

MARISA MOSTO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LA OBEDIENCIA COMO REBELIÓN.

L' HOMME RÉVOLTÉ DE ALBERT CAMUS
A 70 AÑOS DE SU PUBLICACIÓN (1951-2021)

OBEDIENCE AS REBELLION. *L' HOMME RÉVOLTÉ* BY ALBERT CAMUS AFTER 70 YEARS
OF ITS PUBLICATION (1951-2021)

marisamosto@gmail.com

Recepción: 24/11/2021

Aceptación: 07/12/2021

RESUMEN

El artículo presenta las principales líneas de análisis histórico filosófico de la obra de Albert Camus, *L' homme révolté* y las pone en relación con tesis similares de autores de la Escuela de Frankfurt, siguiendo los comentarios de Emilio Komar. Señala también la originalidad del pensamiento de Camus, su apuesta por proponer caminos éticos de salida para una época atravesada por la violencia que sembraron las utopías políticas del siglo XX.

PALABRAS CLAVES

Espíritu de sistema, rebeldía, límites.

ABSTRACT

The article presents the main lines of historical-philosophical analysis of the book of Albert Camus, *L' homme révolté*, and puts them in relation to similar thesis by authors of the Frankfurt School, following the comments of Emilio Komar. It also points out the originality of Camus' thought, his commitment to proposing ethical paths out of an era traversed by the violence sown by the political utopias of the 20th century.

KEYWORDS

System spirit, rebellion, limits.

“El anhelar es la luz del espíritu.”
Hildegarda de Bingen (Hass, 2000,18)
“La filosofía es la aspiración a la última claridad posible.”
Hans Cornelius (1911, 9)

1. INTRODUCCIÓN

L' homme révolté puede ser leída como una humilde propuesta de superación de una larga historia de anhelos fracasados. Al igual que a esos insectos que rebotan una y otra vez contra un vidrio intentando hallar la salida a los golpes y lo único que consiguen es lastimarse, Albert Camus nos abre de par en par la ventana y nos dice: no insistan; es evidente que la salida está en otra parte. La humildad de la propuesta radica en la justa valoración de lo real y de lo posible.

Existimos atravesados por un anhelo que nunca termina de cumplirse y a cuya impotencia no nos es dado resignarnos. La condición humana habita en esa paradoja. Al hombre nada le basta y lo que pudiera bastarle no lo puede alcanzar (Stein, 1996, p. 127). El ser humano “es la única creatura que se niega a ser lo que es” (Camus, 2003, p. 16).¹ De modo que, al final de cuentas, pareciera que no se puede ser plenamente humano sin ser rebelde.²

Camus distingue los fracasos de la gran rebelión humana en dos frentes:

El primero es el metafísico (“los hombres mueren y no son felices”. Camus, 2008, p. 107). Corresponde al anhelo frustrado de la dicha y una vida sin fin; “es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su situación y la creación entera” (2003, p. 27).³ El orden ontológico que nos define es cuestionado.

El ser humano es incapaz de borrar y volver a dibujar su condición. Definitivamente no, y al menos hasta ahora, su condición mortal.⁴ Sin embargo, también sueña con la abolición del sufrimiento, principalmente de aquel sufrimiento que proviene de la injusticia y la opresión. Ese es el origen del fracaso en el segundo frente, la rebelión histórica; torpes ensayos políticos intentaron consumir el anhelo de justicia y libertad.

L' homme révolté, “es decir, el que se vuelve o revuelve contra algo”, “da media vuelta” y “hace frente” (2003, p. 18)⁵; dice «no» a la muerte, al sufrimiento, la injusticia y la opresión. Por

¹ “L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est” (Camus, 1951, p. 22).

² Camus excluye de la categoría de rebelde al hombre religioso. Ver 2003, p. 24. Sin embargo pensamos que el hombre religioso también vive momentos de rebeldía. De ello existen numerosos testimonios, entre ellos destacamos el texto de Zvi Kolitz, 1998 y el de Elie Wiesel, 1996, p. 119 y ss.

³ “La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière.” (1991, p. 39) Y más adelante: “la rebelión metafísica es la reivindicación motivada de una unidad dichosa, contra el sufrimiento de vivir y morir [...] se niega a reconocer la potencia que le hace vivir en esa condición. El rebelde metafísico no es pues, seguramente ateo, como podría creerse, pero es forzosamente blasfemo. Sencillamente, blasfema ante todo en nombre del orden, denunciando en Dios al padre de la muerte y al supremo escándalo.” (HReL, p. 28) “la révolte métaphysique est la revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir [...] le révolté refuse de reconnaître la puissance qui le fait vivre dans cette condition.” (1951, p. 40)

⁴ Aunque efectivamente es uno de los anhelos que actúa en el trashumanismo (Cordeiro, 2019); Sobre los anhelos del trashumanismo ver la investigación de Mariano Asla (2020).

⁵ “Le révolté, au sens étymologique, fit volte-face. Il marchait sous le fouet du maître. Le voilà qui fait face” (1951, p. 26)

lo tanto, dice «sí» a la vida, la dicha, la justicia y la libertad, pues “todo movimiento de rebelión invoca tácitamente un valor” (2003, p. 18).⁶

Este «sí» explícito y vigorosamente anunciado, que como veremos revela y se asienta en la comunión de naturaleza entre los hombres, es quizás lo que en mayor medida distingue el pensamiento de Camus y permite una teleología liberadora a la acción humana.

La constatación del fracaso histórico ha sido especialmente significativa en el siglo XX, punto de llegada de proyectos utópicos que terminaron mostrando su potencial de destrucción. Si el siglo XIX pensaba la historia como una marea irrefrenable hacia su positiva consumación, el siglo XX reveló esas aguas contaminadas con el ácido sulfúrico de la vigilancia, la intolerancia, los gulags, los campos de concentración, el materialismo y el asesinato o la mutilación de la vida humana. La civilización sigue ostentando un rostro fraticida. La vitalidad de la estirpe de Caín.

Emilio Komar distingue entre la literatura filosófica que busca comprender los motivos que llevaron a esa situación, “dos obras del siglo XX” (2011, p. 144): *El hombre rebelde* (1951) de Albert Camus y *Dialéctica del iluminismo* (1944/1947), de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, dos de los principales representantes de la Escuela de Frankfurt. Estas obras realizan una suerte de “examen de conciencia cuaresmal” (Komar, 2011, p. 120) sobre la historia del hombre.

El hombre rebelde, en la opinión de Komar, fue deliberadamente ignorada por la izquierda y la derecha política fuertemente nominalistas, en una suerte de “acuerdo sobre la barricada”, por reivindicar esa obra a su modo algo previo a la acción humana, una suerte de orden natural, contenido en aquél «sí», tan enfáticamente reiterado (2010, pp. 65-67).⁷

Dialéctica del Iluminismo fue desoída, aunque en menor grado; también se ocupa de desenmascarar al nominalismo y su potencial de arbitrariedad y violencia, pero no termina de definir una línea clara de salida. A excepción de Marcuse y en algún aspecto de Horkheimer, los «sí» de la Escuela tienden a ser más bien crípticos y tangenciales.

2. EL ESPÍRITU DE SISTEMA

“Había que destruir, se pensaba, el edificio antiguo, que había abrigado mal a la gran familia humana; y la primera tarea era un trabajo de demolición. La segunda era reconstruir y preparar los cimientos de la ciudad futura.”
Paul Hazard (1988, 11)⁸

⁶ “tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur” (1951, p. 26)

⁷ Uno de los elementos esenciales del nominalismo, doctrina gnoseológica de fines de la Edad Media, es la negación de un modo de ser propio, de una naturaleza de los seres a la cual la libertad debiera respetar.

⁸ Paul Hazard con esas afirmaciones describe el espíritu que encarnó la cultura europea a fines del siglo XVII

El primer movimiento es un gesto de rechazo. De negación. El segundo, el intento de construcción de un nuevo orden. “La rebelión más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden” (Camus, 2003, p. 27).⁹

¿Con relación a qué construiremos el orden nuevo? Esa es la pieza clave que determinará el éxito o el fracaso de la ciudad futura. La liberación de los hombres o su nueva condenación.

Subestimar esa piedra angular fue el arrogante desacierto de la rebeldía. “El gran rebelde crea entonces con sus propias manos, y para encerrarse en él, el reino implacable de la necesidad. Después de huir de la prisión de Dios, [al rechazar la creación] su primera preocupación será construir la prisión de la historia y de la razón [...]” (2003, p. 58).¹⁰

Tal subestimación tanto para Camus como para los autores de la *Dialéctica del iluminismo* es afín a un cierto nominalismo y al *espíritu de sistemas* que empuja el nominalismo.¹¹ A propósito de esto último señala Emilio Komar:

La opresión, ¿de qué resulta? Si las estructuras, las organizaciones, las instituciones no son más que composiciones, artefactos, construcciones artificiales, necesitan un material con que llevarse a cabo. La realidad dada con que están hechos los sistemas es considerada como material, y al ser considerada como material no es contemplada en sí. (2008, p. 9)¹²

La afinidad con el nominalismo consiste en no reconocer en los seres algo a contemplar que limite, que oriente la iniciativa humana. La realidad que irrita a este tipo de rebelde es considerada un material infinitamente plástico, maleable, al que sus sueños utópicos darán forma; lo mueve imponer en ella un orden externo, artificialmente creado, *de arriba abajo*, por su imaginación. Es el ser humano el que ahora inyecta su ley, a una realidad insatisfactoria. No hay nada más allá de la acción humana que pueda señalarle su finalidad. El hombre se constituye en el señor del tiempo, sacerdote que ofrenda la víctima del presente al Moloc de un futuro imaginario. “El porvenir es la trascendencia de los hombres sin Dios” (Camus, 2003, p. 155)¹³ que se ponen a la espera de una suerte de “parusia histórica” (2003, p. 196; 1951, p. 261).

⁹ “La rébellion la plus élémentaire exprime, paradoxalement, l'aspiration à un ordre” (1951, p. 40).

¹⁰ “Le grand rebelle crée alors de ses propres mains, et pour s'y enfermer, le règne implacable de la nécessité. Echappé à la prison de Dieu, son premier souci sera de construire la prison de l'histoire et de la raison [...]” (1951, p. 105)

¹¹ Esta terminología “nominalismo”, “espíritu de sistema” quizás no se la encuentre en la obra de Camus, pero sí, creemos, los conceptos a los que estos términos apuntan. El nominalismo niega la naturaleza de los seres como dijimos en la nota 7 y a la vez afirma la necesidad de un orden artificial dado que la sociedad humana no puede vivir fuera del orden.

¹² Josef Pieper, al hacer un análisis de la responsabilidad de la filosofía en este proceso en el que autoelimina su dimensión teórica, afirma que: “Un camino recto conduce de Francis Bacon (que ha dicho: «Saber y poder son lo mismo; el sentido de todo saber es dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos» (*Novum Organum*, 1, 3; 1, 81) a Descartes (quien en el *Discours* ha formulado ya expresamente de forma polémica que su intención es poner en lugar de la antigua filosofía «teórica» una filosofía «práctica», mediante la cual pudiésemos hacernos «señores y poseedores de la naturaleza» *Discours de la Méthode*, 6) hasta la conocida fórmula de Karl Marx: hasta entonces la filosofía había considerado que su tarea era interpretar el mundo, pero lo importante es modificarlo” (1979, pp. 98-99).

¹³ “L'avenir est la seule transcendance des hommes sans dieu” (1951, p. 207)



Sin embargo, el espíritu de sistemas ha generado lo opuesto de lo que quería construir. “El imperio es al mismo tiempo guerra, oscurantismo y tiranía, mientras afirma desesperadamente que será fraternidad, verdad y libertad.” (Camus, 2003, p. 218)¹⁴

La *hybris* fáustica que cabalga entre los siglos XVII, XVIII, XIX, montada en su confianza en la ciencia y la razón, el primado de la acción y la transformación debe redimensionarse y reconocer su demoleedor fracaso en el siglo XX.

“El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos”, sostienen Adorno y Horkheimer al inicio de la *Dialéctica*. Se planta un «no» a aquellas fuerzas que pretenden gobernar el destino de los hombres y se prodiga un «sí» al dominio humano; sin embargo, concluyen: “la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura” (1987, p. 15).

Max Horkheimer para la misma época en que elaboran conjuntamente la *Dialéctica*, dedica un ensayo magistral, “Medios y fines” (1969, pp. 15-68), a argumentar cómo la instrumentalización de lo real por lo que él denomina la razón subjetiva o la razón formal, tiene parte en esa desventura. La razón subjetiva autónoma opera una tarea de desontologización, es ciega para las demandas propias de los seres.

Desde Guillermo de Ockham se ha instalado con claridad en la historia de la filosofía, la engañosa vinculación entre la ausencia de naturaleza y la omnipotencia creadora, divina o humana (*aut-aut*). La presencia de este *aut-aut* es constatada en la *Dialéctica*:

Pero en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica el iluminismo reconoció las antiguas fuerzas y persiguió como superstición la verdad de los universales. El iluminismo cree aún descubrir en la autoridad de los conceptos generales el miedo a los demonios, con cuyas imágenes y reproducciones los hombres buscaban en el ritual mágico, influir sobre la naturaleza. A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir, de cualidades ocultas. (1987, 18)

En la negación de los límites a la acción humana, se niega el *lógos*, el sentido de los seres, su naturaleza, su modo de ser, con sus necesidades propias. Se expande la peste del peor pecado, “el pecado de la desmesura en los griegos” (Camus, 2003, p. 31; 1951, p. 45); toma fuerza el espíritu de sistema. Camus también lo relaciona con la negación de Dios. Y existe en la historia de la filosofía una vinculación estrecha entre Dios y el *lógos*.¹⁵

¹⁴ “L’Empire est même temps guerre, obscurantisme et tyrannie, affirmant désespérément qu’il sera fraternité, vérité et liberté” (1951, p. 289).

¹⁵ Adorno y Horkheimer reconocen explícitamente esta vinculación: “De tal suerte que también la ciencia incurre en la crítica formulada contra la metafísica. La negación de Dios implica una contradicción insuperable, en cuanto niega el saber mismo”,

Una vez derribado el trono de Dios, el rebelde reconocerá que esa justicia, ese orden, esa unidad que buscaba inútilmente en su condición tiene ahora que crearlos con sus propias manos y con ello deberá justificar la caducidad divina. Entonces comenzará un esfuerzo desesperado para fundar, al precio del crimen si es necesario, el imperio de los hombres. Esto no dejará de tener terribles consecuencias [...] Pero estas consecuencias no se deben a la rebeldía misma, o por lo menos, no aparecen sino en la medida que el rebelde olvida sus orígenes, se cansa de la dura tensión entre el sí y el no y se entrega por fin a la negación de todo o a la sumisión total. (2003, 29)¹⁶

La naturaleza que deja de ser objeto de contemplación y admiración no puede ser ya luego sino la materia de una acción que aspira a transformarla. (2003, 277)¹⁷

La negación de los límites nos sumerge en el universo del *chigalevismo* (2003, p. 162; 1951, p. 216), en el que la libertad absoluta coincide con el despotismo, o, mientras no haya un triunfador, con la ley de la selva. “La licencia para destruir supone que uno mismo puede ser destruido. Por lo tanto, habrá que luchar y dominar. La ley de este mundo no es otra cosa que la de la fuerza; su motor, la voluntad de dominio” (2003, p. 43).¹⁸

Seríamos como aquellos insectos insensatos si insistiéramos en la esperanza en un amanecer de la liberación desde esta perspectiva. “La ley del poder [...] Tiene que delimitar sin tardanza el terreno en que se ejerce, aunque haya que rodearlo con alambres de púa y miradores” (2003, pp. 43-44).¹⁹ “La libertad ilimitada del deseo significa la negación del prójimo y la supresión de la piedad” (2003, 44).²⁰

La conservación de este último elemento (la afirmación del prójimo y la piedad) es esencial para resistir a la tentación del espíritu de sistema que pervierte a la genuina rebeldía. No puede ser ignorado si el rebelde se muestra fiel “a sus orígenes”, a la tensión del «no» y el «sí».

La rebelión absoluta suponía, en efecto, la plasticidad de la naturaleza humana, su reducción posible a fuerza histórica. Pero la rebelión es, en el hombre la negación a ser tratado como cosa y quedar reducido a simple historia. Es la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres, que escapa

(1987, p. 141). Ese es el motivo teórico fundamental pensamos, de su parálisis en la empresa del «sí». ¿Dónde fundamentar el «sí», luego de la negación del saber?

¹⁶ “Le trône de Dieu renversé, le rebelle reconnaît que cette justice, cet ordre, cette unité qu'il cherchait en vain dans sa condition, il lui revient maintenant de les créer de ses propres mains et, par là, de justifier la déchéance divine. Alors commencera un effort désespéré pour fonder, au prix du crime s'il le faut, l'empire des hommes. Ceci n'ira pas sans de terribles conséquences, dont nous ne connaissons que quelques-unes. Mais ces conséquences ne sont point dus à la révolte elle-même, ou, du moins, elles ne viennent au jour que dans la mesure où le révolté oublie ses origines, se lasse de la dure tension entre oui et non et s'abandonne enfin à la négation de toute chose ou à la soumission totale” (1951, pp. 41-42)

¹⁷ “La nature qui cesse d'être objet de contemplation et d'admiration ne peut plus être ensuite que la matière d'une action qui vise à la transformer” (1951, p. 370)

¹⁸ “La licence de détruire suppose qu'on puisse être soi-même détruit. Il faudra donc lutter et dominer. La loi de ce monde n'est rien d'autre que celle de la force; son moteur, la volonté de puissance.” (1951, p. 60)

¹⁹ “La loi de la puissance n'a jamais la patience d'atteindre l'empire du monde. Il lui faut délimiter sans tarder le terrain où elle s'exerce, même s'il fut l'entourer de barbelés et de miradors.” (1951, p. 61)

²⁰ “La liberté illimitée du désir signifie la négation de l'autre, et la suppression de la pitié” (1951, p. 62). Adorno y Horkheimer le dedican también un capítulo a este aspecto que juzgan esencial en el espíritu de dominio: la negación de la compasión. En el capítulo “Juliette, iluminismo y moral” (1987, pp. 102-145), señalan el factor común de la prohibición de los sentimientos cada uno a su modo, en la obra de Sade, Kant y Nietzsche. Por su parte Adorno en la “Educación después de Auschwitz” (1973, pp. 80-95) sostiene que Auschwitz no hubiera sido posible sin la incapacidad de identificación con sus víctimas que distinguía a los verdugos del sistema.

al mundo del dominio [...] el hombre en su rebelión pone un límite a la historia. En este límite nace la promesa de un valor. (Camus, 2003, 232)²¹

La verdadera rebelión, sus «no» y sus «sí», revela la incontestabilidad de los límites que protegen los valores que dan sentido a su resistencia y a su lucha.

3. LA MANIFESTACIÓN DEL FUNDAMENTO

“En la vigilia tenemos un mundo único y común.
Pero los que sueñan se dirigen cada uno al suyo propio.”
Heráclito²²

La experiencia íntima de la rebelión ilumina y fundamenta la argumentación de Camus. La “rebelión desempeña el mismo papel que el «cogito» en el orden del pensamiento: es la primera evidencia” (2003, p. 26).²³

Así como para Descartes el hecho de la duda revela una cantidad de elementos implicados en ella,²⁴ el hecho de la rebelión para Camus se alza desde sus propios fundamentos antropológicos.

L' homme révolté es por lo pronto el que dice «no». “Hay un límite que no pasareis” (2003, p. 17)²⁵ porque posee la impresión de que “tiene derecho a” (2003, p. 17).²⁶ *Sabe* que la razón está de su lado. De esta conciencia nace la rebelión. (2003, p. 18; 1951, p. 27)

El verdadero *révolté* está dispuesto a proteger su derecho aún a costa de su vida. Pone ese bien por encima de sí y, además, y esto es fundamental para Camus: lo reivindica para todos los hombres. La rebelión pone en evidencia la comunión de naturaleza entre los hombres. De no ser así no podría justificar el *saber* que tengo “derecho a”. Mi deseo sería un capricho arbitrario y no podría revestirlo del ropaje de un genuino derecho a defender. Por lo tanto, la experiencia de la rebelión implica que hay una naturaleza humana que debe ser respetada. Qué pone límites al obrar de un hombre con relación a otro hombre, “esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un

²¹ “La révolution absolue supposait en effet l'absolue plasticité de la nature humaine, sa réduction possible à l'état de force historique. Mais la révolte est, dans l'homme, le refus d'être traité en chose et d'être réduit à la simple histoire. Elle est l'affirmation d'une nature commune à tous les hommes, qui échappe au monde de la puissance. L'histoire, certainement, est l'une des limites de l'homme; en ce sens le révolutionnaire a raison. Mais l'homme, dans sa révolte, pose à son tour une limite à l'histoire. A cette limite naît la promesse d'une valeur.” (1951, pp. 306-307)

²² Citado por Robert Spaemann (1991, p. 29). En Heráclito, fr. 89, DK

²³ “la révolte joue le même rôle que le «cogito» dans l'ordre de la pensée: elle est la première évidence” (1951, p. 36).

²⁴ Nótese todo el *saber* sobre el hombre que deduce Descartes del hecho de la duda: “[Soy] una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente. No son pocas, ciertamente, estas cosas si me atañen todas. Pero ¿por qué no han de referirse a mí? ¿No dudo acaso de casi todas las cosas?; ¿no conozco algo, sin embargo, y afirmo que esto es lo único cierto y niego lo demás?; ¿no deseo saber algo, aunque no quiero engañarme?; ¿no imagino muchas cosas aun sin querer, y no advierto que muchas otras proceden como de los sentidos? ¿Qué hay entre estas cosas, aunque siempre esté dormido, y a pesar de que el que me ha creado me haga engañarme en cuanto pueda, que no sea igualmente cierto que el hecho de que existo? ¿Qué es lo que se puede separar de mi pensamiento? ¿Qué es lo que puede separarse de mí mismo? Tan manifiesto es que yo soy el que dudo, el que conozco y el que quiero, que no se me ocurre nada para explicarlo más claramente” (1980, pp. 59-60).

²⁵ “il y a une limite que vous ne dépasserez pas” (1951, p. 25).

²⁶ “il est «en droit de...»” (1951, p. 25).

lazo común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego nosotros somos” (2003, p. 26).²⁷

El valor que defiende la rebeldía no es algo que se conquiste al final de la obra humana, sino que esta supuesto en ella como su fundamento.²⁸

Pero importa observar ya que este valor que existe antes de toda acción contradice las filosofías puramente históricas, en las cuales el valor es conquistado (si se conquista) al término de la acción. El análisis de la rebelión conduce, por lo menos, a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar? El esclavo se alza por todas las exigencias al mismo tiempo cuando juzga que con tal orden se niega algo que hay en él y que no le pertenece a él solo, sino que constituye un lazo común en el cual todos los hombres hasta el que le insulta y le oprime, tienen una comunidad preparada. (2003, 19-20)²⁹

En la rebelión el hombre se supera en sus semejantes, y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica. (2003, 20)³⁰

Es menester romper con aquel engañoso connubio del poder y la negación de los lazos de la naturaleza para devolver al poder su verdadera eficacia.

“Este límite estaba simbolizado por Némesis, diosa de la medida, fatal para los desmesurados. Una reflexión que quisiera tener en cuenta las contradicciones contemporáneas de la rebelión debería pedir su inspiración a esa diosa” (2003, 274).³¹

²⁷ “Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes.” (1951, p. 36).

²⁸ Nótese la coincidencia con la argumentación de Robert Sapemmann: “Cuando Kant denomina al hombre fin en sí, o cuando en la tradición metafísica se considera a Dios como fin último, el fin no significa algo que haya que realizar, sino aquello que en toda realización se supone de antemano como fundamento suyo. La manifestación del fundamento es lo que aquí denominamos despertar a la realidad, o también «proceso por el que lo real deviene real para mí»” (1991, 148).

²⁹ Agrega Camus en nota al pie: “La comunidad de las víctimas es la misma que la que une a la víctima con el verdugo. Pero el verdugo no lo sabe.” “Mais il importe de remarquer déjà que cette valeur qui préexiste à toute action contredit les philosophies purement historiques, dans lesquelles la valeur est conquise (si elle se conquiert) au bout de l'action. L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver? C'est pour toutes les existences en même temps que l'esclave se dresse, lorsqu'il juge que, par tel ordre, quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une communauté prête” (1951, p. 28). En nota: “La communauté des victimes est la même que celle qui unit la victime au bourreau. Mais le bourreau ne le sait pas”.

³⁰ “Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique” (1951, p. 29). Nótese la afinidad con el siguiente párrafo del Gorgias (508a) de Platón: “Los sabios, Calicles, dicen que un lazo común une el cielo y la tierra, a los dioses y a los hombres y este lazo común es la amistad, la templanza, la moderación y la justicia; por esta razón, oh compañero, dan a este universo el nombre de orden (*cosmos*) y no lo llaman desorden o desenfreno. Pero tú me pareces no prestar atención a estas cosas, a pesar de lo sabio que eres y te olvidas de que la proporcionalidad (ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ) tiene mucho poder tanto entre los dioses como entre los hombres. Tú en cambio, piensas que se debe ejercitar la prepotencia (πλεονεξίαν) y descuidas la proporción (γεωμετρίαν)”. Este párrafo constata tanto la importancia de la medida en el espíritu griego como señala Camus, como la tendencia a la transgresión encarnada en Calicles.

³¹ “Cette limite était symbolisée par Némesis, déesse de la mesure, fatale aux démesurés. Une qui voudrait compte des contradictions contemporaines de la révolte devrait demander à cette déesse son inspiration” (1951, p. 366).

Por lo tanto la “revolución para ser creadora, no puede prescindir de una regla moral o metafísica que equilibre el delirio histórico” (2003, 233).³² Una moral “insumisa y fiel a la vez” que reniega de la injusticia porque afirma la naturaleza del hombre y la belleza del mundo. Es la única moral “que ilumina verdaderamente el camino de una revolución verdaderamente realista” (2003, 257).³³

Entonces: “¿Se puede, lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos, encontrar la regla de una conducta?” (2003, 25).³⁴ Tal es la pregunta que había hecho a sus lectores al comienzo del ensayo. Y la respuesta la encuentra en el análisis mismo de la rebeldía. La rebeldía es el *Sitz im Leben* que revela el valor y la comunidad de naturaleza entre los hombres.

Camus opera un salto. Confía en la luz propia de la experiencia. Presenta el valor de la naturaleza humana y la belleza del mundo a partir del consentimiento al ser que esconde el «sí» del sentimiento de rebeldía.³⁵

Sólo Herbert Marcuse entre los autores de la Escuela de Frankfurt se animó en 1967 a hacer una afirmación similar. “¿En qué se basa el derecho a la resistencia?” le preguntó en una ocasión un alumno de la Free University, “¿Es una reliquia romántica del derecho natural, o es un derecho autopostulado y, si es así, como puede invocar la oposición un derecho que debe primero generar?”³⁶ Jürgen Habermas nos cuenta cuál fue su respuesta:

Marcuse decidió ser inconsistente más bien que irresponsable. Dejó de lado sus propias dudas sobre una razón práctica corrompida que había sido absorbida supuestamente por una totalidad de la razón instrumental. Su respuesta fue clara, sin la menor ambigüedad: «apelar al derecho a la resistencia es apelar a una ley superior, que tiene validez universal, esto es, que trasciende el derecho y el privilegio autodefinidos de un grupo particular. Y existe realmente una estrecha conexión entre el derecho a la resistencia y la ley natural. Ahora dirá usted que tal ley universal superior sencillamente no existe. Yo sí creo que existe. Hoy día no la denominamos ya Ley Natural... Si apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho a abolir la explotación y la opresión, no estamos hablando de los intereses de un grupo especial, autodefinido, sino más bien y de hecho, a los intereses que pueden demostrarse como derechos universales. (1998, p. 16)

A Marcuse le molestaba la “inconsistencia” de su argumentación y le dio vueltas al asunto hasta el final de su vida. Cuenta Habermas que estando en su lecho de muerte, le confesó retomando antiguas conversaciones: “Sabes, ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás” (1998, p. 16).

³² “La révolution pour être créatrice ne peut se passer d'une règle, morale ou métaphysique, qui équilibre le délire historique” (1951, p. 309).

³³ “Peut-on, éternellement, refuser l'injustice sans cesser de saluer la nature de l'homme et la beauté du monde? Notre réponse est oui. Cette morale, en même temps insoumise et fidèle, est en tout cas la seule à éclairer le chemin d'une révolution vraiment réaliste” (1951, pp. 341-342).

³⁴ “Peut-on, loin du sacré, et de ses valeurs absolues, trouver la règle d'une conduite?” (1951, p. 35).

³⁵ Compárese con la siguiente afirmación de Edith Stein: “En su interioridad el alma experimenta lo que ella es y cómo es, de una manera oscura e inefable que le presenta el misterio de su ser en cuanto misterio, sin descubrirse enteramente. Por otra parte, ella lleva en su *quid* la determinación de lo que debe llegar a ser: por medio de lo que recibe y lo que hace. Siente la compatibilidad o incompatibilidad de lo que acoge en sí con su ser propio, si le es provechoso o no, si sus acciones van o no en el sentido de su ser” (1996, p. 455). En el caso de Edith Stein ese *quid* esencial es dado por Dios al ser humano. Lo que nos interesa destacar es el potencial de revelación que anida en los sentimientos.

³⁶ Citado por Jürgen Habermas, “La psique al Termidor” (1988, p. 125)

Otra vez el sentimiento. El sentimiento revelando la luz del ser. Una muestra más de que el conocimiento no es sólo una cuestión de la razón sino también de los afectos. Del corazón que no se niega a la presencia del misterio, diría Pascal. Que no desprecia los enigmas, diría Camus.

Por eso “la rebelión no puede prescindir de un amor extraño. Quienes no hallan descanso ni en Dios ni en la historia se condenan a vivir para quienes, como ellos, no pueden vivir; para los humillados [...] Esta es la loca generosidad de la rebelión, que da sin demora su fuerza de amor y rechaza sin dilación la injusticia” (2003, p. 28).³⁷

4. ¿QUÉ HACER?

“Cuando en el campo de concentración los sádicos anunciaban a sus víctimas «mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo» eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a la que tiende la historia. En efecto el individuo era ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores.”

Theodor Adorno (1986, p. 362)

“En la miseria común renace la vieja exigencia; la naturaleza vuelve a alzarse ante la historia [...] hay un pensamiento del cual el mundo actual no podrá prescindir ya mucho tiempo. [...] En plena noche europea, el pensamiento solar [...] espera su aurora. Pero ilumina ya los caminos del verdadero dominio.”

Albert Camus (2003, p. 278)³⁸

En “Medios y fines” Horkheimer había denunciado la estupidez e inutilidad de una razón que es incapaz de discernir la objetividad de los fines.³⁹

Camus va más lejos “¿qué justifica el fin? A esta pregunta que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios” (2003, p. 271).⁴⁰ Con sutil ironía da vuelta la ecuación. Si dentro de lo que llamamos el espíritu de sistema, la realidad pasaba por ser un material

³⁷ “On comprend alors que la révolte ne peut se passer d'un étrange amour. Ceux qui ne trouvent de repos ni en Dieu ni l'histoire se condamnent à vivre pour ceux qui, comme eux, ne peuvent pas vivre: pour les humiliés. [...] Cette folle générosité est celle de la révolte, qui donne sans tarder sa force d'amour et refuse sans délai l'injustice” (1951, p. 375).

³⁸ “Dans la misère commune, la vieille exigence renaît alors; la nature à nouveau se dresse devant l'histoire. [...] il est une pensée dont le monde d'aujourd'hui ne pourra se passer plus longtemps. [...] Au cœur de la nuit européenne, la pensée solaire, la civilisation au double visage, attend son aurore. Mais elle éclaire déjà les chemins de la vraie maîtrise” (1951, pp. 370-371).

³⁹ “La neutralización de la razón, que la priva de toda relación con los contenidos objetivos y de la fuerza para juzgarlos y la degrada a una facultad ejecutiva que se ocupa más del cómo que del qué, va transformándola en medida siempre creciente en un mero aparato estólido” (1969, pp. 65-66).

⁴⁰ “La fin justifie les moyens? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin? A cette question, que la pensée historique laisse pendante, la révolte répond : les moyens” (1951, p. 361).

amorfo, un medio a merced de fines arbitrarios, en el pensamiento de Camus, cada ser humano individual, cada acontecimiento, contiene su propio valor y es de alguna manera un fin en sí mismo.

La rebelión, “se apoya en lo real”. No va del sistema a la cosa, “de arriba abajo” sino “de abajo a arriba”, “se pone en favor del verdadero realismo. Si bien quiere una revolución, la quiere a favor de la vida, no contra ella.” (2003, p. 276).⁴¹ Y el valor de la vida se manifiesta en lo singular que nos es presente, la “comuna contra el Estado, la sociedad concreta contra la sociedad absolutista, la libertad reflexiva contra la tiranía racional, el individualismo altruista, contra la colonización de las masas” (2003, p. 276).⁴² Es en “la profesión, la aldea, donde se traslucen el ser y el corazón viviente de las cosas y los hombres” (2003, p. 276).⁴³ La rebelión trabaja a favor del hombre de carne y hueso, desconoce a la humanidad abstracta (2003, p. 281; 1951, pp. 375-376).

La acción humana solo es provechosa en el aquí y ahora del sujeto real y su campo de influencia. ¿En qué otro lugar y tiempo podría serlo, si no? La verdadera revolución se opera en el corazón del hombre y del presente y de allí puede irradiar a otras esferas. “Todos llevamos en nosotros mismos nuestras prisiones, nuestros crímenes y nuestros estragos. Pero nuestra tarea no consiste en desencadenarlos a través del mundo; consiste en combatirlos en nosotros mismos y en los demás” (2003, p. 279).⁴⁴

Hace falta redimensionar la expectativa y el campo de acción real, accesible al ser humano: “quien se entrega al tiempo de su vida, a la casa que defiende, a la dignidad de los vivos, se entrega a la tierra y recibe de ella la cosecha que siembra y alimenta de nuevo” (2003, p. 280).⁴⁵

“La verdadera generosidad con el porvenir consiste en dar todo al presente” (2003, p. 281).⁴⁶

Una mezcla de grandeza y pequeñez. La plena entrega personal dentro de los límites de la situación en la que me es dado vivir y a la que pertenezco.

Pero, aun así, en la gran trama de la vida, debemos aceptar que nuestras victorias, si las hubiera, serán siempre parciales y provisionales.

Es la situación que encarna el personaje del Dr. Rieux en *La peste* quien vive su cruzada al final de cuentas como una suerte de “interminable derrota” (1995, p. 104), porque la peste volverá siempre a desafiarlo, a él o a sus descendientes. La peste, el mal, la muerte, el sufrimiento, la injusticia y la opresión seguirán dando batalla en la historia humana más allá de nuestras pequeñas o grandes luchas.

⁴¹ “Si elle veut une révolution, elle la veut en faveur de la vie, non contre elle” (1951, p. 368).

⁴² “La commune contre l'Etat, la société concrète contre la société absolutiste, la liberté réfléchie contre la tyrannie rationnelle, l'individualisme altruiste enfin contre la colonisation des masses” (1951, p. 369).

⁴³ “C'est pourquoi elle s'appuie d'abord sur les réalités les plus concrètes, la profession, le village, où transparaissent l'être, le cœur vivant des choses et des hommes” (1951, p. 368).

⁴⁴ “Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde; elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres” (1951, p. 372).

⁴⁵ “Mais qui se donne au temps de sa vie, à la maison qu'il défend, à la dignité des vivants, celui-là se donne à la terre et en reçoit la moisson qui ensemence et nourrit à nouveau” (1951, p. 373).

⁴⁶ “La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent” (1951, p. 376).

La rebelión choca incansablemente contra el mal [...] El hombre puede dominar en sí mismo todo lo que debe serlo. Debe reparar en la creación todo lo que puede serlo. Después de lo cual los niños seguirán muriendo injustamente, hasta en la sociedad perfecta [...] la injusticia y el sufrimiento subsistirán. [...] ¿El «para qué»? de Dimitri Karamazov seguirá resonando; el arte y la rebelión no morirán sino con el último hombre. (2003, p. 280)⁴⁷

L' homme révolté aprendió que su lucha es en el fondo entonces un gesto de obediencia a su condición y a aquello que defiende más allá de los imposibles triunfos definitivos.

Este espíritu coincide también en parte con el de Adorno y Horkheimer.

Al final de su vida, al término de una conferencia sobre la historia de la Escuela, sostuvo Horkheimer: “¿En qué consiste el pesimismo que comparto con Adorno, mi fallecido amigo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y como bueno. Y así nuestro lema fue: ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos” (1986, p. 70).

Quizás sea por eso que al Dr. Rieux lo conmueve la lucha ineludible del hombre rebelde consciente de sus límites y a la vez obediente al «sí» sin el cual la vida carecería de sentido. No, no hay que subestimar al ser humano, es cierto, hay en él más cosas dignas de admiración que de desprecio.

SOBRE LA AUTORA

Doctora en Filosofía por la UCA, Profesora Ordinaria por la Facultad de Filosofía y Letras (UCA). Titular de la Cátedra de Ética y de la Cátedra de Introducción a la Filosofía en la carrera de Filosofía y Profesora Adjunta de la Cátedra de Ética Filosófica en la carrera de Teología (UCA). Me interesa entender los problemas del hombre actual a la luz de los planteos de la ética clásica y de autores contemporáneos. La Escuela de Frankfurt ha sido de gran ayuda en esta tarea, así como el pensamiento de Edith Stein y Pavel Florenski. También son motivo de mi reflexión filosófica obras de la literatura. Fiodor Dostoievski y Albert Camus se encuentran en el centro de varios de mis trabajos. Actualmente estoy profundizando en el estudio de autores rusos como Vladimir Soloviov, Pavel Florenskij, Semen L. Frank. Casi todos mis escritos se pueden encontrar en <https://independent.academia.edu/MarisaMosto>

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. (1988). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.

Adorno, T.W. (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Adorno, T.W. (1986). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, T.W. y Horkheimer, M. (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana

⁴⁷ “La révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste qu'à prendre un nouvel élan. L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. Dans son plus grand effort, l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cessent pas d'être le scandale. Le «pourquoi?» de Dmitri Karamazov continuera de retentir; l'art et la révolte ne mourront qu'avec le dernier homme” (1951, p. 374).

- Asla, M. (2020). Transhumanismo. En C. Vanney, I. Silva y J. F. Franck (eds), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. <http://dia.austral.edu.ar/Transhumanismo>
- Camus, A. (2003). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (1951). *L'homme révolté*. París: Gallimard.
- Camus, A. (1995). *La peste*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Camus, A. (2008). *Calígula*. Buenos Aires: Losada.
- Cordeiro, J. L. (2019). Transhumanismo: la humanidad rozará la inmortalidad en menos de dos décadas. *N + I*. <https://nmas1.org/news/2019/01/22/transhumanismo-cerca-inmortalida>
- Cornelius, H. (1911). *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig/Berlin: Teubener.
- Descartes, R. (1980). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar.
- Hass, J. (2000). *Siete dias con Edith Stein*. Valencia: EDICEP.
- Hazard, P. (1988). *La crisis de la conciencia europea*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, M. (1969). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. (1986). *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeta.
- Kolitz, Z. (1998). *Iosl Rakover habla a Dios*. Buenos Aires: FCE.
- Komar, E. (2011). *Curso de metafísica, vol. VI Esencia y existencia*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana.
- Komar, E. (2010). *Curso de metafísica, vol. V Sustancia y accidente*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana.
- Komar, E. (2008). *Curso de metafísica, vol I, Inmanencia y trascendencia*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana.
- Pieper J. (1979). *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp.
- Spaemann, R. (1991). *Felicidad y Benevolencia*. Madrid: Rialp.
- Stein, E. (1996). *Ser finito y ser eterno*. Méjico: FCE.
- Wiesel, E. (1996). *Todos los torrentes van a la mar*. Barcelona: Anaya.