

# «ME REBELO, LUEGO SOMOS»: CAMUS Y LA REBELIÓN COMO EXPERIENCIA RESISTENTE

## «I REBEL, THEREFORE WE EXIST»: CAMUS AND REVOLT AS AN EXPERIENCE OF RESISTANCE

MATÍAS RIVAS VERGARA<sup>1</sup>

### Resumen

El presente artículo pretende establecer un vínculo semántico e histórico entre el concepto camusiano de rebelión y el de resistencia a partir de la presencia, respectivamente explícita e implícita, que ambos tienen en la filosofía de Albert Camus y que determina su pensamiento metafísico, antropológico, ético y político. A partir del análisis filosófico del concepto de rebelión y de su necesaria filiación con el concepto camusiano del absurdo, la resistencia aparece como el trasfondo de la experiencia existencial humana, tanto en su dimensión metafísica (búsqueda de sentido) como en su dimensión ética (encontrar un principio fundamental de acción) y política (construir un orden donde se preserve la libertad y el derecho de rebelión de los seres humanos). Además, desde un análisis histórico, el concepto de rebelión camusiano aparece fuertemente ligado al de resistencia y, en términos de contraste, al de revolución, esto debido al contexto político que se vivía en la Francia de posguerra luego de la experiencia de *La Résistance*, la cual marcó profundamente el pensamiento de Camus.

### Palabras clave

*Albert Camus, rebelión, resistencia, absurdo, revolución*

### Abstract

This article pretends to establish a semantic and historical link between the Camusian concept of revolt and the concept of resistance from the presence, respectively explicit and implicit, that both have in the philosophy of Albert Camus and that determines his metaphysical, anthropological, ethical and political thought. From the philosophical analysis of the concept of revolt and its necessary link with the Camusian concept of the absurd, resistance appears as the background of human existential experience, in its metaphysical dimension (search for meaning), in its ethical dimension (finding a fundamental principle of action) and in its political dimension (to build an order where freedom and the right of rebellion of human beings are preserved). Also, from historical analysis, the Camusian concept of revolt appears strongly linked, regarding contrast, with that of revolution, this due to the political context in post-war France after the experience of *La Résistance*, which profoundly influenced Camus's thought.

### Keywords

*Albert Camus, revolt, resistance, absurd, revolution*

Fecha de recepción: 06-10-2018  
Fecha de aprobación: 10-04-2019

---

1 Licenciado en Historia y Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctorando en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Contacto: mbrivas@uc.cl

No son muchos los pensadores que han valorado el concepto de resistencia de un modo tan enfático como lo ha hecho Albert Camus. Si bien en sus planteamientos filosóficos, morales y políticos no utilizó la palabra ‘resistencia’ con una carga semántica propia –la usó más que nada para referirse a la experiencia francesa de *La Résistance*–, es posible afirmar, sin lugar a dudas, que sí hizo uso de la significación esencial de dicho término a través de una noción que atraviesa todo su pensamiento, la de rebelión.

En consecuencia, el propósito de las líneas siguientes será analizar el concepto camusiano de rebelión, filosófica e históricamente, en función de su ineludible identificación con una experiencia de resistencia que, en Albert Camus, tiene alcances metafísicos, éticos y políticos. Esto con el propósito de establecer un vínculo semántico e histórico entre ambas nociones que se demostrará a partir del análisis filosófico de la rebelión y sus implicancias en la obra de Camus, así como también a partir de un estudio histórico que permita dilucidar el contexto de enunciación de dicho término en la Francia de posguerra y que posibilite además su identificación implícita con la experiencia de *La Résistance*, la que genera, en el pensamiento de Camus, un contraste con el concepto de revolución.

Para comprender en qué consiste la rebelión para Camus hay que tomar el consejo de sus propias palabras y señalar que se trata de “la primera y la única evidencia que me es dada [...] dentro de la experiencia absurda” (2003, p. 17). Por lo tanto, si se quiere entender el significado de la rebelión, hay que referirse primero, y necesariamente, a la experiencia absurda. Esta, que da lugar también al concepto de absurdo, es tratada por Camus en buena parte de su obra temprana, aunque en ningún lado tan detalladamente como en su ensayo *El mito de Sísifo*. En dicho escrito, el absurdo es definido<sup>2</sup>, en

conjunto con otras expresiones, como “el divorcio entre el hombre y su vida” (2004, p. 18), o, dicho de otra manera, como el sentimiento de extrañeza que vive el hombre en su existencia al no encontrar respuesta a la pregunta por el sentido de la vida. De este modo, lo absurdo es “un exilio sin remedio” (Camus, 2004, p. 18), pues el hombre no logra satisfacer su “exigencia de familiaridad” (Camus, 2004, p. 30), sintiéndose ajeno al mundo que habita.

Lo absurdo es, entonces, la insatisfacción del deseo humano de trascender, así como la carencia de explicación a las preguntas por el sentido de la vida humana. En otra de sus formulaciones, la experiencia absurda es descrita por Camus como “el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona” (2004, pp. 63-64). Esta oposición, que el escritor argelino-francés denomina “la confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo” (Camus, 2004, p. 41), configura, por antonomasia, el drama existencial del hombre. Así, la conclusión a la que llega el propio Camus respecto al tema del absurdo es la siguiente: “lo Absurdo no está en el hombre ni en el mundo, sino en su presencia común” (2004, p. 43). En otras palabras, “lo absurdo no está ni en el uno ni en el otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación” (Camus, 2004, p. 43). Si el absurdo es el resultado de la existencia común del hombre y del mundo, quiere decir que para el ser humano no queda otra alternativa que aceptar esta situación, aceptando con ello lo absurdo. De esta manera, si no puede evadírsele, ya que ello implicaría la negación de la propia condición humana, hay que enfrentarlo y tomarlo como punto de partida. Esto no significa que la vida, *a priori*, no tenga sentido. Es decir, tal como señala Camus, aceptar el absurdo no significa consentirlo: “Lo absurdo es la evidencia que el hombre comprueba sin consentir en ella” (2004, p. 55). Se trata, por ende, de una evidencia irrefutable, empírica, sensible, vivida en carne propia y que, sin

2 Según Camus, para quien el conocimiento humano es fundamentalmente empírico-vivencial, no puede darse una definición formal del absurdo, sino únicamente “una enumeración de las sensaciones” (2004, p. 26, nota del autor) que pueden contenerlo o de sus “consecuencias” (p. 24). Sin embargo, puede establecerse que todas las descripciones y expresiones que entrega el pensador argelino-francés acerca

del sentimiento de lo absurdo, tales como “apetito de claridad” (Camus, 2004, p. 30), “nostalgia de unidad” (p. 30), etc., apuntan a una radical separación entre deseo y realidad, entre el anhelo humano y su realidad existencial, que podría considerarse como la definición general del absurdo.

embargo, es negada por el ser humano en virtud de la insatisfacción que le produce: esta es la experiencia absurda en toda su extensión.

Ciñéndose al hecho de que “si juzgo que una cosa es cierta, debo preservarla” (Camus, 2004, p. 44), ya que todo conocimiento proviene de la experiencia, Camus establece que, si “el único dato es para mí lo absurdo” (2004, p. 44), entonces “la primera, y en el fondo, la única condición de mis investigaciones es la de preservar aquello que me abruma, y respetar, en consecuencia, lo que juzgo esencial en él” (Camus, 2004, p. 44). Establecer esto como una regla de método es, a todas luces, un gesto cartesiano. Así como Descartes llegaba a la evidencia del *cogito* mediante la duda metódica, Camus ha llegado a la piedra de tope de la existencia humana reconociendo lo absurdo y sus implicancias.

Vivir el destino humano, dice Camus, “es aceptarlo plenamente” (2004, p. 67), pero “no se vivirá ese destino, sabiendo que es absurdo, si no se hace todo para mantener ante uno mismo ese absurdo puesto de manifiesto por la conciencia” (Camus, 2004, p. 67). Y ya que “vivir es hacer que viva lo absurdo” (p. 67), la primera regla del método camusiano es mantener lo absurdo. Pero, ¿cómo se lo mantiene? Sin negar ninguno de los términos de la oposición, es decir, asumiendo la certeza y la incommensurabilidad de las dos certidumbres humanas: “mi apetencia de absoluto y de unidad y la irreducibilidad de este mundo a un principio racional y razonable” (Camus, 2004, p. 65). El absurdo impone entonces un ‘sí’ y un ‘no’ que permita mantener la tensión en la que nace. Por lo tanto, el ser humano no puede rechazar ninguno de los dos términos que, en su oposición, dan lugar al sentimiento de lo absurdo. No puede negarse ni negar al mundo. De este modo, si únicamente puede vivirse con y en lo absurdo, entonces, para poder hacerlo, es necesario mantener la tensión. Así, “una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es (...) la rebelión” (Camus, 2004, p. 68), ya que es ella la que garantiza la permanencia de la tensión.

La rebelión es, para Camus, “la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debería acompañarla” (2004, p. 68). En otras palabras, consiste en ese lúcido ‘no’ que emite el ser

humano consciente de su condición. Esto es nadar contra la corriente, pues jamás se podrá evitar ni la muerte ni el silencio del mundo ante la búsqueda humana de un sentido. Sin embargo, la actitud rebelde es consciente de dicho límite inexorable y únicamente pide que se reconozca la legitimidad del clamor humano.<sup>3</sup> En este sentido, la rebelión es perfectamente consecuente con el absurdo, y consecuencia lógica<sup>4</sup> de este, ya que afirma la vida “como el único bien necesario” (Camus, 2003, p. 13). Esta afirmación se apoya en la conclusión definitiva del absurdo: el rechazo del suicidio. Al elegir la vida a pesar del sinsentido, el ser humano invoca tácitamente un valor (Camus, 2000), por el contrario, la elección del suicidio significaría la negación de la vida “y sin ella la apuesta absurda no tendría apoyo” (Camus, 2000, p. 37).

Ahora bien, la rebelión no es solamente la única actitud consecuente con la experiencia de lo absurdo, sino que es también, como se ha venido anticipando, una actitud que aparece en dicha experiencia y que yace en lo absurdo mismo. Así se comprende que Camus escriba: “Lo absurdo, como la duda metódica, ha hecho tabla rasa (...) Pero, como la duda, puede, al volver a sí mismo, orientar una nueva investigación” (2003, p. 17)<sup>5</sup>. Para el pensador argelino-francés, en el descubrimiento

3 Como aduce Camus: “Ese *no* expresa la existencia de una frontera” (2003, p. 19. Las cursivas son mías), de una experiencia del límite.

4 Entiéndase esto en un sentido de experiencia existencial y no de un razonamiento abstracto puro, ya que, para Camus, la razón siempre está imbricada con la sensación.

5 La expresión ‘volver a sí mismo’ alude directamente al sentido que expresa el vocablo francés *révolte*, traducido al español generalmente como ‘rebelión’. También podría ocuparse como traducción el término ‘revuelta’, pero su uso habitual lo hace un concepto de connotaciones más que nada políticas. En este sentido, ‘rebelión’ permite una flexibilidad mayor, aplicable tanto al ámbito individual como al sociopolítico. Conviene notar que la rebelión también es definida por Camus como “una confrontación perpetua del hombre con su propia oscuridad” (2004, p. 68) y como “esa presencia constante del hombre ante sí mismo” (p. 68), todo lo cual remite al acto de ‘volver sobre sí’, al ‘revolverse’ del individuo mediante cierta experiencia de inquietud o desasosiego vital. De hecho, el propio Camus insiste sobre el significado del concepto al señalar que el rebelde (*l’homme révolté*) es aquel “que se vuelve o revuelve contra algo” (2003, p. 20), quien realiza una ‘revuelta’, el ‘revoltoso’, es decir, el resistente.

del absurdo como realidad última de la existencia humana surge una evidencia incuestionable: “Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta” (Camus, 2003, p.17). Esta protesta, esta resistencia radical y primordial, es la rebelión.

Como se puede apreciar a partir de lo anterior, un hombre rebelde es fiel al absurdo en la medida en que, sin negar el clamor humano ni el silencio del mundo, elige vivir en la tensión. En este sentido, la rebelión es el producto directo “del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible” (Camus, 2003, p. 17). ¿Qué es entonces un hombre rebelde? Camus responde: “Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice sí desde el primer movimiento” (2003, p. 19). Es, en suma, un ser que repudia su destino, pero no lo elude. Lúcido y consciente de su condición, el hombre rebelde no rechaza nada de lo que es: acepta su mortalidad y el silencio del mundo tanto como su deseo de vivir y su anhelo de comprender. Es, entonces, a diferencia del resignado, el resistente *par excellence*.

Al rechazar sin eludir, el rebelde se mantiene en lo absurdo, se voltea para desafiarlo. Es el individuo que vive plenamente la ambivalencia de la existencia y que es consciente de que no puede escapar de ella. Sin embargo, en el movimiento de rebelión no hay solamente una fidelidad a lo absurdo, hay también una invocación tácita de un valor. ¿Cuál es este valor? Para descubrirlo hay que considerar lo siguiente: si el hombre, en el movimiento de su rebelión, prefiere aceptar la muerte antes que negar su clamor por un mundo que tenga sentido, es porque considera que en ese clamor hay algo que ha de ser necesariamente defendido<sup>6</sup>. Esto significa que el rebelde no reclama por algo que no posee, sino que se limita a defender lo que es, pero al hacerlo, es decir, en la defensa del grito del que no puede dudar

6 Se trata, por lo tanto, de un grito que resiste, que pide justicia: “opone al orden que lo oprime una especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir” (Camus, 2003, p. 20). De hecho, Camus hace una analogía entre la experiencia de rebelión y la del esclavo (pp. 20-21) para así resaltar el deseo de justicia subyacente al ‘no’ de la rebelión.

y por el cual daría la vida, el individuo defiende algo que va más allá de sí mismo.

Así, aunque la rebelión “nazca en lo que el hombre tiene de más estrictamente individual, pone en tela de juicio la noción misma de individuo” (Camus, 2003, p. 22), pues desde ella surge una nueva toma de conciencia: “la percepción (...) de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse” (Camus, 2003, p. 20). Aunque no se aprecie tan claramente, ese «algo» ya puede sentirse como un valor que es común a todos los seres humanos. La rebelión saca entonces al individuo de su soledad y lo lleva a sospechar “de que hay una naturaleza humana” (Camus, 2003, p. 22) cuyo fundamento de valor “es la rebelión misma” (p. 29), pues en esta se funda “la solidaridad de los hombres” (p.29) que “no encuentra justificación sino en esa complicidad” (p. 29). En otras palabras, en la rebelión el ser humano descubre que su condición no es individual, sino que es compartida por igual por todos los miembros de su especie<sup>7</sup>. Al descubrirlo, el individuo pasa del plano reflexivo al de la acción, de la metafísica a la ética, deja de ser solitario y se siente solidario, deja de ser individuo y se vuelve rebelde, resistente, pues hay algo que lo une indefectiblemente al resto de los seres humanos<sup>8</sup>. Como bien lo expresa Camus: “En la experiencia absurda el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebelión, tiene conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos” (2003, p. 30). De esta manera, “el mal que experimentaba un solo hombre se convierte en una peste colectiva” (Camus, 2003, p. 30) y es así como se formula el primer valor, que fundamenta una ética social y de alcances políticos a partir de una experiencia reflexiva individual: “Yo me rebelo, luego nosotros somos” (p. 30).

7 Para mayor detalle sobre las implicancias metafísicas y éticas del concepto de rebelión en Camus, especialmente en relación con la conciencia de la finitud y el tema de la muerte en general, véase Pérez y Ziri6n (1981).

8 La siguiente cita de Camus quizá sirva para aclarar mejor lo dicho: “Aparentemente negativa (...) la rebelión es profundamente positiva, pues revela lo que hay que defender siempre en el hombre” (2003, p. 27). Esto significa que el ‘no’ de la rebelión es al mismo tiempo un ‘s’, pues en su negaci6n encubre la conservaci6n de algo existente.

Hasta aquí se ha hablado de la rebelión en una de sus variantes, la que Camus denomina como «rebelión metafísica» y que es aquella donde el ser humano se resiste a su situación existencial, pero sin renunciar a la vida, manteniéndose así en la tensión que impone la experiencia absurda. Sin embargo, existe otra variante de la rebelión que es la que Camus llama «rebelión histórica». Esta consiste, *grosso modo*, en una resistencia del ser humano a ser tratado como un objeto y a estar sometido bajo el poder de un amo. En otras palabras, se trata del despliegue de la rebelión metafísica en el ámbito de la historia humana, con sus respectivas incidencias sociales y políticas. Si bien ambos movimientos de rebelión tienen su origen en la justa reivindicación de un valor común que consideran como el más legítimo de todos: la propia vida humana y la libertad de cada individuo, a su vez, ambos son susceptibles de convertirse en revolución –en un sentido negativo, como se verá más adelante–, tanto metafísica como histórica, si olvidan los límites inherentes a la rebelión (Camus, 2003). Así, en vez de una actitud defensiva que surgía para conservar aquello que se reconocía como valor común a todos, la rebelión mal encauzada acaba volviéndose una actitud ofensiva que en vez de defender la unidad se lanza a conquistar la totalidad, es decir, que en lugar de ser resistencia se vuelve opresión.

Según Camus, sus contemporáneos, cegados por la confianza absoluta en la razón y el progreso, han perdido el horizonte original de la rebelión, el cual era, en el caso de la Ilustración, la resistencia al absolutismo. En definitiva, han quitado los límites a la razón, inicialmente utilizada como resistencia al fundamentalismo, y la han vuelto opresiva y asesina: “En la época de las ideologías hay que ponerse en regla con el asesinato” (Camus, 2003, p. 11). El siglo XX ha encontrado en la ideología alemana, influenciada por el sistema del idealismo de Hegel, la justificación lógica del asesinato. Pero ¿cómo ha llegado a justificárselo? Poniendo los valores al final de la historia, responde Camus. Desaparecen así los límites y con ello “los mesianismos se atreven hoy a todo y sus clamores se fundan en el choque de los imperios (...); Europa ya no filosofa en medio

de martillazos sino de cañonazos” (Camus, 2000, p. 28).

¿Cómo pudo llegarse a tal estado? Para mostrarlo, Camus realiza una historia de la rebelión, la cual puede apreciarse que oscila entre la pretensión a la totalidad, que destruye, y a la unidad, que preserva<sup>9</sup>, entre la desmesura y la tensión. Según Camus, la rebelión humana cobra mayor fuerza luego de la aparición del cristianismo. Esto se explica debido a que el monoteísmo concentra la responsabilidad del destino humano en el creador, al cual el hombre le atribuye sus venturas y desgracias (Camus, 2003). La rebelión humana contra la muerte se transforma así en rebelión contra Dios: la rebelión metafísica se ha transformado en «revolución metafísica» (Camus, 2003). La Ilustración, luego de someter al cristianismo a la despiadada crítica de la razón, deja vacante el trono de Dios para que el hombre ocupe su lugar: “muerto Dios, ya no queda sino la historia y el poder” (Camus, 2000, p. 27). En el rechazo absoluto, la rebelión olvidó su origen y los hombres olvidaron la tensión que ella suponía, eligiendo la comodidad de la tiranía (Camus, 2003, p. 120).

“Al rechazar a Dios, el hombre elige la historia, en virtud de una lógica aparentemente inevitable” (Camus, 2003, p. 126). La divinización de la historia aparece entonces, para Camus, como consecuencia de la divinización de la razón: de la Revolución Francesa a Napoleón, de Saint-Just hasta Hegel, la razón “se incorpora a la corriente de los acontecimientos históricos” (2003, p. 158). Para el escritor argelino-francés, con Hegel, “la verdad, la razón y la justicia se encarnan bruscamente en el devenir del mundo” (p. 158). Al situarlas en el ámbito de lo mutable, “la ideología alemana confunde su ser con su movimiento y fija el fin de este ser al final del devenir histórico, si es que hay uno” (p. 158).

Lo anterior implica la negación de cualquier realidad ahistórica. Sin ser esencialista, Camus ve en ello la fuente de la desmesura contemporánea. Situar a la historia por sobre el hombre niega la naturaleza humana que este último descubriría en

9 También cabe señalar que la totalidad homogeneiza y busca imponer un principio unívoco, mientras que la unidad mantiene la diferencia y el pluralismo.

el movimiento de rebelión<sup>10</sup> y acaba con la experiencia de resistencia que le subyace. La historia se racionaliza y la razón se vuelve histórica: el historicismo se erige entonces como única explicación de la realidad<sup>11</sup>. La abstracción supera a lo concreto y la vida humana, con su potencia de rebelión y en cuanto límite, “ya no vale nada” (Camus, 2003, p. 201). Así, no sorprende que esto haya derivado, según indica Camus, en el auge de las ideologías totalitarias que sustentaban sus principios de opresión y dominación en la eficacia histórica.<sup>12</sup>

El predominio de la lógica historicista supone “matar toda libertad para conquistar un día el Imperio y el Imperio será un día la libertad. El camino de la unidad pasa entonces por la totalidad” (Camus, 2003, p. 274). Esta significa la renuncia a la libertad y la aceptación total de la sumisión al devenir. Sumergida en esta lógica, la revolución acaba traicionando totalmente a la rebelión, cuya exigencia era la unidad, preservar la tensión.<sup>13</sup> Como aduce enfáticamente Camus: “Elegir la historia, y

ella sola, es elegir el nihilismo contra las enseñanzas de la rebelión misma” (2003, p. 289). Así pues, “la revolución, obedeciendo al nihilismo, se ha vuelto, en efecto, contra sus orígenes rebeldes” (Camus, 2003, p. 290)<sup>14</sup>, ha dejado de ser resistente y ha pasado a ser opresiva.

A pesar de lo que puede llegar a pensarse luego de lo expuesto, el concepto de revolución no es estrictamente negativo en Camus, ya que existe una revolución que sí preserva el impulso de la rebelión y que, de algún modo, es una ‘revolución rebelde’ o resistente, que no se resigna hasta conseguir la libertad y la justicia para todos, pero que no cae en medios opresivos para conseguir dicho fin. Este ideal camusiano de revolución, algo utópico si se quiere, tiene, no obstante, un fundamento histórico bastante potente<sup>15</sup>; se trata de la experiencia de la Resistencia francesa.

Como bien señala el historiador Tony Judt, “la experiencia de la ocupación y la resistencia en los años de 1940 a 1944 transformó a la comunidad intelectual francesa” (2007, p. 41). Y es que esta experiencia determinó que, para los intelectuales, el futuro sólo podía construirse en torno al ‘mito fundacional’ de la Resistencia.

Este clima intelectual de la época en la cual Camus forjó su pensamiento y su acción política

10 En su planteamiento, Camus no adscribe ni a un esencialismo ni a un existencialismo: “No puede decirse que el ser sea únicamente al nivel de la esencia. ¿Dónde se puede captar la esencia sino al nivel de la existencia y del devenir? Pero no se puede decir que el ser no es sino existencia. Lo que deviene siempre no podrá ser, pues es necesario un comienzo. El ser no puede experimentarse sino en el devenir; el devenir no es nada sin el ser” (Camus, 2003, p. 347).

11 Para un tratamiento más detallado de la polémica de Camus con el historicismo, véase Duvall (2005).

12 Cuando Goering, en el proceso de Nüremberg, esgrimía que ‘el vencedor será siempre el juez y el vencido el acusado’, justificaba el asesinato con la lógica histórica (Camus, 2003). Además del fascismo y el nazismo, Camus también critica al marxismo, por mantener la idea de progreso y “la marcha hacia un porvenir reconciliado” (2003, p. 228). Según Camus, la única diferencia respecto al sistema hegeliano consiste en que, en Marx, “la dialéctica es considerada desde el punto de vista de la producción y el trabajo, en vez de serlo desde el espíritu” (2003, p. 232). El hombre ya no es el devenir del espíritu sino “historia de los medios de producción” (p. 233). A la espera de la síntesis definitiva, la provisional dictadura del proletariado se justifica como necesaria, y así, tal como aduce Camus parafraseando a Marx: “el juez es la historia y el ejecutor de la sentencia es el proletario” (2003, p. 242). De esta manera, la moral se justifica con el porvenir y la rebelión es aplastada por la historia.

13 Según indica Camus: “La reivindicación de la rebelión es la unidad; la reivindicación de la revolución histórica es la totalidad. La primera, parte del no apoyado en un sí; la segunda, de la negación absoluta y se condena a todas las servidumbres para fabricar un sí aplazado para el final de los tiempos. Una es creadora, la otra es nihilista” (2003, p. 295).

14 A partir de su fidelidad o infidelidad a la rebelión, pueden apreciarse dos sentidos de revolución en el pensamiento camusiano: una revolución positiva y negativa. La primera es la que se mantiene fiel a la rebelión y que tiene conciencia de su carácter relativo. La segunda, como se verá, es la que es infiel a la rebelión, la que olvida sus orígenes rebeldes, llamada «revolución histórica».

15 Si bien Camus escribe *L'homme révolté* en 1951, cuando ya la experiencia de la guerra, la ocupación alemana y la Resistencia habían quedado atrás, no puede negarse que la reflexión sobre dichos acontecimientos marcó profundamente el pensamiento que el filósofo argelino-francés plasmó en dicho ensayo, algo que no podría haber logrado en 1942, cuando escribió *Le mythe de Sisyphe*, pues las experiencias mencionadas aún eran asunto del presente. Sin embargo, la importancia del concepto de rebelión, la idea de resistencia que debía primar en todo movimiento revolucionario y la negativa rotunda a la violencia de Estado y a la opresión con base ideológica fueron temas que aparecieron regularmente en casi todos los escritos de Camus durante los nueve años que transcurrieron entre la publicación de ambos ensayos.

–hay que recordar que estuvo a cargo del periódico clandestino *Combat* y que colaboró con numerosas publicaciones libertarias y anarcosindicalistas<sup>16</sup>– es fundamental a la hora de comprender el concepto de rebelión camusiano y el trasfondo semántico de una noción de resistencia que subyace a su formulación. Para la intelectualidad francesa de la década de 1940, y en particular para el influyente Sartre, solo existía una única salida posible, la revolución, ya que esta permitía la continuación y culminación de la experiencia y los objetivos de *La Résistance* como la única solución posible (Judt, 2007) al caos provocado por la guerra y la ocupación alemana. Sin embargo, este concepto de revolución, fuertemente influido por el comunismo y las concepciones de los partidos más ‘tradicionales’ de la izquierda francesa, no era el mismo que concebía Camus.

La vivencia de la Resistencia contribuyó también a que el intelectual francés de posguerra se concibiera a sí mismo como un elemento “indisolublemente ligado a la comunidad” (Judt, 2007, p. 47) y que se viera enfrentado a elecciones que conllevaban necesariamente una toma de posición y una acción posterior, es decir, un «compromiso». Tal como señala Judt, “el siglo XX fue el siglo del intelectual, [este] estaba, por definición, comprometido: normalmente con un ideal, un dogma, un proyecto” (2008, p. 24). Así pues, los intelectuales se sintieron parte de un propósito común y aceptaron el sentido de una acción colectiva. La nueva Francia debía ‘hacerse’ para poder ‘ser’, tal como sostenía la filosofía existencialista de Sartre, y todos eran responsables de llevar a cabo dicha tarea.

En el mapa político de la Francia de posguerra, el concepto del compromiso apuntaba de manera inevitable hacia el comunismo. Este, junto con el existencialismo que surgía con fuerza entre los jóvenes, compartía un lenguaje en cierto modo superpuesto, una afinidad en la negación de la legitimidad del presente en nombre de las exigencias

del futuro (Judt, 2007). Negar toda importancia al presente con vista a fines ulteriores es algo con lo que Camus no podía estar de acuerdo. Fue así como el pensador argelino-francés se lanzó a escribir *El hombre rebelde* y se comprometió a “descubrir cómo y por qué el ideal revolucionario se había pervertido en las formas modernas del totalitarismo” (Lottman, 2006, p. 416).

Años antes, durante la ocupación nazi, Camus había sido un intelectual absolutamente comprometido, y a través de su tribuna en el periódico clandestino *Combat*, proponía la construcción de una nueva Francia a partir de los valores de la Resistencia. En definitiva, apostaba por un humanismo resistente y la exigencia de una construcción colectiva y democrática que constituyese efectivamente una revolución eminentemente rebelde. Esto respondía también a los deseos de la Francia de la época, tal como lo expresa Jean Daniel, amigo de Camus: “Inmediatamente después de la guerra, de los campos de concentración, en el siglo de las personas desplazadas, no era posible buscar una explicación, una razón, una regla, fuera del hombre y de su situación concreta” (Daniel, 1960, p. 5). Así pues, y como se ha podido apreciar en las líneas precedentes, Camus respondía de lleno a la esperanza de la Resistencia y se convirtió en el referente moral de la Francia de inicios de la década de 1940.

El ideal *résistentialiste* de Camus no podía entronizar con la pretensión revolucionaria que planteaba el comunismo. Mientras los comunistas ponían todo el fuego de la lucha por la Resistencia en pos de la realización de una revolución que desembocara en el modelo del socialismo soviético, Camus, según indica Ronald Aronson, ponía su “énfasis [...] en los individuos [lo que] distaba mucho del sentimiento marxista de clase social. Exigía «un socialismo liberal nuevo» basado en la Resistencia y diferenciado del marxismo” (2006, p. 109). Camus era enfático en señalar que: “La revolución no es la rebeldía. Lo que ha llevado a la Resistencia durante cuatro años ha sido la rebeldía. Es decir, el rechazo total [...] de un orden que pretendía poner a los hombres de rodillas” (Todd, 1997, p. 375). Por lo tanto, el ideal de Camus apuntaba a la liberación y resistencia de

16 A propósito de la relación entre Albert Camus, el pensamiento libertario y el anarcosindicalismo, véase: Marin, L. (2013). *Albert Camus: su relación con el anarquismo y su crítica libertaria de la violencia*. Santiago: Eleuterio.

toda opresión fáctica e ideológica, sin espacio para concesiones de ningún tipo. En este sentido, no podía permitirse estar de acuerdo con el concepto de revolución de los comunistas si estos justificaban la opresión y la violencia política como medios de liberación. Camus solo podía creer en revoluciones relativas (Camus, 2006), no absolutas.

Como finalmente ocurrió, “la Resistencia no desembocó en la Revolución con la que Camus soñaba en 1944” (Todd, 1997, p. 551). Él mismo se había enrolado en el comunismo hacia fines de la década de 1930, como muchos esperanzados jóvenes de su época, y había vivido suficientes experiencias negativas al respecto como para desilusionarse completamente. Otro aspecto que explica la reticencia de Camus a plegarse al ímpetu revolucionario de su época y mantenerse en la línea de su propio concepto apegado al de rebelión, es su experiencia con la *épuration*. Esta, cuyo objetivo inicial había sido el ideal de justicia política, se convirtió poco a poco en un pretexto para establecer venganzas públicas. “En una situación en la que los juicios sobre el bien y el mal, lo correcto y lo erróneo, lo moral y lo inmoral estaban en boca de todos, la sustancia de dichos juicios se redujo en todos los casos a lo político y lo ideológico” (Judt, 2007, p. 91). Esto desencadenó un clima de odio y muchos intelectuales fueron juzgados por colaboracionismo debido a las ideas que habían expresado durante la ocupación. A Camus, “en muy pocos meses, la experiencia de la purga [...] le llevó a cambiar de postura de un modo muy notable. Sin reconocer jamás que la depuración hubiera sido innecesaria, fue capaz de ver [...] que había sido un fracaso” (Judt, 2007, pp. 86-87). Si bien el escritor argelino-francés estuvo de acuerdo con el uso adecuado —e inevitable, pues se trataba de defenderse de la ocupación nazi— de la violencia, luego de la *épuration* se volvió un asiduo enemigo de ella, tal como lo ilustra la siguiente cita: “En definitiva elijo la libertad. Porque, aunque la justicia no se cumpla, la libertad preserva el poder de protestar contra la injusticia y salva la comunicación” (Camus, 1966, p. 107). La libertad estaba primero. Nadie podía ser condenado a muerte por sus ideas, por reaccionarias que estas fueran, pues

ello significaba el principio de la justificación del terror<sup>17</sup>.

La polarización ideológica y la elección de la mayoría de la izquierda francesa de ponerse del lado del comunismo desilusionaban a Camus, quien no dejaba de creer en un humanismo basado en la acción colectiva y resistente en el presente; para él, la revolución traicionaba la rebeldía y se entregaba a la opresión y la dominación. En definitiva, como afirma Aronson, “Camus [...] se quiere fiel a una izquierda honesta que rechaza una filosofía del fin que justifica todos los medios” (2006, p. 452).

Para el pensador argelino-francés, la revolución, tal como se ha dado históricamente, desnaturaliza la rebelión introduciendo la lógica historicista, consagrando deberes para la consecución de su *telos*, sacrificando el presente al futuro incierto. Así, “la utopía sustituye a Dios con el porvenir. Entonces identifica el porvenir con la moral [...] [Al contrario], para la víctima [de la historia], el único valor es el presente; la única acción, la rebelión.” (Camus, 2003, pp. 245-246).

Camus definitivamente no acepta el concepto de revolución que predominaba en su época, puesto que este, “en su principio más profundo, aspira a liberar a todos los hombres esclavizándolos a todos provisionalmente” (2003, p. 290). Y la opresión es un atentado contra el mayor valor de todos: la libertad del ser humano, fundada en la rebelión, que “es, en el hombre la negación a ser tratado como cosa y a quedar reducido a la simple historia. Es la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres, que escapa al mundo del dominio” (Camus, 2003, p. 293). Existe entonces un límite que no puede ser traspasado por nada: “El rebelde quiere que se reconozca que la libertad tiene sus límites en todas partes donde hay un ser humano, siendo el límite, precisamente, el poder de rebe-

17 Emblemático, al respecto, resultó el caso de Robert Brasillach, periodista francés, a favor de quien Camus, junto a otros intelectuales, firmó una declaración para que se le conmutara la pena de muerte, lo que finalmente no se produjo. En relación a este tema, también es conocido el expreso repudio a la pena de muerte por parte de Camus.

lión de ese ser” (Camus, 2003, p. 333). Al contrario que la pura actitud rebelde, “la revolución sin más límites que la eficacia histórica significa la servidumbre sin límites” (Camus, 2003, p. 345). Para lograr “evitar este destino, el espíritu revolucionario, si quiere permanecer vivo, debe fortalecerse, en consecuencia, en las fuentes de la rebelión” (Camus, 2003, p. 345).

Como ha podido apreciarse a lo largo del análisis precedente, el concepto de rebelión y su evidente vínculo con una experiencia de resistencia radical marcan la filosofía de Albert Camus y determinan no solo un modo de pensar, sino un modo de actuar y de concebir una sociedad y una forma de hacer política. Para un resistente tan comprometido como Camus, la política jamás puede estar por sobre los intereses de cada uno de los miembros de la sociedad, pues en estos radica el principio fundamental de cualquier soberanía posible: la libertad de los cuerpos y las voluntades de resistir siempre cualquier intento de opresión o afán totalitario que reduzca lo humano a mero instrumento.

Desde su descubrimiento metafísico como fundamento antropológico hasta su explicitación como imperativo ético y como regulador de cualquier orden social y político que garantice la libertad, la rebelión se constituye como el principio fundamental de la filosofía de Albert Camus, incluso por sobre el absurdo, ya que este depende necesariamente de la rebelión. Si la existencia humana es absurda, solamente resta la resistencia si lo que se quiere es vivir. La rebelión permite mantener la tensión donde es posible la libertad. Fuera de dicha tensión, en la resignación del nihilista pasivo o en la ciega certeza desmesurada de quien concibe la existencia como mero tránsito a una vida ultraterrena o inmortal, o de quien pretende haber encontrado la verdad absoluta y desea imponerla al resto para que piensen como él, únicamente hay opresión y servidumbre.

Albert Camus defiende la resistencia y la rebelión incluso ante el mayor de los riesgos: que la lucha no llegue jamás a su fin y que el sentido de un mundo humano libre y justo permanezca utópico. Sin embargo, ¿qué otra alternativa queda? Ante la opresión y servidumbre que suponen lo absoluto y la totalidad, Camus sabe que únicamente puede oponer la libertad y resistencia de lo relativo, por más que dicha experiencia de lucha no consiga más que victorias provisionales. Y esta es quizá la más importante de sus lecciones: mientras la injusticia exista, la resistencia ha de hacerse “sin tregua” (Camus, 2014, p. 202). Tal como el propio Camus se autodefinió, se debe ser siempre un “resistente incondicional” (2014, p. 160).

### Referencias

- Aronson, R. (2006). *Camus y Sartre*. Valencia: PUV.
- Camus, A. (1966). *Carnets (1942-1951)*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (2000). *El verano / Bodas*. Barcelona: Edhasa.
- Camus, A. (2003). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (2004). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (2006). *Oeuvres complètes (1944-1948)* (Vol. II). Paris: Éditions Gallimard.
- Camus, A. (2014). *Crónicas (1944-1953)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Daniel, J. (1960). *El argelino silencioso*. Buenos Aires: El grillo de papel.
- Duvall, W. (2005). Albert Camus against History. *The European Legacy*, 10(2), 139-147. doi :10.1080/1084877052000330075.
- Judt, T. (2007). *Pasado Imperfecto*. Madrid: Taurus.
- Judt, T. (2008). *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus.
- Lottman, H. (2006). *La Rive Gauche*. Barcelona: TusQuets.
- Pérez, A. y Zirión, A. (1981). *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. México: UNAM.
- Todd, O. (1997). *Albert Camus: una vida*. Barcelona: TusQuets.