican tales movimientos. Aceptando el dilema, Camus es incapaz de explicar cómo una revolución exitosa puede seguir comprometida con el principio solidario y de afirmación de la vida de la rebelión con el que comenzó. Sin embargo, sugiere dos acciones que, de llevarse a cabo, serían signos del compromiso de una revolución de seguir siendo rebelde: aboliría la pena de muerte y fomentaría la libertad de expresión en lugar de restringirla.

Además, como señala Foley, Camus intenta reflexionar sobre la cuestión de la violencia política a nivel de pequeños grupos e individuos. Tanto en El Rebelde como en sus obras de teatro Calígula y Los Asesinos Justos, Camus hace valer su filosofía directamente sobre la cuestión de las condiciones excepcionales en las que

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

un acto de asesinato político puede considerarse legítimo. (1) El objetivo debe ser un tirano; (2) el asesinato no debe implicar a civiles inocentes; (3) el asesino debe estar en proximidad física directa con la víctima; (4) y no debe haber alternativa al asesinato (Foley 93). Además, como el asesino ha violado el orden moral en el que se basa la sociedad humana, Camus exige que esté dispuesto a sacrificar su propia vida a cambio. Pero si acepta matar en determinadas circunstancias, Camus descarta los asesinatos en masa, los asesinatos indirectos, los asesinatos de civiles y los asesinatos sin una necesidad urgente de eliminar a los individuos asesinos y tiranos. Estas exigencias giran en torno a la idea central de El Rebelde, que rebelarse es afirmar y respetar un orden moral, y éste debe sustentarse en la voluntad de morir del asesino.

5- Filósofo del presente

En El rebelde, un complejo y extenso ensayo de filosofía, de historia de las ideas y de los movimientos literarios, de filosofía política e incluso de estética, Camus amplía las ideas que afirmaba en Los desposorios y desarrollaba en El mito de Sísifo: la condición humana es intrínsecamente frustrante, pero nos traicionamos a nosotros mismos y solicitamos la catástrofe buscando soluciones religiosas a sus limitaciones. «El rebelde se enfrenta obstinadamente a un mundo condenado a la muerte y a la impenetrable oscuridad de la condición humana con su exigencia de vida y claridad absoluta. Busca, sin saberlo, una filosofía moral o una religión» (R, 101). Nuestras alternativas son aceptar el hecho de que vivimos en un universo sin Dios, o convertirnos en un revolucionario que, como el creyente religioso comprometido con el triunfo abstracto de la justicia en el futuro, se niega a vivir en el presente.

Después de haber criticado la religión en Las bodas, Camus explora conscientemente los puntos de partida, los proyectos, las debilidades, las ilusiones y las tentaciones políticas de un universo post-religioso. Describe cómo la religión tradicional ha perdido su fuerza, y cómo las generaciones más jóvenes han crecido en medio de un vacío creciente y una sensación de que todo es posible. Afirma además que el laicismo moderno tropieza con un estado de ánimo nihilista porque no se libera realmente de la religión. «Entonces hay que fundar el único reino que se opone al reino de la gracia -a saber, el reino de la justicia- y reunir a la

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

comunidad humana entre los escombros de la Ciudad de Dios caída. Matar a Dios y construir una iglesia son el propósito constante y contradictorio de la rebelión» (R, 103). Nuestra moderna necesidad de crear reinos y nuestra continua búsqueda de salvación es el camino de la catástrofe. Es el camino del rebelde metafísico, que no ve que «la insurrección humana, en sus formas exaltadas y trágicas, sólo es, y sólo puede ser, una protesta prolongada contra la muerte» (R, 100).

Aunque es mucho más que eso, la obra de Camus puede considerarse precursora del posmodernismo. Los posmodernos nunca abrazaron del todo a Camus como su predecesor, sin duda debido a su preocupación metafísica central por el absurdo y la revuelta, y a su predilección por los juicios arrolladores y los análisis reductivos, lo que diferencia a El rebelde de libros mucho menos ambiciosos y más descriptivos como la Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer. Pero, en muchos sentidos, El rebelde fue una «genealogía» modélica que describía la aparición de las contradicciones intrínsecas del espíritu moderno, y la visión de Camus de la revuelta autolimitada es una articulación premonitoria de una política de izquierda posmarxista y posmoderna.

Tal y como lo describe Ronald Srigley, el de Camus es un proyecto filosófico complejo y profundo, descuidado e incomprendido, que no sólo pretende criticar la modernidad, sino que se remonta al mundo antiguo para sentar las bases de formas alternativas de pensar y vivir. Así, en el siglo XXI, Camus sigue siendo relevante por haber mirado con recelo a la civilización occidental desde la época clásica, al progreso y al mundo moderno. En el centro de sus análisis se encuentra su ambivalente exploración de lo que es vivir en un universo sin Dios. «Cuando el trono de Dios es derribado, el rebelde se da cuenta de que ahora es su propia responsabilidad crear la justicia, el orden y la unidad que buscó en vano dentro de su propia condición, y de este modo justificar la caída de Dios. Entonces comienza el esfuerzo desesperado por crear, al precio del crimen y del asesinato si es necesario, el dominio del hombre» (R, 25). Pero abstenerse de este esfuerzo es sentirse desprovisto de justicia, orden y unidad. Camus reconoce que la esperanza y el impulso revolucionario son direcciones esenciales del espíritu occidental posclásico, que se desprenden de todo su mundo de cultura, pensamiento y sentimiento.

Esto nos lleva a uno de los aspectos más interesantes y desconcertantes del pensamiento de Camus: su empeño en criticar actitudes que le parecen naturales e inevitables. La posibilidad del suicidio persigue a los humanos, al igual que el hecho de que busquemos un orden imposible y una permanencia inalcanzable. Camus

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

nunca ataca directamente a los escritores existencialistas, sino que se limita a describir su incapacidad para ser coherentes con su visión inicial. Del mismo modo, tiene claro a lo largo de El rebelde que la necesidad metafísica que conduce al terror del comunismo y al Gulag es universal: la describe y sus consecuencias para que podamos resistirla mejor tanto en nosotros mismos como en los demás. A pesar de su anticomunismo reflexivo, una simpatía subyacente une a Camus con los revolucionarios a los que se opone, porque reconoce libremente que él y ellos comparten los mismos puntos de partida, perspectivas, tensiones, tentaciones y trampas. Aunque en la argumentación política se refugiaba con frecuencia en un tono de superioridad moral, Camus deja claro a través de su escepticismo que aquellos con los que no está de acuerdo no son ni más ni menos que semejantes que se rinden al mismo impulso fundamental de escapar del absurdo que todos compartimos.

Este sentido de la complejidad moral es más elocuente en su novela corta La caída, cuyo único personaje, Clamence, ha sido identificado de diversas maneras como un hombre común, un personaje de Camus y un personaje de Sartre. Él era todo esto. Clamence es claramente malvado, culpable de quedarse quieto mientras una joven se suicida. En él, Camus trata de describir y acusar a su generación, incluyendo tanto a sus enemigos como a él mismo. La vida de Clamence está llena de buenas obras, pero es un hipócrita y lo sabe. Su monólogo está lleno de autojustificación, así como de la confesión de alguien desgarrado por su culpa, pero incapaz de reconocerla plenamente. Sentado en un bar de Ámsterdam, desciende a su propio infierno personal, invitando al lector a seguirle. Al contar la historia de Clamence, Camus buscaba claramente empatizar además de describir, comprender además de condenar. Clamence es un monstruo, pero también es un ser humano más (Aronson 2004, 192-200).

Camus ganó el Premio Nobel de Literatura en 1957, tras la publicación de La caída. El relato, una obra maestra de la literatura, demuestra una capacidad única en el corazón de su escritura filosófica. La vida no es algo único y simple, sino una serie de tensiones y dilemas. Los rasgos más aparentemente sencillos de la vida son en realidad ambiguos e incluso contradictorios. Camus nos recomienda que evitemos tratar de resolverlos. Debemos afrontar el hecho de que nunca podremos purgarnos con éxito de los impulsos que amenazan con causar estragos en nuestras vidas. La filosofía de Camus, si es que tiene un único mensaje, es que debemos aprender a tolerar, incluso a abrazar la frustración y la ambivalencia de las que el ser humano no puede escapar.

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

Bibliografía

Obras primarias
Obras completas en francés
Théâtre, Récits, Nouvelles, R. Quillot (ed.), París: Gallimard, 1962.
Essais, R. Quillot y L. Fauçon (eds.), París: Gallimard, 1965.
Obras Completas, Vols. I-IV, R. Gay-Crosier (ed.) París: Gallimard, 2006-09.
Obras en inglés
Se indican las referencias de las traducciones inglesas citadas.

La peste, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1948.
El rebelde: An Essay on Man in Revolt, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1954 [R].
El mito de Sísifo y otros ensayos, Nueva York: Alred A. Knopf, 1955 [MS].
La caída, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1957.
Calígula y otras tres obras, Nueva York: Alred A. Knopf, 1958.
Resistencia, rebelión y muerte, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1961 [RRD].
«Nuptials at Tipasa», en Lyrical and Critical Essays, 1968 [N].
Lyrical and Critical Essays, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1968.
The Stranger, Nueva York: Vintage, 1988.
Between Hell and Reason, Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1991 [Disponible en línea].
«Christian Metaphysics and Neoplatonism», en J. McBride, Albert Camus: Philosopher and Littérateur, New York: St. Martin’s Press, 1992, pp. 93-165.
Notebooks 1942-1951, Nueva York: Marlowe, 1995.
Cuadernos 1935-1942, Nueva York: Marlowe, 1996.
Camus at Combat: Writing 1944-47, J. Lévi-Vatensi (ed.), Princeton: Princeton University Press, 2006.
Camus y Sartre
Sartre, J.P., «Camus’s The Outsider», en Literary and Philosophical Essays, New York: Collier Books, 1962.
Sprintzen, D.A., y A. van den Hoven (eds.), Sartre and Camus: A Historic Confrontation, Amherst, NY: Humanity Books, 2004.

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

Obras secundarias

Aronson, R., 1980, Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World, Londres: Verso.
—, 2004, Camus y Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel That Ended It, Chicago: University of Chicago Press.
—, 2011, «Camus the Unbeliever», en Situating Existentialism, Robert Bernasconi y Jonathan Judaken (eds.), Nueva York: Columbia University Press.
—, 2013, «Camus et Sartre: parallèles et divergences de leur philosophie», Cahier Albert Camus, Raymond Gay-Crosier (ed.), París: L'Herne.
Daoud, K., 2015, La investigación Mersault, Nueva York: Other Press.
Foley, J., 2008, Albert Camus: Del Absurdo a la Revuelta, Montreal: McGill-Queen's University Press.
Gay-Crosier, R., Vanney, P., 2009, Camus et l'histoire, Caen: Lettres modernes Minard.
Hanna, T., 1958, The Thought and Art of Albert Camus, Chicago: H. Regnery Co.
Hayden, P.E., 2013, «Albert Camus y el cosmopolitismo rebelde en un mundo dividido», Journal of International Political Theory, 9(2): 194-219.
Hughes, E.J. (ed.), 2007, The Cambridge Companion to Camus, Cambridge: Cambridge University Press.
Illing, S.D., 2017, «Camus y Nietzsche sobre la política en la era del absurdo», European Journal of Political Theory, 16(1): 24-40.
Isaac, J.C., 1992, Arendt, Camus y la rebelión moderna, New Haven: Yale University Press.
James, W., 1896, «¿Vale la pena vivir?». The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, Nueva York: Longmans, Green, and Co. [Reimpresión disponible en línea].
Jeanson, F., 1947, «Albert Camus ou le mensonge de l'absurdité», Revue Dominicaine no. 53.
Lazere, D., 1973, The Unique Creation of Albert Camus, New Haven: Yale University Press.
Lottman, H. R., 1997, Albert Camus: A Biography, Corte Madera, CA: Ginko.
Mélançon, M., 1976, Albert Camus: Analyse de sa Penseé, Friburgo: Éditions universitaires.
McBride, J., 1992, Albert Camus: Philosopher and Littérateur, Nueva York: St. Martin's Press.
McCarthy, P., 1982, Camus, Nueva York: Random House.
Nietzsche, F. W., 1878/1996, Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres, M. Faber y S. Lehmann, (trans.). Lincoln: University of Nebraska Press.
—, 1888/1968, «Twilight of the Idols», en W. Kaufmann (trans.), The Portable

Descargado de www.biobibliografías.com. Todos los derechos reservados.

Nietzsche, pp. 463-563, Harmondsworth: Penguin Books.
O'Brien, C. C., 1970, Albert Camus of Europe and Africa, Nueva York: Viking.
Plutarco, Moralia, Vol. II, F. C. Babbitt (ed. y trans.), Cambridge: Harvard University Press.
Rizzuto, A., 1981, Camus's Imperial Vision, Carbondale: Southern Illinois University Press.
Sagi, A., 2002, Albert Camus y la filosofía del absurdo, Amsterdam: Editions Rodopi B.V.
Sharpe, M., 2012, «Restoring Camus as Philosophe: On Ronald Srigley's Camus's Critique of Modernity» Critical Horizons, 13(3): 400-424.
Sherman, D., 2008,Camus, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
Sprintzen, D., 1988, Camus: A Critical Examination, Philadelphia: Temple University Press.
Srigley, R., 2011,La crítica de la modernidad de Albert Camus, Columbia: University of Missouri Press.
Thody, P., 1973, Albert Camus 1913-60, Londres: Hamish Hamilton.
Todd, O., 1997, Albert Camus: A Life, New York: Knopf.

¡Comparte la literatura en tus redes sociales!

Compártelo
Twitéalo
Pinéalo