

LA POLÉMICA  
SARTRE - CAMUS







JEAN PAUL SARTRE    ALBERT CAMUS

**Francis Jeanson**  
**ALBERT CAMUS O EL ALMA REBELDE**

El caso de El Hombre Rebelde es, sin duda, bastante excepcional. Al tratarse de las más candentes cuestiones de la época -aún de aquellas que motivan la división de los hombres del mundo entero, y por las cuales en ciertos lugares ya se están matando-, esta obra ha conseguido, sin oposiciones, la adhesión de las opiniones más diversas. "Un libro importante", "un libro capital", "uno de los grandes libros de estos últimos años, uno de esos libros que en esta mitad del siglo...", "un viraje del pensamiento occidental", "una obra tan noble y tan humana que puede verse en ella algo así como la *imitación del hombre*", "ninguna obra con tanto valor ha aparecido en Francia después de la guerra", tales son las apreciaciones generales, salvo algunos matices, desde Emile Henriot, de *Le Monde*, hasta Jean Lacroix, de *Le Monde* (...y de otras partes), desde Claude Bourdet

(*L'Observateur*) hasta Henri Petit (*Le Parisien Libéré*)<sup>1</sup>, pasando por Marcel Moré en *Dieu Vivant*. Aún si se conviene en no tomar como decisivo el chaparrón de entusiasmo que cayó, por la derecha, en algunos altos sectores de Francia Eterna, me parece que en el lugar de Camus, a pesar de todo, yo me intranquilizaría...; por otra parte me han asegurado que no le faltan inquietudes; pero, de todas maneras, es cierto que no está en poder de nadie el ponerse en su lugar, y, a pesar de ello, podemos esforzarnos en comprender en razón de qué extraña virtud su libro ha podido hacer que tan distintas mentalidades hayan tenido ocasión de alegrarse tan ampliamente, por razones fáciles de imaginar (y que existen, en realidad), siendo bastante poco conciliables. ¿Cuál es, entonces, esta "buena nueva" que todos saludan con tanta alegría? ¿Cuáles son las promesas que nos

<sup>1</sup> También deben ponerse entre paréntesis reacciones comunistas, que no guardan relación explícita con el análisis del libro en sí. En cuanto a todo lo demás, sólo se hallan dos o tres reacciones de hostilidad, puramente individuales (o superrealistas) y que aparentemente son del orden del mal humor (por ejemplo André Breton, o Louis Palwels, que quizá hoy se lamenta por haber alimentado un día la ambición de ser Camus).

trae este mensaje, para que cada uno pueda encontrar en él, excluyendo a todos los demás, aquella promesa por él esperada?

¿Habrá descubierto Camus el secreto impulso motor de toda exigencia, la fuente común de las reivindicaciones humanas aparentemente de la mayor divergencia? ¿O bien, pudiera explicarse esta satisfacción general por una cierta inconsistencia de su pensamiento, que lo haría indefinidamente plástico y maleable, apto para sufrir múltiples y diversas formas? ¿O aún será necesario suponer que los hombres de la actualidad, impotentes para introducir sus soluciones ideológicas en este mundo, hipnotizados al ver alzarse a su alrededor las más extremas soluciones, presas del descorazonamiento, se deslizan todos en conjunto --revolucionarios o no-- en un pozo de vago humanismo, apenas realzado por el necesario anarquismo, para expresar su general protesta contra todo cuanto se hace, y en nombre de todo cuanto creen que sería preferible realizar...?

Observémosle en conjunto: desde el punto de vista estrictamente literario, este libro es un éxito casi total, y desde este punto de vista no podría sorprendernos la unanimidad de los sufragios. Sin em-

bargo, probablemente ya estaremos aquí en un malentendido. Cuando André Billy exalta este "penetrante poder de simpatía hecho de sensibilidad, de delicadeza, de moderación y de formal bondad", cuando Emile Henriot considera a este ensayo "tan hermoso en estilo y lengua como en la elevación del pensamiento", puede dudarse de que tales elogios - casi inesperados, a pesar de todo, para un libro en el que solo se trata de crímenes- infundan al autor una alegría inmaculada. Esto no quiere decir que carezcan de justo sentido: mi opinión personal es que carecen de generosidad. En el capítulo sobre la *Rebelión y el Arte*, Camus denuncia, en efecto, los dos errores simétricos de "el artista realista" y de "el artista formal"; en la obra del primero, "el fondo sobrepasa a la forma"; en la del segundo, "la forma ahoga el fondo". Uno y otro, precisa Camus, "buscan la unidad donde no se encuentra"; aquí y allá, sólo es cuestión de "una unidad decepcionada y decepcionante". Pero si aplicamos sus mismos criterios, ¿no estaremos llevados, justamente, a encontrar, en su libro, excesiva la importancia concedida al estilo? Si bien es cierto que en el caso de un novelista, "el gran estilo es la estilización invisible", en el caso de un ensayista, sin duda el principio sería valedero "a



fortiori". Si toda descripción de la realidad supone "una redistribución de elementos tomados de sí mismos", una "corrección" que se aporte, una ligera inclinación, que es la marca del arte y de la protesta", si, en fin, toda descripción transfigura lo que describe, puede temerse que aquí el arte haya ganado terreno a la protesta, el sentido de la forma a la atención del contenido, y que el artista, llevado por la ley de su estilo, haya concluido por satisfacerse en *oponerla* a la "desmedida" de este mundo. "Cuando la estilización es exagerada y se deja ver, la obra es nostalgia pura: la unidad que procura conquistar es extraña a lo concreto": ¿cómo no hemos de pensar que ocurre un poco lo mismo con este escritor que "mide" tan serenamente su rebelión, que de un extremo al otro de su libro, pesa con tan seguro ante la antítesis, y cuya sed de moderación, de una insistencia turbadora hasta en el detalle, evoca con tal realidad este "frenesí formal" que él mismo condena? Es cierto que, a pesar de ello, Camus no cesa de *protestar*. ¿hemos de quejarnos porque su protesta sea demasiado hermosa? Sí, demasiado bella, demasiado soberana, demasiado segura de sí misma, demasiado acorde consigo. Ved cómo, sin cansancio, los fórmulas suceden a las fórmulas, todas tan per-

fectas y puras: extractadas, reducidas a lo esencial, y en las que ya no existe rastro alguno, ninguna baba del existir. Fórmulas que gustosamente calificaríamos de "trascendentales".

*La Peste* era ya una crónica transcendental. A diferencia de *El Extranjero* -en la que el mundo era visto a través de una subjetividad concreta, que no parecía "extranjera", sino en su coexistencia con otras subjetividades concretas-, *La Peste* relataba acontecimientos vistos desde lo alto, por una subjetividad fuera de situación que no los vivía, ella, y que se limitaba a contemplarnos. De tal manera, este libro, lejos de señalar un giro en el pensamiento de Camus, proseguía al contrario, y con extrema fidelidad, la lección del precedente: *El Mito de Sísifo*. Recordemos la lección: hay que mantener el absurdo "sostener el desafío desgarrante y maravilloso de lo absurdo"; "el cuerpo, la ternura, la creación, la acción, la nobleza humana, volverán a tener su lugar en este mundo insensato". Para Sísifo, "la única dignidad del hombre" era "la rebelión tenaz contra su condición, la perseverancia en un esfuerzo considerado estéril". A su imagen, el hombre absurdo debía pasar sin tregua, de un acto a otro, teniendo sólo por finalidad "vivir el máximo", sin consentir jamás en

la fatal ilusión: "el único pensamiento que no sea mentira, es el pensamiento estéril", la única conciencia verdaderamente humana es la conciencia de regreso de todo lo significativo, liberada de toda esperanza. *El Mito de Sísifo* nos daba a conocer, en suma, la lógica del comportamiento "extraño": describía una actitud siguiéndola hasta sus extremos límites, y esta actitud consistía, en primer lugar, en considerar como irremediabilmente absurda la existencia humana, la relación entre el hombre y cualquier realidad existente ("extraño para mí mismo y para el mundo"), y en erigirse, con una lucidez sin desfallecimientos, contra esta injusta condena a lo irracional y a la muerte. Pero si el *Mito* sistematizaba *El Extranjero*, *La Peste*, a su vez, ilustraba esta sistematización: ya no era la historia de un caso-límite, el de Meursault, era la crónica de un fenómeno colectivo, de una ciudad presa de una epidemia y obligada a vivir en estado de sitio. Novela *metafísica*, *La Peste* hubiera podido titularse "la condición humana"<sup>2</sup>: pues el verdadero escenario no era esta ciudad, sino el mundo; y las personas reales no

<sup>2</sup> Pero, seguramente, no con el sentido, mucho más concreto,

eran estos hombres y estas mujeres de Orán, sino toda la humanidad en pleno, y la enfermedad el Mal absoluto que pesa sobre toda existencia consciente. Naturalmente, en la medida en que el lector era llevado de la significación inmediata a esta significación esencial, comportaba esto algún abuso por parte del autor: ya que el paso de una a otra es, en realidad, imposible. Es ilusoria la analogía entre una epidemia relatada por un espíritu puro y la condición humana vivida por una conciencia situada. Ya también aquí, el "estilo" era responsable: al tomar ese tono de gran envergadura -pero objetivo y frío- del cronista, de quien no está "en el asunto", Camus había adoptado un proceder de estilización resueltamente absurdista. Para quien lo contemple desde afuera, la agitación de los seres humanos pegados a la tierra, corre el riesgo de aparecer bastante vana; pero si ustedes desean saber qué es de sus vidas, deberán volver a tomar el hilo de sus existencias y entrar a vivir nuevamente en medio de los hombres. Entonces, cata uno otorga un sentido a su vida, y no es posible dejar la propia para decidir que el sentido

---

que tenía este término en la novela de Malraux.

de toda vida sólo es ilusión -esto se da en el suicidio, que sólo decide que nada será ya decidido.

Tal es la contradicción de Camus. Espíritu mediterráneo, encendido de transparencia intelectual, fiel a la constancia solar, a la pura luz del mediodía - pero chocando en el mundo real con las contradicciones y los sufrimientos humanos-, Camus racionaliza el escándalo de su razón al representarse a la humanidad injustamente sometida a la anti-Razón, condenada a lo Absurdo, y al Mal por violación de un Derecho que es suyo. A esta injuria metafísica, el hombre no puede entonces oponer sino un "honor metafísico", que consiste en "sostener lo absurdo del mundo" al precio de una rebelión, también ella absurda. De tal manera, el doctor Rieux lanza su desafío a la peste, esforzándose en arrancarle el mayor número posible de vidas humanas. Pero no puede ignorar que la lucha es desigual, y que ya anticipadamente está vencido, sus victorias aparentes sólo son debidas al deseo complaciente o a los caprichos del Flagelo. En cuanto al particular prestigio que en general se otorga al oficio de médico, no puede aquí disfrazar el hecho de que esta moral de Cruz Roja proviene de una "ética de la cantidad",

frente a cuyas perspectivas, según propias palabras de Camus, "todas las experiencias son indiferentes".

Después de haberse esforzado, en el *Mito de Sísifo*, en probar la existencia de lo Absurdo y de establecer que la conciencia de lo Absurdo conduce, no al suicidio, sino a la rebelión, Albert Camus nos propone ahora una reflexión sobre las relaciones de la rebelión con el asesinato, y especialmente aquel que él llama "el legítimo asesinato", o el "crimen lógico". Así, llega a preguntarse si la rebelión -que protesta contra una "condición injusta e incomprensible"- conduce a la justificación del asesinato universal, o si, al contrario, podemos descubrir en ella, a título de limitación implicada por su propio sentido, "el principio de una culpabilidad razonable". La acción en la historia no puede pretender a la inocencia, pero se trata de saber si una vez excluida esta quimera el hombre puede aún detenerse en el desliz hacia la culpabilidad total.

Considerando el caso del esclavo que dice "no", Camus demuestra que este "no" tiene por contrapartida un "sí": esta rebelión es, simultáneamente, la negación del pretendido derecho del señor y la afirmación de la propia existencia del esclavo en tanto que valor; por parte de éste, rechazo de un

cierto orden y adhesión a una parte de sí mismo, "que no le pertenece *solo* a él, sino que es un lugar común en que todos los hombres, aun aquellos que se insultan u oprimen, están prontos a unirse". De tal manera, la rebelión no se funda en sí misma, sino que llega a una solidaridad de los hombres, que luego no puede autorizar o negar, sin que simultáneamente pierda su nombre de rebelión y consienta en el asesinato. La rebelión de Sísifo era, a la vez, odio por la muerte y pasión por la vida, negación de los dioses y desafío por lo absurdo: podía permanecer individual. A partir de esto, la rebelión de que hablamos "saca al individuo de su soledad": "el primer progreso de un ser tomado por lo extraño es el reconocer que participa en esta extrañeza con todos los hombres... El mal que experimentaba uno solo se convierte en peste colérica... (La rebelión) es la primera evidencia... un lugar común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego somos".

De aquí pasa Camus al estudio de la *rebelión metafísica*, "movimiento mediante el cual un hombre se erige contra su condición y contra toda la creación...; reivindicación motivada por una feliz unidad contra el sufrimiento de vivir y de morir". Este ca-

pítulo, que abarca cerca de cien páginas, estaría completamente desprovisto de interés si el autor, regresando al nivel de su concepción anterior de la rebelión. no la designara en el mismo caso, como directamente responsable de la inconsistencia de la siguiente. En efecto, este capítulo tiene como misión predisponernos para comprender de qué manera la rebelión metafísica se cambia en *rebelión histórica*. Desde aquí, pues, todo comienza a viciarse: "La rebelión sólo quería en principio conquistar el ser propio y mantenerlo a la faz de Dios. Pero pierde memoria de sus orígenes y, por ley de un imperalismo espiritual, ahora marcha hacia el imperio del mundo a través de los asesinatos multiplicados hasta el infinito. Ha expulsado a Dios de su cielo, pero el espíritu de rebelión metafísica, uniéndose entonces francamente al movimiento revolucionario, paradójicamente tomará la reivindicación irracional de la libertad, como arma de la razón, único poder que le parece puramente humano..." Ha de ser este desdichado Luis XVI la primera víctima notable de esta terrible aberración histórica, de esta marcha trágica y desmedida "del parecer al ser, del *dandy al revolucionario*". Así, pues, de paso saludaremos "la dulzura, la perfección que este hombre, sin



embargo, de sensibilidad media, aporta a sus últimos momentos", serán opuestas a las "manos innobles del verdugo", de quienes tuvo que sufrir esta "pasión" tan semejante a la de Cristo, finalmente será dicho sin dudar: "es un repugnante escándalo el haber presentado como un gran momento de nuestra historia el asesinato público de un hombre débil y bueno".

En cuanto al resto, es fácil de comprender que la Revolución de 1789 se distingue especialmente por la instalación histórica de "un principio de represión infinita", y que la "verdadera empresa" de la Convención fue el "fundar un nuevo absolutismo": el de la filosofía... Pues el fenómeno al cual asistimos no es otro sino la degradación de la "rebelión humana", contra este "mundo quebrado" y contra su creador, en una "revolución metafísica". A partir de esto, podemos filosofar sobre cualquier inquietud, siempre que se haya tenido cuidado, en primer lugar, de plantear tres principios: 1º) "La rebelión histórica" sólo se ha mantenido hasta aquí bajo la forma de revolución: 2º) Una revolución es una rebelión per-

vertida<sup>3</sup>; es la "preocupación de deificar la especie", es "el apetito de divinidad del corazón del hombre", lo que permite comprender que toda revolución termina por renegar del movimiento inicial de rebelión, en provecho de una pretensión totalitaria. En nuestros días, por ejemplo, "la revolución, y especialmente la que pretende ser materialista, sólo es una cruda metafísica desmedida".

Dicho de otra manera, si desde hace treinta años Stalin procura expandir el comunismo a todo el mundo, es, simplemente, quiéralo o no, "para fundar, finalmente, la religión del hambre"... Así, pues no nos sorprenderá ver cómo Camus precisa, desde ese momento, los términos siguientes en la perspectiva de su estudio: "El propósito de este análisis no es el hacer la descripción, cien veces recomenzada, del fenómeno revolucionario, ni de levantar, una vez más, el censo de las causas históricas o económicas de las grandes revoluciones. Se trata de hallar en algunos hechos lógicos el hilo lógico, la ilustración y los temas constantes de la revolución metafísica."

<sup>3</sup> Excepto en el caso de la Comuna, "revolución rebelada"...

No podemos dejar de subrayar la ambición que impulsa esta cláusula restrictiva. En apariencia, el autor trata de abstenerse de toda incursión en un dominio que, desde ya, estima suficientemente explorado: de tal manera, se limitará a considerar las revoluciones desde el punto de vista metafísico, dejando a un lado las causas vulgares, históricas o económicas. En realidad, su alcance es mucho mayor, ya que cree poder hallar en los hechos revolucionarios el "hilo lógico" de la rebelión metafísica: llega al punto de negar todo papel a la historia y a la economía, en la génesis de las revoluciones. Su empresa, al fin de cuentas, encara la reducción del concepto "revolución" al concepto de "divinización del hombre": "El comunismo ruso ha tomado a su cargo la ambición metafísica de este ensayo descrito, la erección, tras la muerte de Dios, de una ciudad para el hombre, finalmente divinizado." "Tan incansable como la misma historia, la pretensión humana de su divinización vuelve a surgir con más razón, seriedad y eficacia bajo las especies del Estado racional, tal como ha sido elevado en Rusia", etcétera.

Vemos que este extraño concepto de la historia implica suprimirla en su calidad de tal. A decir verdad, se trata de eliminar toda situación concreta,

para obtener un puro diálogo de ideas: por una parte, la protesta metafísica contra el sufrimiento y la muerte; por otra parte, la tentación igualmente metafísica de amplio poderío. La primera constituye la verdadera rebelión; la segunda, su perversión revolucionaria. En este punto de elevación de pensamiento las disputas teológicas pueden, sin duda, aparecer como decisivas, pero seguramente no así la simple existencia de los hombres que, por ejemplo, tuviesen hambre. y que emprenderían, según su lógica muy inferior, la lucha contra los responsables de su hambre. Evidentemente, Camus no cree en las infraestructuras.

Y si analizamos con más detalles, descubriremos que, según parece... *todo es culpa de Marx*: más precisamente, de este espíritu monolítico y monstruoso que se ha llamado Marx, y para quien "la rebelión de los alemanes contra Napoleón sólo se explica por la penuria del azúcar y del café". Ciertamente, piensa Camus, bien puede "admitirse que la determinación económica desempeña un papel capital en la génesis de las acciones y de los pensamientos humanos", sin tener que estar por ello encadenada a tan aberrantes conclusiones.

Pero él, por su parte, habiendo tenido conciencia del peligro, preferirá -para mayor seguridad- no admitir de manera alguna "este papel capital" desempeñado por "la determinación económica". En cambio, se mostrará mucho más implacable con respecto a Marx, y no intentará en parte alguna hallarle excusa, salvo en el caso de poder luego abrumarlo. Su posición, escribe, "sería con mucha mayor justicia llamada determinismo histórico. No niega la idea, la supone absolutamente determinada por la realidad exterior". Desde ya puede dudarse de que tal perspectiva sea completamente valedera aun en lo concerniente al Stalin del *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*: por lo menos, parece evidente que no da cuenta alguna del movimiento real del pensamiento en la obra de Marx.

Se comprenderá que, descansando en tales bases, la condena de la empresa revolucionaria esté, también ella, condenada de antemano. Si existe un vicio inherente a toda revolución, convendrá, sin duda hacerlo resaltar más en las estructuras concretas de la acción revolucionaria, que en las filosóficas: en cambio, Camus pretende establecer que la doctrina de Marx conduce lógicamente al régimen staliniano, y debe finalmente contentarse con la conclusión,

bajo formas más o menos sutiles, de que Stalin hace stalinismo. De tal manera no deja de proponer la menor explicación de este paso al terror, única característica a sus ojos de la revolución rusa, así como de todas las que la precedieron. Demostrando al comienzo una teoría, al llegar a una cierta categoría de resultados, enfrenta uno con otro, estos dos polos, creando así una confusión que le permite, al interpretar la teoría, partiendo de los resultados, designarla luego como única responsable de todo el daño. El procedimiento comporta dos inconvenientes. El primero es que esta teoría evoca sólo a gran distancia el pensamiento mismo que procura descalificar a través de ella; pero esto pudiera no tener graves consecuencias. El segundo inconveniente, que deberemos tomar más seriamente, es que lo esencial del fenómeno revolucionario -las circunstancias en que surge, su marcha efectiva y los comportamientos humanos que lo constituyen- quedan silenciados.

A fin de cuentas, ya no se logra saber claramente cuál era el objetivo de Camus en este estudio central consagrado a la "rebelión histórica"; ¿esta falsa historia de las revoluciones fracasadas, será sólo una historia fracasada de las ideologías revolucionarias?

desde ya es sorprendente ver que una crítica de las grandes revoluciones modernas se apoye exclusivamente -y en inesperadas proporciones- en el análisis del *Contrato Social* y en ciertos discursos de Saint-Just (25 páginas), en la *Fenomenología del Espíritu* (18 páginas), en profesiones de fe nihil-anarco-terrorista (34 páginas) y fascistas (12 páginas), en Marx (40 páginas) y en Lenin (8 páginas) y en la metafísica staliniana (12 páginas), y aún, bajo la forma de *leit motiv*, o como tela de fondo, en la casi totalidad del libro. Por otra parte, la sorpresa se redobla cuando hay que constatar que este primado absoluto, atribuido a las ideologías, no le impide en nada someterlas unas tras otras, a los tratamientos más aventurados y a las bromas más crueles. Ciertamente no nos proponemos, por ejemplo, defender a Hegel de los reproches superficiales que le formula Camus: pero estos reproches, y las preocupaciones que toma para dirigirlos, no dejan de proyectar una cierta luz sobre su propia actitud.

Hegel, pues, ha querido *encarnar* la verdad, la razón y la justicia "en el devenir del mundo", de tal manera ha introducido en la historia la razón abstracta, la que, hasta él, "planeaba por encima de los fenómenos que a ella se referían"; de tal manera, él

le ha comunicado "un estremecimiento irrazonable". Hegel inaugura "una historia sin trascendencia, resumida en un debate perpetuo y en la lucha de las voluntades de poder", su esfuerzo ha sido para "destruir cada vez más la trascendencia y toda nostalgia de trascendencia": así, logra, "en el nivel de la dialéctica del maestro y del esclavo, la decisiva justificación del espíritu de poderío en el siglo XX". Pues las relaciones humanas fundamentales son, en Hegel, "relaciones de puro prestigio, una perpetua lucha, que se pagan con la muerte, para el reconocimiento de una por parte de la otra"; desde el punto de vista de este "deseo primitivo y forzado del reconocimiento", "la historia entera de los hombres" sólo es "una larga lucha a muerte, por la conquista del prestigio universal y del poder absoluto". A fin de cuentas, es fácil ver, "saltando escalones intermediarios", que este pensamiento conduce a "el Estado absoluto, erigido por los soldados obreros"; pero se trataba de que Hegel se había contentado con exaltar "la repugnante aristocracia del éxito".

Naturalmente, como lo precisa Camus al final de la nota, "esto no quita nada, en cuanto al valor, a ciertos análisis admirables de Hegel". Por otra parte, no es absolutamente seguro que Hegel haya pensa-



do todo esto: "hay en Hegel, como en todo gran pensamiento con qué rectificar a Hegel"; "en el prestigioso edificio hegeliano hay con qué contradecir en parte estas aseveraciones", y hasta tales tendencias, "están lejos de pertenecer exactamente a Hegel "No importa, ellas nacieron en la ambigüedad de su pensamiento y en su crítica de la trascendencia", y es ciertamente de Hegel de donde "los revolucionarios del siglo XX tomaron el arsenal que destruyó definitivamente los principios formales de la virtud", *puesto que*, después de los hegelianos de izquierda, aquéllos *triumfaron definitivamente sobre él...*

Reconocemos el proceso: se trata de probar que toda revolución traiciona la "verdadera" revolución al esforzarse en divinizar al hombre. Pero la dialéctica hegeliana designa como síntesis suprema el momento en que "el conglomerado humano coincidirá con el de Dios". Así, Stalin será transformado en "uno de los hijos espirituales de Hegel", y el comunismo será esencialmente una desmedida tentativa para igualar al hombre con Dios, para "hacer de la tierra el reinado en que el hombre sea Dios" para "finalmente fundar la religión del hombre". Y esta es la razón por la cual "la tierra abandonada" se halla hoy "entregada a la fuerza descarnada que decidi-

rá o no de la divinidad del hombre". De donde se podrá también concluir que, en última instancia, todo es culpa de *Hegel*, más aún que *culpa de Marx*; extrayendo consecuencias de esta manera, sin duda terminaremos por echar mano al verdadero culpable.

Sin embargo, este es el agravio fundamental: "Con Napoleón y Hegel, filósofo napoleónico, comienzan los tiempos de la eficacia" Desde el momento en que los principios eternos, los valores no encarnados y la virtud formal son puestos en duda, desde el momento en que la razón se pone en marcha, y deja de ser una pura abstracción para convertirse en conquista, el nihilismo tiene ya un lugar y César triunfa. Por otra parte, Camus no tiene muy buena opinión de la virtud formal, y llega a tener frases muy duras para este testigo degradado de la divinidad, falso testigo al servicio de la injusticia", para esta "hipocresía que preside a la sociedad burguesa". Pero, en fin, si los principios abstractos de que aún disponía la burguesía del siglo XIX permanecieron abstractos, será, sin duda, porque descuidó el llevarlos a la práctica, y esta vez los filósofos no tienen parte alguna, puesto que justamente ellos no habían tenido aún tiempo de destruirlos. Y

Camus lo constata: en efecto, ella "utilizó esta referencia como una coartada, llevando continuamente a la práctica valores contrarios". Pero explica el fenómeno por la "corrupción esencial" de esta burguesía y su "descorazonadora hipocresía": "su culpabilidad respecto de esto, agrega, es infinita". Hermoso impulso de moralidad, pero cuyo punto de inserción en el contexto de la rebelión metafísica no se ve claramente. ¿Cuál puede ser, con respecto al "verdadero rebelde" esta culpabilidad de toda una clase? ¿Qué pueden significar esta corrupción *esencial* y esta *descorazonadora* hipocresía, sino que una especie de fatalidad pesa sobre el burgués, y que éste no es ni más ni menos culpable que los demás hombres? Y, sin embargo, existe bien, allí, inscrita con los hechos, irrecusable, una cierta diferencia completamente esencial entre el comportamiento del burgués y el del no-burgués; pero, en la perspectiva que hace suya, Camus no dispone justamente de medio alguno para fundamentar esta diferencia. Y aquí la historia se venga de todo cuanto intentó tomar de la historia; negándose la intervención de infraestructuras, no pudiendo ya recurrir a las aberraciones de los grandes filósofos, está ahora constreñido a la invención del *pecado de clase*. Se com-

prende que el señor Marcel Moré, que mucho lo aprueba en su crítica de Saint-Just, se sienta, a pesar de todo, obligado a calificarlo en teología, con un confirmado cero.

Pero si el mismo Camus, sea cual fuere la explicación que dé; considera invencible, en el siglo XIX, la corrupción de la burguesía, su propia actitud filosófica se precisa considerablemente. En efecto, a partir del momento en que denuncia como el paso hacia el terror y el nihilismo, el paso al "reino de la historia", la identificación del hombre con su propia historia, no olvida la existencia de fenómenos contundentes de injusticias *interhumanas*, y *simultáneamente* está sabiendo muy bien que toda protesta contra esta injusticia seguirá siendo ineficaz mientras no se aventure en la dirección misma que justamente está condenando. Conclusión práctica: no había solución alguna, y la única sabiduría hubiese consistido en el *statu quo*.

Toda la historia moderna, desde 1789 hasta nuestros días, aparece así, bajo la pluma de Albert Camus, como una reduplicación indefinida de este deplorable drama que antaño se situaba entre Charybde y Scylla. Tal punto de vista comporta, sin duda, una parte de verdad; pero hay que confesar

algo: especialmente, cuando uno mismo no es víctima de una gran injusticia, es cuando se puede dudar de que al combatirla se provoque una mayor.

Sé muy bien que Camus no es insensible a esta objeción. Hasta creo entrever la respuesta que da. En apariencia es doble: Pero esta dualidad, que llega hasta la contradicción, se encamina a la sugestión de manera más persuasiva de una respuesta única y radical. Tan pronto, en efecto, Camus condena toda búsqueda de eficacia, como generadora del Mal histórico; tan pronto, parece, al contrario, proponer personalmente algunos arreglos de la historia, ciertos tipos de solución, que no podrían tener sentido sino con la hipótesis de una relativa carencia en la eficacia. Pero entonces nos damos cuenta de que no por ello deja de persistir en negar los únicos medios de acción que pudieran salvar de lo absurdo esta misma creencia: así, la eficacia se le ocurre aceptable en la medida en que se vuelve inconcebible y cuando sólo puede ser postulada por una especie de *credo quia absurdum*. En estas condiciones, el Abuelo Noël puede descender a la Tierra. "La justicia está viva", el espíritu planea "sobre volcanes de luz", y "el sol de mediodía se desparrama sobre el mismo movimiento de la historia", iluminando "las senderos del

verdadero dominio"... La sugestión de Camus, finalmente, es que hay *un misterio de la ineficacia*, que es necesario lograr el término para verla transformarse milagrosamente y convertida en *la "verdadera" eficacia*.

Afrontando la cuestión bajo la forma más abrupta, Camus se pregunta qué significa en *política* la actitud de pura rebelión: "¿Y, es en primer lugar, eficaz? Sin lugar a duda, se hace necesario responder que ella es la única eficaz hoy. Hay dos suertes de eficacia: la del tifón y la de la savia. El absolutismo histórico no es eficaz, es eficiente; ha tomado y conservado el poder. Una vez munido del poder, destruye la única realidad creadora. La acción intransigente y limitada, salida de la rebelión, mantiene esta realidad e intenta solamente extenderla de más en más." El tifón o la savia... ¿Quién no ha de elegir la savia? No somos bárbaros y si hemos de evitar choques... Es de temer, sin embargo, que el pensamiento puro, aunque fuese el del mediodía, no puedan gran cosa en ello. Quizá sea preferible que nos abstengamos de provocar nosotros mismos el tifón. Pero -creo comprender bien- otros lo provocan; en todo caso, nos lo muestran desencadenado, o a punto de estarlo; entonces se plantearía la cuestión de saber si la savia es realmente "eficaz", no en

sí misma y en lo absoluto, sino *contra el tifón*. Camus le escapa a la explicación: "En cuanto a saber si tal actitud halla su expresión política en el mundo contemporáneo, es fácil recordarlo, y esto sólo es un ejemplo, lo que tradicionalmente se llama sindicalismo revolucionario. Este sindicalismo, ¿no es eficaz? La respuesta es sencilla... Muy simple, en verdad; es como decir que el sindicalismo revolucionario es el único eficaz, puesto que lo ha sido, por su inclinación a las realidades "más concretas", y que aún pudiera serlo... si la "revolución cesárea" no hubiese "destruido la mayoría de sus conquistas" y "triunfado sobre el espíritu sindicalista y libertario". En otros términos: si las realidades más concretas no se hubiesen, mientras tanto, complicado un tanto.

¡Ay! ¡Que hermoso es el sindicalismo revolucionario cuando no necesita ser revolucionario (cf., los países escandinavos), y qué auténticas eran las revoluciones cuando fracasaban! Entonces, hay que convenirlo, el poder que aplastó a la Comuna (salvándola de tal manera de un éxito terrible); el poder que quebrantó la rebelión malgache (¿ acaso no alejó a los esclavos de aquel terrible destino de futuros señores?), el poder que hoy dirige la acción en

Europa (y trabaja en apartar todo riesgo de desmedido socialismo), todos los poderes de este orden, que no son sino un solo y mismo poder, no cuentan, no deben ser tenidos en consideración. Hoy, "el destino del mundo no juega como pareciera, en la lucha entre la producción burguesa y la producción revolucionaria... Se juega entre las fuerzas de la rebelión y las de la revolución cesárea": entre la sabia y el tifón. Frente a "la revolución triunfante", "la rebelión humillada" debe afirmar su eficacia profunda "por sus contradicciones, sus sufrimientos, sus derrotas renovadas y su orgullo inagotable", dando así a la naturaleza humana "su contenido de dolor y de esperanza".

Así, pues, tenemos ahora a Camus, que ha llegado a su punto de partida, a su "verdadera" rebelión: la que corre el riesgo de no lograr nunca su objetivo, puesto que está dirigida a esta "condición injusta e incomprensible", puesto que no es otra cosa sino el enfrentarse de la vida con la vida y se vuelve "chocante" por su rebelión contra sí misma. ¿Por qué, entonces, este largo rodeo por la historia? Exactamente *para terminar con la historia*.

Por otra parte, no parece que esta hubiera contado nunca con una gran parte en el pensamiento de



Camus: la herencia mediterránea no lo predisponía a ello, sin duda. Frente a las playas africanas, la historia propiamente dicha se confunde con "la historia del orgullo europeo", que no es sino un interminable delirio nocturno. Ya sabía Sísifo que no hay que caer en la trampa de la acción: hay que actuar, es cierto, pero simplemente por actuar, y sin esperar de ello ningún resultado, sin alimentar la ilusión de dar un sentido a lo que no puede tenerlo. La Resistencia, sin embargo, debió abrir en el sistema una brecha por donde penetraron las ilusiones: cuando llegó la Liberación, Camus se creyó cómodo en la historia, a tal punto que comenzó a moralizarla. La Revolución estaba en marcha: sería pura y noble. Pero este idilio no duró: en realidad, la historia era una arrastrada, más sensible a las violencias que al lenguaje de la virtud: ya era hora de iniciar una ruptura. Fue en 1947 cuando Camus comenzó a escribir *El hombre rebelde...*

Sólo que, ya no podía él emprender un regreso directo a Sísifo; habiéndose dejado seducir por la historia, sería en medio de la historia misma que debía deshacerse de ella. Así, pues, este nuevo libro debería tratar de la historia, para demostrar que no existe; más precisamente, él hallaría en ella una es-

pecie de Mal en segundo grado, una crisis de locura del hombre absurdo, la más temible enfermedad de condenado a muerte. De allí este sutil mezclar de barajas, que justamente dará a Camus un criterio para la denuncia del Mal histórico en el seno del Mal absoluto: la rebelión "metafísica" no es presentada, desde las primeras páginas del libro, bajo la luz de la *rebelión de los esclavos*. Siendo ésta, en realidad, una rebelión histórica, y protestando contra las estructuras concretas de una sociedad determinada, es decir, contra un cierto tipo de relaciones interhumanas, implica ya tales relaciones: se apoya en el *Mitsein* mientras simultáneamente se eleva contra sus perversiones. De tal manera, no le cuesta esfuerzo alguno a Camus el deducir una dorada medida de la rebelión, la que enuncia bajo la forma del cogito cartesiano: "Me rebelo, luego somos". Tras esta breve incursión en una historia que no nombra, se limitará a llamar historia a lo que no será tal. Pues ya en adelante no se tratará de rebelión metafísica, la cual, es completamente incapaz de "sacar al hombre de su soledad", puesto que, al contrario, lo condena a ella, en un enfrentarse interminable y vano con su condición.

Esta condición, para el rebelde, no es sino el mismo Dios: un Dios que se opone al rebelde, al oponerse éste a aquél. Ciertamente, Camus no es ateo: es un antiteísta pasivo. No niega a Dios, puesto que lo acusa de injusticia), no pretende triunfar sobre él (esto sería "desmedido"): sólo quiere desafiarlo, y permanecer sin descanso, frente a este Señor, como el esclavo rebelde. Un extraño esclavo, que sólo quiere "conquistar su propio ser y mantenerlo frente a Dios" puro conflicto metafísico, en el que es claramente evacuado el hombre y su historia. Si Dios es el verdugo absoluto que, al condenar a muerte al hombre y al infligirle la tortura de lo Absurdo, lo enfrenta, sometiéndolo para siempre, a la Injusticia absoluta, naturalmente es incómodo tomar en serio las injusticias relativas, y casi vano, pretender remediarlas: "Siempre los niños morirán injustamente, aun en medio de la sociedad perfecta". Así, el revolucionario es a la vez víctima y juguete de Dios, ya que pretende igualarlo en poderío y con toda evidencia no puede lograrlo. En cambio, el rebelde es la víctima que se erige en un perpetuo desafío: es la que no da a Dios la satisfacción de contemplar sus fracasos, pues ésta nada proyecta y, por consiguiente, no puede fracasar.

Ahora tenemos que esta recriminación contra un Mal irreductible, que hasta entonces constituía lo esencial del pensamiento de Camus se precisa aquí en una recriminación particular contra el Mal histórico: éste desempeñará por cierto tiempo el primer rol. Entendámonos, siempre que en el hombre sólo proceda de una defectuosa manera de situarse en relación al Mal absoluto: "Sin duda, hay un mal que los hombres acumulan en su esforzado deseo de unidad. Pero en el origen de este movimiento desordenado, hay otro mal. Frente a este mal, frente a la muerte, el hombre, desde lo más íntimo de su ser, clama justicia".

¿Deberemos sacar en conclusión que Camus, una vez más, limita a esta queja vana contra lo desconocido, las verdaderas fuentes del "honor" de los hombres? En estas condiciones, el hombre rebelde sólo nos enseñaría que la rebelión de Sísifo ha perdido su pureza primera: ahora se ha comprometido, se ha vuelto interesado, desde que ha consentido en distraer por un momento su orgulloso diálogo con el Absurdo para encarar *una forma entre tantas otras* de la sinrazón *humana*.

Confieso que tengo dificultades para dejar de lado tal interpretación, que parece confirmada por

tantos recortes; a mi manera de ver, todo ocurre como si Camus estuviese buscando, para sí mismo, un refugio y anticipadamente se esforzara por justificar aquí un "desprendimiento", una evasión hacia algún refugio donde pudiera finalmente entregarse a las delicias rebeldes de una existencia sin historia. De todas maneras, el libro nos propone frecuentes manifestaciones de este maniqueísmo, que sitúa al Mal en la historia y al Bien fuera de ella, y que, en consecuencia, exige la elección en *contra de ella*, en la medida de todo lo posible. ¿Cómo negar que la rebelión sea, de una manera bastante radical, *rechazo de la historia*, ya que una está caracterizada por la "medida", y que se concierte a la otra en la representación misma de la "desmedida", del cinismo, de la destrucción y del servilismo sin límites, una serie indefinida de "convulsiones", "una prodigiosa agonía colectiva"?

Evidentemente se piensa, en este punto, en esa imagen de la conciencia que Hegel llama la "*ley del corazón*", y que pretende la actualización de este Universal que es *inmediatamente* para sí, en tanto que conciencia singular. "Frente al corazón se levanta una realidad efectiva", que por una parte es "una ley por la cual la individualidad singular está oprimida,

un orden del mundo, orden de opresión y de violencia", y por otra parte, "una humanidad que no sigue la ley del corazón, sino que está sometida a una necesidad extraña". Esta humanidad, en consecuencia, no vive "en la unidad bienaventurada de la ley con el corazón", sino "en un estado de separación y de sufrimientos crueles"; y el corazón considera este "orden divino y humano, orden apremiante", como "una apariencia que aún debe perder cuanto le está asociado, es decir, el poder opresor y la realidad efectiva". Pero la conciencia no tarda en descubrir que ella es, en sí misma, una *realidad efectiva*, de la misma manera que es ese *corazón particular*, puesto que éste -en su misma operación por actualizar su ley- concurre, junto con todos los demás corazones, a engendrar la realidad efectiva y no puede evitar el reconocerla entonces, como su propia esencia. Así, "dislocada en sus más íntimos refugios", la conciencia se ha transformado efectivamente en lo que no era (esta realidad exterior que tenía por aparente); pero ya no es lo que era (este Universal inmediato), sino de manera inefectiva.

La contradicción que planteaba entre ella y el orden opresor, ahora debe vivirla en sí misma, como "la perversión interior de sí", como radical *extrañeza*

con referencia a sí, como *demencia*. También se esfuerza por proyectar fuera de sí esta perversión, por considerarla y enunciarla como "Otro" Es entonces cuando "denuncia el orden universal como una perversión de la ley del corazón y de su felicidad: los sacerdotes fanáticos, los déspotas corrompidos ayudados por sus ministros, que, humillando y oprimiendo, procuran resarcirse de su propia humillación, serían los inventores de esta perversión ejercida por la desgracia sin nombre de la humanidad engañada".

El "orden universal" es el *curso del mundo*. Tomad a éste tal como se nos presenta hoy en día, traducid: "pastores fanáticos" por "militantes revolucionarios" y "déspotas corrompidos por "dirigentes comunistas" (aunque debe ser posible, a decir verdad, tener en cuenta otras traducciones...), y tendréis una bastante interpretación del tipo de protesta que se ve aparecer en Camus, contra las urgencias de nuestra historia.

Bien sé que esta interpretación parece negada por ciertos pasajes del libro, en los que Camus insiste al contrario, con mucha fuerza, en la obligación impuesta al hombre, de no ignorar la historia, pues sería "negar lo real" al elegir "la ineficacia de la abs-

tención": "...este tiempo nos pertenece, ¿y cómo hemos de negarlo? Si nuestra historia es nuestro infierno, no es posible volverle la cara. Este horror no puede ser eludido, sino asumido para ser sobrepasado por aquellos que la vivieron en la lucidez, y no por los que, habiéndola provocado, se creen con derecho de emitir su juicio". ¿Mediante qué sortilegio tales declaraciones logran intranquilizar más de lo que pretenden serenarnos? Es que, a decir verdad, ya vislumbramos, cada vez más claramente, la insinuación de una actitud bastante semejante frente a la historia, de la que Camus ya preconizaba frente al Mal absoluto: la actitud digna y sistemáticamente inoperante, del "frente a frente" en rebelión. ¿La Historia es una variedad de lo Absurdo? Sea: entonces conviene mantener en nosotros el amargo pensamiento de su existencia... pero absteniéndose de emprender cualquier cosa: "Ciertamente, el rebelde no niega la historia que lo rodea, en ella trata de afirmarse, pero se encuentra frente a ella, como el artista frente a lo real, y la rechaza sin escaparle".

¿Cómo, otra vez aquí, no hemos de evocar a Hegel y a las características del "alma bella"? "La conciencia vive en la angustia de tener que hollar la esplendidez de su inferioridad por la acción y el ser;



aquí, y para preservar la pureza de su corazón, huye del contacto de la efectividad y persiste en la terca impotencia... Su operación es aspiración nostálgica..." Por otra parte, la evocación nos es propuesta por el mismo Camus, en el párrafo de su libro en que pretende para "los derechos y la grandeza de lo que Hegel llamaba irónicamente el alma bella". Y, sin duda, la ironía hegeliana en sí misma importa bastante poco: el inconveniente sería que expresara una ironía de hecho, implícita en la ambigüedad misma de nuestra condición histórica:

¿La esperanza de Camus, sería en verdad, suprimir el "curso del mundo" por el rechazo de toda empresa en el mundo? Reprocha a los stalinistas (pero también al existencialismo...) el ser totalmente prisioneros de la historia: pero en definitiva no lo están mucho más que él, ellos lo son, únicamente de manera *distinta*. Y no se puede, sin contradicciones, considerar su comportamiento histórico como privado de todo principio transcendente a la historia; cuando por otra parte se les ha reprochado el dar más valor, en Marx, al "profetismo" de su pensamiento a expensas de su aspecto crítico: para poder proyectar esta "síntesis" última que debe ser la sociedad sin clases, es necesario que estén *simultánea-*

*mente "en" la historia y "fuera" de ella. Como todo el mundo, a decir verdad -aunque la posibilidad de concretizar esté más allá de la historia y de hacerle producir sus efectos en el mundo- varía según los contornos objetivos de cada situación particular... Queda es cierto, que a partir de cualquier situación, y supongámoslos casi ficticios, ciertos proyectos se dirigen expresamente a un porvenir *histórico* mientras que otros se contentan con un porvenir *individual*. Pero entonces, de ambas cosas hay que eliminar una de ellas: o bien Camus preconiza un tipo de proyecto estrictamente individualista, o bien hay que reconocer que se encuentra exactamente en el caso del revolucionario, aun del stalinista, y que la única diferencia entre ellos reside en la definición sobre el porvenir que proyectan y sobre los medios que creen poder poner en juego para realizarlas. Aquí deben intervenir criterios que no pueden ser objetivos: cada uno tiene el suyo y aún si adopta los de otros, a los de la tradición, es siempre necesario que los elija y les dé valor. Al realizar esta elección ¿dejará de ser una conciencia históricamente situada? Si de una cierta manera estamos fuera de la historia es porque mientras nosotros estamos en ella, ella sólo es por nosotros. El "curso del mundo" es a la vez nuestra*

prisión y nuestra obra: de tal manera nunca es, plenamente, ni lo uno ni lo otro. Nosotros somos quienes le aseguramos una relativa consistencia, sobrepasando cada uno de sus acontecimientos hacia una significación de conjunto, que es a la vez postulado de un cierto futuro y descubrimiento de un cierto pasado y de un cierto presente. La historia se apodera de nosotros, pero nosotros la abarcamos, no dejamos de hacerla pero también ella nos hace a nosotros y el riesgo es serio, en cuanto a nosotros, de ser "rehechos" por ella muy a menudo. Pero, es cierto que Camus, justamente, se inclina a proponernos de no serlo jamás, mediante el no emprender nada; pero este principio negativo no podrá suministrarnos ningún criterio para el comportamiento práctico, puesto que se trata precisamente de negar todo comportamiento. En resumen, tal actitud es insostenible: de tal manera el principio debe muy pronto admitir un contenido real. Entonces deja de aparecer como situado más allá de la historia, y no expresa sino uno de los sentidos según los cuales, es necesario que el hombre, al fin de cuentas, consienta en vivir la historia. Si la rebelión de Camus quiere ser deliberadamente estática, ésta no puede concerner sino al mismo Camus. Por poco que, en cambio,

pretenda influir sobre el curso del mundo, se ve obligada a entrar en el juego, a injertarse en el contexto histórico, y determinar sus objetivos, eligiendo sus adversarios... Pero, ¿cuál es entonces el principio trascendente que dirige su imperativo a Camus, para que se rebele contra las revoluciones, y, prácticamente, solo contra ellas?

Mantenida viva en *el corazón de un proyecto revolucionario*, la rebelión puede, sin duda, contribuir a la salvación de la empresa, no cesando de manifestar en ella esta especie de exigencia absoluta y de impaciente generosidad (este amor de los hombres vivos, tan bien expresado por Camus) que es la función misma de su autenticidad. Y no puede desconocerse que ésta está permanentemente expuesta a temibles mistificaciones; pero la peor ilusión ¿no estará en el proyecto de una rebelión *pura que sólo descansa en sí*? Al pretender moderar la historia, y captando sólo la "desmedida" bajo la forma revolucionaria, ¿el rebelde no se hará cómplice, con agrado o sin él, de este otro frenesí, de sentido inverso, cuya supresión constituye la finalidad misma y el más verdadero sentido de la empresa revolucionaria? Para nuestros puntos de vista incorregiblemente burgueses, es muy posible que el capitalismo

ofrezca un panorama menos "convulso" que el stalinismo; pero ¿qué imagen ofrece al minero de profundidad, al funcionario sancionado por causas de huelgas, el malgache torturado por la policía, al vietnamés "limpiado" con una cachiporra, al tunecino "ratizado" por la Legión?

Pero es cierto que no es fácil imaginar en Camus la menor indiferencia frente a estos crímenes constantes, monstruosos, sin excusa, gracias a los cuales -y en espera de mejoras-*nuestra* civilización cree poder sobrevivir. Y, por otra parte, es exactamente, en el instante en que sospechábamos que estaba jugando al escritor, expresando con hermosas frases, inconsistentes pensamientos, cuando nos sorprende y estremece al oír esta voz cercana, tan humana, cargada por un real tormento... Creo que este tormento tenía mayores posibilidades de interesarnos a todos. ¿Por qué nos lo ha hecho tan completamente extraño, al sacrificar su propia realidad a esta pseudo-filosofía de una pseudo-historia de las "revoluciones"? *El Hombre Rebelde* es en primer lugar un gran libro fracasado: de allí precisamente, el mito a que diera muy pronto lugar. Aquí le rogamos a Camus que no ceda a la fascinación y que vuelva a hallar en sí aquel acento personal, que hace que su

obra permanezca, a pesar de todo, como irremplazable.

**Albert Camus**  
**CARTA A JEAN-PAUL SARTRE**

Señor Director:

Tomaré por pretexto el artículo que, con irónico título, me ha dedicado su revista, para someter al juicio de sus lectores algunas observaciones acerca de la actitud y el método intelectual que se pone de manifiesto en dicho artículo. Esta posición, de la cual, estoy seguro, usted no rehusa hacerse solidario, me interesa, en efecto, más que el artículo mismo, de cuya debilidad estoy sorprendido. Obligado a referirme a él constantemente, sólo lo haré después de aclarar que no lo considero un estudio, sino más bien un objeto de estudio, es decir, un síntoma. También me excuso de ser tan extenso como ustedes lo han sido. Sólo trataré de ser más claro.

Mi esfuerzo consistirá en demostrar cuál puede ser la verdadera intención de su colaborador cuando practica la omisión, tergiversa la tesis del libro que se propone criticar y fabrica una biografía ima-



ginaria de su autor. Una cuestión, en apariencia secundaria, puede situarnos de inmediato en el camino de una interpretación. Se refiere a la acogida que, según parece, tuvo mi libro en la prensa de derecha. El asunto sólo me hubiera afligido un poco. No se juzga la verdad de un pensamiento según se lo coloque a la derecha o a la izquierda, y aún menos de acuerdo a lo que la derecha y la izquierda pueden hacer de él. Si así fuese, Descartes sería stalinista y Peguy adoraría a Pinay. En fin, si la verdad me pareciera estar a la derecha, allí estaría yo. Es decir, no comparto sus inquietudes (ni las de *Esprit*) a este respecto. Por otra parte me parecen prematuras. En efecto ¿cuál ha sido la actitud de la llamada prensa de derecha? Para citar una página que está muy por debajo de toda clasificación política, diré que he sido honrado con una ración de insultos en *Rivarol*. Por otra parte de la derecha clásica, *La Table Ronde*, mediante un artículo del señor Claude Mauriac, ha formulado reservas acerca de mi libro y de la elevación de mi carácter. (Cierto es que jamás he amparado con mi nombre el inmundado artículo que usted recordará, publicado en *Liberté de l'Esprit* bajo la dirección del mismo Mauriac. Pero si por inadvertencia lo hubiese hecho -vea hasta que grado soy so-

berbio- me habría excusado inmediata y públicamente. *Liberté de l'Esprit*, justamente, (es cierto que se trata de la derecha no-clásica) no me ha tratado bien, consintiendo, sólo por esta vez, y para sacar una ventaja, en no hacer alusión al supuesto estado de mi sistema respiratorio. Estos tres ejemplos bastan, al menos, para invalidar la tesis que sostiene su colaborador. Sigue en pie el que mi libro haya sido elogiado a veces por los cronistas literarios de los periódicos llamados burgueses. En verdad, revelo aquí toda mi vergüenza. Pero al fin de cuentas, los mismos diarios ciertas veces han recibido bien los libros de los escritores de *Les Temps Modernes* sin que estos últimos hayan sido acusados de convivencia con el señor Villiers. En la sociedad en que todos vivimos, y en el estado actual de la prensa, ninguna de mis obras podrá recibir jamás el beneplácito de su colaborador, según me temo, salvo que sea recibida por una andanada de injurias y una pronunciada y unánime condena. Aunque en verdad, esto ya me ha ocurrido, y que yo sepa mi censor de hoy no ha gritado entonces su admiración.

Cuando manifiesta compadecerse de verme víctima de amistades enojosas ¿he de pensar que caemos en frivolidad? No, pues esta misma actitud es,

por sí misma, significativa. En realidad su colaborador no puede dejar de pensar que no existen fronteras precisas entre el hombre de derecha y la crítica del marxismo dogmático. En su opinión estos dos tienen un punto común, y entonces se produce una siniestra confusión. Quien no es marxista franca o disimuladamente se encamina o toma aliento en las derechas. Esta es la primera suposición, consciente o no, del método intelectual que es el tema de esta carta. Y como la posición clara que *El Hombre Rebelde* adopta frente al marxismo no conviene a tal axioma, he aquí a lo que apunta en primer término su colaborador acerca de mi libro. Debía desvalorizar esta posición mostrando que, al confirmar el axioma, conduce a los infiernos reaccionarios si, quizá, no proviene de ellos. Como esto es difícil, y más particularmente para los redactores de *Les Temps Modernes*, decírmelo sin tapujos, se empieza manifestando preocupación con respecto a mis relaciones y vínculos, aun los involuntarios...

Si esta interpretación es correcta, permite, pues, comprender en gran parte su artículo. En efecto, no siendo aún posible clasificarme dentro de la derecha, por lo menos se podrá mostrar, mediante el examen de mi estilo o el estudio de mi libro, que mi

actitud es irreal, antihistórica e ineficaz. Luego me será aplicado el método de la autoridad que parece hacer furor entre los escritores de la libertad, para demostrar que, según Hegel y Marx, esta actitud sirve objetivamente a la reacción. Simplemente, como autor y libro, simultáneamente, se oponen a esta demostración, su colaborador, en forma valiente, ha rehecho mi libro y mi biografía. Secundariamente, como es muy difícil encontrar hoy en mi actitud pública argumentos en favor de su tesis, se ha dirigido, para alcanzar algún día la razón, hacia un porvenir que me ha fabricado a su antojo y que me cierra la boca. Procuremos seguir en detalle este interesante método.

En primer lugar, el estilo. Su artículo ve en él, con demasiada generosidad, un "acierto casi total", deplorándolo inmediatamente. Ya *Esprit* lamentaba este estilo y sugería con menos precauciones, que *El Hombre Rebelde* había podido seducir a los espíritus derechistas por lo "feliz" de sus cadencias. Apenas reparé en lo poco cortés de hacer creer que el buen estilo es de derecha y que los izquierdistas deben, por virtud revolucionaria, escribir en jerga y mal. Prefiero afirmar, en primer término, que no me hago solidario de ningún modo con la opinión de su

colaborador. No estoy seguro de que *El Hombre Rebelde* esté bien escrito, pero querría que lo estuviese. Y hasta puedo decir que, si es cierto que mis pensamientos son inconsistentes, es preferible que mis pensamientos estén bien escritos para que, al menos, el mal sea menor. En efecto suponéd que tengáis que leer pensamientos en un estilo incomprendible. ¡Qué horror! Pero la realidad es que a su colaborador poco le importa mi estilo, ni el suyo, y su intención constante es bien clara. En efecto, utiliza mi propio análisis del arte formalista y del realista. Pero lo vuelve en contra mía. Sin embargo, debo decir que mi crítica del arte formal se refería, según la más estricta de las definiciones, a las obras que constituyen meras investigaciones de forma y en las que el tema es sólo un pretexto. Crítica que me parece difícilmente aplicable, sin notable atrevimiento, a un libro consagrado exclusivamente al tema de la rebeldía y el terror en nuestra época. Pero no obstante era necesario prever una posible objeción: mi libro se situaba directamente en medio de la historia actual para protestar y era, por lo mismo, aunque modesto, un acto. Su artículo contesta por adelantado que, en efecto, contiene una protesta, pero que ésta es "demasiado bella y soberana" y que, en todo

caso, mi estilo tiene el enorme defecto de :no presentar ninguna "baba de existencia" (sic). Entendamos que escribir bien (o al menos lo que su colaborador entiende por tal) consiste en privarse de existencia, hasta bajo la forma de imperfecciones, en alejarse de la vida a la que sólo podemos acercarnos mediante fallas de sintaxis lo cual es la señal de la verdadera pasión, y en aislarse de las miserias humanas en una isla de frialdad y pureza. Puede verse que este argumento intenta ya, como dije, desterrarme de toda realidad. Por mi estilo, que es del hombre mismo, estoy, a pesar mío, condenado a habitar la torre de marfil donde los soñadores de mi estilo contemplan sin reaccionar los inexplicables crímenes de la burguesía.

Igual operación se efectúa luego en cuanto al libro mismo, al que se intentará convertir, contra toda evidencia, en un manual antihistórico y catecismo de abstencionistas. Serán utilizados, entonces, los escritos canónicos (quiero decir, Hegel y Marx) para demostrar que, a pesar de mi extensa crítica a la moral formalista propia de la burguesía ese irrealismo sirve, en verdad, al pensamiento reaccionario. El primer obstáculo, para esta demostración, es la obra que precedió a *El Hombre Rebelde*. Es difícil acusar de

"trascendentalismo" a una obra que, buena o mala, sigue muy de cerca a nuestra historia. Su artículo demuestra, pues, que esa obra *tendía* a elevarse a las nubes y que *El Hombre Rebelde* no hace más que coronar, en medio de un coro ineficaz de ángeles anarquistas, esa culpable e irresistible ascensión. Naturalmente, para encontrar esa tendencia en mi obra el mejor medio aún es el de colocarla en ella. Su artículo dirá pues que, al tiempo que *El Extranjero* era narrado por una "subjetividad concreta" (me excuso de este lenguaje), los acontecimientos de *La Peste* son vistos por una "subjetividad fuera de situación" que "no los vive y se limita a contemplarlos". Cualquier lector de *La Peste*, hasta el más distraído, con la sola condición de que lea el libro hasta el fin, sabe que el narrador es el doctor Rieux, protagonista del libro, que tiene motivo suficiente para saber de qué habla. Escrita en tercera persona, bajo la forma de una crítica objetiva, *La Peste* es una confesión y en ella todo está calculado para que sea tanto más completa cuanto más indirecta es la narración. Naturalmente, ese pudor puede calificarse de desapego, pero esto sería como suponer que la sola prueba de amor está en la obscenidad. *El Extranjero*, por el contrario, relato en primera persona, es un

ejercicio de objetividad y de desprendimiento, tal como, después de todo lo indica su título. Por otra parte, su colaborador está tan poco persuadido de la legitimidad de su tesis<sup>4</sup> que, desde el primer momento, atribuye a los personajes de *La Peste* lo que él llama, desdeñosamente, una moral de Cruz Roja, olvidando aclarar cómo esos imbéciles pueden poner en práctica una moral de Cruz Roja con el solo ejercicio de la contemplación. Puede hallarse, por cierto, que el ideal de esta estimable organización carece de brío (al fin de cuentas puede parecerlo al que se encuentra en una templada sala de redacción), pero no puede negársele el apoyarse por una parte en un cierto número de valores y preferir, por otra parte, una cierta manera de acción a la simple contemplación. Pero ¿para qué insistir sobre esta prodigiosa confusión intelectual? Después de todo, a ningún lector, salvo en su revista, se le ocurrirá negar que, si se ha producido una evolución desde *El Extranjero* a *La Peste*, ésta fue realizada en el senti-

<sup>4</sup> Su artículo, asimismo, multiplica curiosamente las irresoluciones. "No es muy seguro que", "cómo hemos de dejar de pensar que", "apenas si logro deshacerme de tal interpretación", "no consigo tener seguridad", etc.



do de la solidaridad y de la participación. Decir lo contrario es mentir o soñar. Pero ¿cómo probar de otra forma, contra toda evidencia, que estoy al margen de la realidad y de la historia?

Partiendo así de una hipótesis totalmente falsa, pero cómoda, sobre el contexto de una obra, su colaborador pasa finalmente a *El Hombre Rebelde*. Sería más exacto decir qué lo hace venir a él. En efecto, ha rechazado enérgicamente la discusión de las tesis centrales de mi libro, es decir: la definición de un límite que el movimiento mismo de la rebeldía ha hecho surgir, la crítica al nihilismo poshegeliano y a la profecía marxista, el análisis de las contradicciones dialécticas ante la finalidad de la historia, la crítica a la noción de culpabilidad objetiva, etc. En cambio, discute a fondo una tesis que no existe en el libro.

Al tomar en primer lugar el pretexto de mi método, afirma que yo rechazo la influencia de los factores económicos e históricos<sup>5</sup> en la génesis de las revoluciones. En realidad. no soy ni tan tonto ni

<sup>5</sup> Su colaborador y de manera puramente gratuita, me hace llamarlas "causas vulgares". Vulgar, es la calidad del argumento.

tan inculto para eso. Si en una obra, yo estudiara exclusivamente la influencia de la comicidad griega en el teatro de Molière, esto no significaría que negase las fuentes italianas de su obra. Con *El Hombre Rebelde* emprendí un estudio del aspecto ideológico de las revoluciones. A lo que no sólo tenía derecho, sino que también había cierta urgencia en emprenderlo, en un momento en que la economía es el pan nuestro de cada día y en que centenares de volúmenes y publicaciones llaman la atención de un público demasiado paciente, acerca de las bases económicas de la historia y de la electricidad sobre la filosofía. Lo que *Les Temps Modernes* hace a diario con tan buena voluntad, ¿por qué había de rechazarlo yo? Es necesario especializarse. Yo no he hecho más que señalar, y lo mantengo, que en las revoluciones del siglo XX hay, entre otros elementos, una clara tentativa de divinización del hombre y este es el tema que he decidido especialmente aclarar. *Estaba autorizado a ello, con la sola condición de enunciar claramente mi propósito, como lo hice.* Esta es mi frase: "El propósito de este análisis no es el de hacer una descripción, cien veces emprendida, del fenómeno revolucionario, ni de rehacer el censo de las causas históricas o económicas de las grandes revolucio-

nes. Sólo se trata de hallar en algunos hechos revolucionarios la lógica consecuencia, las ilustraciones y los temas constantes de la rebelión metafísica". Su colaborador, al citar esta frase, decide -"pese a ello", tales son sus palabras- no tomarla en cuenta, decreta que esa modestia de tono esconde la mayor ambición y declara que niego, en verdad, todo aquello de que no hablo. Especialmente, según parece, me desintereso, en provecho de la alta teología, de las miserias de los que tienen hambre. Algún día contestaré esta indecencia. Sólo dejo constancia aquí, y para mi consuelo, de que un crítico cristiano, muy al contrario, ha podido reprocharme el descuido de las "necesidades inmediatas?". Y aún noto, esta vez para total consuelo, que mi método queda justificado por autoridades que su colaborador no se atrevería a recusar. Me refiero a Alexandrov y a Stalin. En efecto, el primero subraya, en la *Literaturnaia Gaceta*, que el segundo reaccionó contra la interpretación excesivamente estrecha de la superestructura y demostró en forma feliz el papel capital que desempeñan las ideologías en la formación de la conciencia social.

Esta opinión de peso me ayuda a sentirme menos solo en el método que he elegido. Aunque después

de todo, creo que su artículo no se refería realmente a mi método. Sólo quería ponerme al margen, una vez más, y probar que hasta mis prejuicios contribuían a alejarme de la realidad. Pero, al mismo tiempo y por desgracia, es el método de su colaborador el que se halla en causa y se aleja de los textos que, al fin y al cabo, son una de las formas de la realidad. He escrito, por ejemplo, "que se podía admitir que la determinación económica desempeñaba un papel capital en la génesis de las acciones y de los pensamientos humanos", rechazando sólo que este papel fuera exclusivo. El método de su colaborador consiste en decir a continuación que yo no admito el papel capital desempeñado por la determinación económica y que "con toda evidencia" (se trata, sin duda, de una evidencia interna), yo no creo en las infraestructuras.

De tal manera ¿para qué criticar un libro cuando se está decidido a no tener en cuenta lo que en él se dice? Este proceder, que es constante en su artículo, suprime toda posibilidad de discusión. Si yo afirmo que el cielo es azul y ustedes me hacen decir que es negro, no me quedan más posibilidades que reconocerme loco o afirmar que mi interlocutor es sordo. Felizmente, queda el estado real del cielo y en esta

oportunidad, el de la tesis discutida, y por eso debo examinar las razones de su colaborador para decidir acerca de mi locura o su sordera.

Más que sordo, me da la impresión de alguien que no quiere oír. Su tesis es simple: es negro lo que yo dije que era azul. Lo esencial del artículo se reduce, en efecto, a la discusión de una posición que no sólo no es la mía, sino que he discutido y combatido en mi libro. Posición, que aunque todo *El Hombre Rebelde* la desmienta, resume de este modo: todo el mal se halla dentro de la historia y todo el bien fuera de ella. En este punto se hace necesaria mi contestación, y he de decir con toda tranquilidad que tales procedimientos son indignos. Que un crítico que se supone calificado, hable en nombre de una de las revistas importantes del país, presentando como tesis de un libro una proposición contra la cual una parte del libro está dirigida, ofrece un concepto indignante del desprecio que se tiene hoy por la simple honestidad intelectual. Porque hay que pensar en aquellos que, leyendo el artículo, no tendrán la idea de acudir al libro o no dispondrán del tiempo necesario para ello y se creerán suficientemente informados. Lejos de esto, habrán sido engañados y su artículo les habrá mentido. En efecto, *El Hombre*

*Rebelde* se propone -cerca de un centenar de citas podrán probarlo cuando sea necesario- demostrar que el antihistoricismo puro, por lo menos en el mundo actual, es tan peligroso como el puro historicismo. He dicho, para quienes quieran leerlo, que el que sólo cree en la historia se dirige hacia el terror y que el que no cree en ella en absoluto autoriza al terror. En él se dice qué "existen dos clases de ineficacia: la de la abstención y la de la destrucción"; "dos suertes de impotencia: la del bien y la del mal". Por fin, y especialmente, se demuestra en él que "negar la historia viene a ser lo mismo que negar lo real", de la misma manera, ni más ni menos, "que se aleja de la realidad quien quiere considerar la historia como un todo que se basta a sí mismo".

Pero, ¡para qué los textos! Su colaborador no los toma en cuenta. El está cómodo con historia, no con la verdad. Cuando escribe, como si extractara: "En cuanto se duda de los principios eternos, de los valores no encarnados, en cuanto la razón se pone en movimiento, el nihilismo triunfa", me da a elegir entre su malevolencia o su incompetencia. En realidad, la una se suma a la otra. Quien ha leído el libro con seriedad (y mantengo las citas a su disposición)

sabe que, para mí, el nihilismo coincide también con los valores desencarnados y formalistas.

La crítica de la revolución burguesa y formalista del 89 es paralela en mi libro a la cínica del siglo xx y está demostrando que, en ambos casos, aunque por opuestos excesos, ya sea porque los valores estén situados más allá de la historia, ya sea porque estén absolutamente identificados, el nihilismo y el terror se justifican. Al suprimir sistemáticamente uno de los aspectos de este doble crítica, su redactor santifica la tesis, pero sacrifica sin pudor la verdad.

La verdad, que es preciso volver a escribir y reafirmar ante este artículo, es que mi libro no niega la historia (negación que estaría desprovista de sentido) sino que sólo critica la actitud que lleva como finalidad el convertir a la historia en un absoluto. No es la historia, pues, lo que se rechaza, sino un punto de vista, un modo de encarar el espíritu frente a la historia; no la realidad, sino, por ejemplo, el crítico suyo y su tesis.

Por otra parte, éste reconoce que algunos de mis textos van contra esa tesis. Pero sólo se pregunta, mediante qué sortilegios estos textos no cambian en nada su convicción. En efecto, es un milagro. Y se juzgará de su alcance al saber que no son dos o tres

textos los que van contra esa inquebrantable convicción, sino el libro entero, su intento, su análisis, e incluso -pido perdón a Hegel, del que se me recitan doctoralmente tres páginas sobre los inconvenientes del corazón -su profunda pasión. En todo caso, un crítico leal y sagaz, en vez de tratar de ridiculizar una tesis imaginaria, se hubiera confrontado con mi verdadera tesis, que afirma que servir a la historia por la historia misma conduce a cierto nihilismo. En cuyo caso él habría intentado probar que la historia puede aportar, por sí sola, valores que no sean los de la sola fuerza, o intentando probar que el hombre puede guiarse dentro de la historia sin recurrir a ningún valor. No creo que estas demostraciones sean fáciles, pero no he de creer que sean imposibles para un espíritu mejor dotado que el mío. El intentarlo nos hubiera hecho progresar a todos en conjunto, y, a decir verdad, no esperaba menos de usted. Veo que me engañé. Su colaborador ha preferido suprimir la historia en mi razonamiento para poder acusarme más fácilmente de suprimirla en la realidad. Como esta operación no era fácil, y fue necesario utilizar un método de torsión incompatible con la idea que me he hecho de una labor crítica calificada, resumiré, dándole un ejemplo de-



finitivo de ese método. En efecto, su crítico me hace escribir que el existencialismo (como el stalinismo) es prisionero de la historia, con lo que triunfa, de esta manera, sin gran trabajo, asestándome ese lugar común de que todos somos, incluso yo, prisioneros de la historia y que no me cabe dárme las de emancipado. Sin duda, éstas son cosas que conozco mejor que él. Pero al fin de cuentas, ¿qué había escrito yo? Que el existencialismo estaba "sometido, también él, al historismo y a sus contradicciones". En este caso, como en todo su artículo, reemplaza historismo por historia, lo cual en efecto, basta para transformar mi libro en su opuesto y a su autor en idealista impenitente. Dejo librado a su criterio el juzgar la seriedad y dignidad de semejante método.

Luego de esto, poco importa que su crítico examine de manera absolutamente frívola, graciosa o desdeñosa, ciertas demostraciones secundarias, ni que en su inconsciencia vaya hasta el punto de retomar mis tesis para oponerlas a la tesis imaginaria que ha tomado como deber combatir<sup>6</sup>. Su labor está

<sup>6</sup> Para terminar, copia, en efecto, ciertas páginas de *El Hombre Rebelde*, pero rehaciéndolas por su cuenta. Sólo el pensamiento íntimo no cambia. Mas lejos diré cómo es esto.

cumplida, estoy juzgado, y mi juez también lo está. Puede decidir que demuestro mi desprendimiento de la historia, que nada emprendo y que renuncio a toda eficacia. Entonces lanzará sobre mí a indochinos, argelinos, malgaches y mineros, todos entremezclados y puede también deducir que esta posición que nunca sostuve, es insostenible. Le bastará, en efecto, para destruir el último obstáculo de tan equitativa demostración, rehacer mi biografía para servir mejor los intereses de su tesis, explicar, por ejemplo, que durante largo tiempo he vivido en la euforia un poco obnubilada de las playas del Mediterráneo, que la Resistencia (que en mi caso preciso él ve justificada) me ha revelado la historia en la única condición en que me era permitido tragarla: en pequeñas dosis purificadas; que las circunstancias han cambiado y que, al convertirse la historia en algo demasiado brutal para mi organismo exquisito, de inmediato empleé habilidades de que dispongo, para preparar mi giro y justificar un porvenir de jubilado, amigo de las artes y de los animales. De todo corazón perdono estas inocentes tonterías. Su colaborador no está obligado a saber que esos problemas coloniales, que según parece le impiden dormir, me han impedido hace ya veinte años ceder al total

embrutecimiento del sol. Estos argelinos te de quienes él hace su pan cotidiano han sido, hasta la guerra, mis compañeros en un combate poco confortable. Tampoco está obligado a comprender que la Resistencia (en la que sólo desempeñé un papel secundario) nunca me pareció una forma feliz ni fácil de la historia, así como tampoco lo piensan cada uno de aquellos que, en verdad, han sufrido, han debido matar, o fueron muertos. Sin embargo, quizá fuese necesario decirle que, si bien es cierto que no estoy preparando un retiro consagrado a los placeres del arte, su actitud y la de algunos más bien podrían impulsarme a ello. Pero en tal caso lo diría sin rodeos y no me dedicaría a escribir unas cuatrocientas páginas. Este método directo merecería mi estima, la cual, y para terminar, no puedo conceder a su artículo, tal como usted lo habrá comprendido. En efecto, no he hallado en él ni generosidad ni lealtad hacia mí, sino únicamente el rechazo de toda discusión profunda y la voluntad vana de traicionar, adulterándola, una posición que no podía traducirse sin ponerse de inmediato en el caso de un verdadero debate.

Aclarado esto, ¿cómo se explica que su artículo se haya creído con derecho a tergiversar de tal manera

una tesis que en mi opinión merecía, al menos si no su simpatía, por lo menos un examen honesto? Para contestar esta cuestión, me veo obligado a tomar a mi vez la posición del crítico y dar vuelta en cierta manera la situación. En efecto, será darle vuelta el demostrar que la actitud atestiguada por su artículo se apoya filosóficamente sobre la contradicción y el nihilismo, e históricamente, sobre la ineficacia.

Comencemos por la contradicción. Resumiendo a grandes trazos, en su artículo, todo se desarrolla como si ustedes defendieran el marxismo, en tanto que dogma implícito, sin poder afirmarlo en tanto que política abierta. En primer lugar daré las razones y, luego, explicaré paso a paso la primera parte de mi proposición. Sin duda usted no es marxista, como todos lo saben, en el sentido estricto del término. Sin embargo de su artículo se desprende:

1°. Un esfuerzo indirecto, para derivar hacia la derecha, aún en mi caso, todo lo que es crítica del marxismo (ver lo precedente).

2° La afirmación mediante el método de reconocida autoridad, apoyado en Marx y en Hegel, de que el idealismo (con el cual se trata de identificarme, a pesar de mi libro), es una filosofía reaccionaria

3º El silencio o la irrisión a propósito de toda tradición revolucionaria que no sea marxista. La Primera Internacional y el movimiento bakuninista, aún vivo entre las masas de la C.N.T. española y francesa, son ignorados. Los revolucionarios de 1905 cuya experiencia ocupa el centro de mi libro, son totalmente silenciados. El sindicalismo revolucionario es dejado de lado, mientras que mis verdaderos argumentos en su favor, apoyados en sus conquistas y sobre la evolución puramente reaccionaria del socialismo cesáreo, son defraudados. Su colaborador escribe como si ignorase que el marxismo no inicia la tradición revolucionaria, así como tampoco la ideología alemana abre los tiempos de la filosofía. Mientras que *El Hombre Rebelde* exalta la tradición revolucionaria no marxista, su artículo se desarrolla curiosamente como si sólo hubiera existido siempre la tradición marxista. La tergiversación que de mi tesis hace a este respecto es significativa. Postulando, sin dignarse explicar, que el sindicalismo revolucionario, o cuanto se le parece, no puede ser elevado a la dignidad histórica, deja pensar, contrariamente a sus antiguas posiciones, que no hay una tercera solución y que no tenemos más salida que el *statu quo* o el socialismo cesáreo: de allí,

llega a la conclusión, justificando así lo peor de nuestro tiempo, de que la verdad en historia se identifica con el éxito. Solamente, y para terminar, el marxismo será revolucionario, porque sólo él, hoy, en el movimiento revolucionario, dispone de un ejército y de una policía.

Estos tres casos, de todas maneras, me autorizan a decir que su artículo está planeado como si el marxismo estuviese sostenido por un dogma implícito. Pues si es posible refutar el idealismo en nombre de una filosofía, aún relativista, de la historia, ya es más difícil hacer con ello una teoría reaccionaria sin hacer un llamado a lo material de las ideas y de los conceptos que se encuentran en Marx. Y es francamente imposible negar al socialismo no marxista, por ejemplo a la moral del riesgo histórico que ha sido definida en mi libro, toda eficacia y toda seriedad, sin hacerlo en el nombre de una necesidad histórica que no se encuentra en Marx y sus discípulos. Su artículo, si pudiera enriquecer algo, sólo reforzaría la filosofía marxista de la historia.

Pero, simultáneamente, esta filosofía no está afirmada como política abierta y quiero tomar, a manera de prueba, dos síntomas de traba.

1º El rehusar la leal discusión de las tesis sobre Marx y sobre Hegel y tomar explícitamente posición a este respecto. ¿Hay o no hay una profecía marxista, y está hoy contradicha por hechos numerosos? ¿la *Fenomenología del alma* autoriza o no una teoría del cinismo político? y, por ejemplo, han habido o no hegelianos de izquierda que influyeron en este sentido el comunismo del siglo XIX? Estas tesis, centrales en mi libro, ni siquiera están referidas en su artículo. En cuanto al primer punto, por ejemplo, no he dicho que Marx estuviese equivocado en su método crítico (muy al contrario, lo he elogiado), sino que una gran parte de sus predicciones se habían desplomado. Y esto era lo que había que discutir. Su artículo se ha limitado a hacer referencia a que yo sólo ponderaba a Marx para atacarlo con mayor fuerza<sup>7</sup>. Dejemos de lado este absurdo demasiado metódico. Pero esta falla tiene el mismo sentido que la hecha a mis críticas marxistas. Naturalmente, ella puede significar hasta qué grado llega el desprecio a la inteligencia o a la competencia del autor de quien

<sup>7</sup> Digo textualmente que Marx ha mezclado en su doctrina "el método crítico más valedero y el mesianismo utópico más discutible".

se habla, que hasta se niega su discusión. Y es, en efecto, el tono de superioridad que a veces, y no dudo que en justo título, se otorga su crítico. Pero entonces, ¿para qué habla del autor y de su libro? A partir del momento en que lo trata, el silencio de su colaborador como el de los marxistas obliga a pensar que las tesis de Marx son consideradas como intocables. Pero, no pueden serlo, ya que el marxismo es también una superestructura. Si se cree en las infraestructuras así como, "con toda evidencia" cree en ellas su revista, se hace necesario admitir que, en efecto, el marxismo, tras un siglo de transformaciones aceleradas en nuestra economía, debe haberse agotado por lo menos en cierto punto y puede, en consecuencia, admitir sin escándalo una crítica como la mía. No admitirlo resulta lo mismo que negar las infraestructuras y volver al idealismo. El materialismo histórico por su misma lógica, debe superarse o contradecirse, corregirse o desmentirse. De cualquier manera, quienquiera lo trate con seriedad debe criticarlo, y en primer lugar están los marxistas. Se hace, pues, necesario, si se lo trata, su discusión, y su artículo no lo discute. Como no puedo deducir que su colaborador trate con frivolidad una doctrina que es su alimento fundamental, me limita-



ré a hacer notar su irresolución, que en suma me parece aumentar en cuanto se trata de las implicaciones propiamente políticas de su tesis.

2º Silencia, en efecto, todo cuanto en mi libro se refiere a las desgracias y a las implicaciones propiamente políticas del socialismo autoritario. Frente a una obra que, a pesar de su idealismo, estudia en detalle las relaciones entre la revolución del siglo XX y el terror, Su artículo no contiene una palabra sobre este problema y a su vez se refugia en el pudor. Una sola frase, al final, sugiere que la autenticidad de la rebelión está permanentemente expuesta a temibles mistificaciones. Esto interesa a todo el mundo y a nadie, y me da la impresión de estar culpablemente halagado de esa vana melancolía que su artículo, junto con Hegel imputa a las almas nobles. De cualquier manera me parece difícil, si se opina que el socialismo autoritario es la experiencia revolucionaria principal en nuestro tiempo, no estar de acuerdo con el terror que supone, precisamente hoy, para dar un ejemplo real, el hecho de los campos de concentración. Ningún crítico de mi libro, que este a favor o en contra, puede dejar de lado este pro-

blema<sup>8</sup>. Sé, sin duda, que el llamado a ciertas realidades, en verdad demasiado temporales, causa siempre alguna impaciencia; por doloroso que fuese no puede colocarse en la balanza con el sufrimiento, indudablemente histórico, de millares de hombres. y me parecería normal, y casi valiente, que al abordar francamente este problema justificara usted la existencia de estos campos. Lo que es anormal, y traiciona su titubeo a este respecto, es que usted no habla de ello al tratar de mi libro, sino para acusarme de no ubicarme en el corazón de las cosas.

Al comparar esas dos series de síntomas puede en todo caso juzgarse que mi interpretación es verosímil: su artículo parece decir sí a una doctrina y silenciar la política que consigo trae. Mas hay que advertir que esta contradicción de hecho evidencia una antinomia más profunda, que me queda por descri-

<sup>8</sup> Debo contestar aquí a la objeción: "Nosotros barremos en primer lugar nuestra puerta: antes es el malgache que el kirghise". Esta objeción, a veces válida, no lo es en el presente caso. Usted guarda el derecho relativo de ignorar la cuestión concentratoria en Rusia, mientras no aborda los problemas planteados por la ideología revolucionaria en general y el marxismo en particular. Lo pierde al abordarlos y los aborda al tratar de mi libro.

bir y que opone su colaborador a sus propios principios.

Me parece que ya este último permite comprender ese conflicto cuando nos habla de nuestras miras "incurregiblemente burguesas". Sin duda el plural es aquí excesivo, pero el adverbio es significativo. En efecto, hay arrepentimiento en el caso de estos intelectuales burgueses que quieren expurgar sus orígenes, aunque sea al precio de la contradicción y de una violencia llevada sobre su inteligencia. En el presente caso, por ejemplo, el burgués es el marxista, mientras que el intelectual defiende una filosofía que no puede conciliarse con el marxismo. Y no es su propia doctrina la que el autor de este singular artículo defiende (ella puede defenderse por medios decentes y con el solo ejercicio de su inteligencia), sino el punto de vista y las pasiones del burgués arrepentido. Quizá esto sea así para ciertos puntos de vista patéticos. Pero aquí yo no quiero explicar ni juzgar; sólo me interesa el describir una contradicción, latente en su artículo y también confesada en el giro de una frase. Hay que decir que ésta es ahora esencial. ¿Cómo no había de serlo puesto que no se podría ser verdaderamente marxista a partir de vuestros propios principios? Y si no

se lo es, ¿cómo condenar tan absolutamente mi libro? Para afirmar la tesis que se limita a utilizar, su crítico debiera en primer lugar refutar los libros de la mayoría de sus colaboradores y, luego, ciertos editoriales de su revista. Para legitimar la posición que toma frente a mi libro, debiera demostrar, contra todos los *Les Temps Modernes* que la historia tiene un sentido necesario y una finalidad, que el rostro espantoso y desordenado que nos muestra, no es un señuelo, sino que al contrario, ella progresa inevitablemente, aunque con altos y bajos, hacia ese momento de reconciliación en que podremos dar el salto hacia la libertad definitiva. Aún en el caso de que declarase no admitir sino una parte del marxismo y rechazar otra, la única que pueda elegir sin contradecir sus postulados es el marxismo crítico, no el profético. Pero entonces, ni reconocería el buen fundamento de mi tesis y desmentiría su artículo. Sólo los principios del marxismo profético (junto con los de una filosofía de la eternidad), pueden en efecto autorizar el rechazo puro y simple de mi tesis. Pero ¿pueden ellos ser afirmados sin contradicción y de plano en su revista? Pues, al fin y al cabo, si el hombre no tiene un fin que pueda elegirse de acuerdo con su valor, ¿cómo puede la historia,

desde ya, tener un sentido perceptible? Si en efecto tiene uno, ¿por qué el hombre no haría suyo este fin? Y si así lo hace, ¿cómo puede estar entonces en la terrible e incesante libertad de que usted habla? Estas objeciones, que pueden ser desarrolladas, son, desde mi punto de vista, considerables. Sin duda no lo son menos para su crítico, puesto que elude totalmente la única discusión que hubiese debido interesar a *Les Temps Modernes*: la que concierne al fin de la historia. *El Hombre Rebelde* trata de demostrar, en efecto, que los sacrificios exigidos, ayer y hoy, por la revolución marxista, no pueden justificarse sino en consideración a un fin feliz de la historia, al tiempo que la dialéctica hegeliana y marxista, cuyo movimiento no puede detenerse sino arbitrariamente, excluye este fin. Sobre este punto, sin embargo extensamente desarrollado en mi libro, su redactor no dice una palabra. Pero es que el existencialismo de que hace profesión estaría amenazado en sus fundamentos mismos si se admitiese la idea de un fin previsible de la historia. Para conciliar el marxismo, debiera en último caso demostrar esta difícil proposición: la historia no tiene fin, pero tiene un sentido que sin embargo le es trascendente. Esta condición peligrosa es quizá posible y sólo deseo poder leerla.

Pero mientras no haya sido determinada y mientras usted acepte la contradicción de que es testimonio su artículo, no escapará usted a consecuencias que me parecen a la vez frívolas y crueles. Liberar al hombre de toda traba para luego comprometerlo prácticamente en una necesidad histórica es lo mismo que quitarle, en primer lugar, sus razones de luchar para luego lanzarlo a cualquier partido, a sola condición de que éste no tenga más regla que la eficacia. Es entonces pasar, según la ley del nihilismo, de la extrema libertad a la extrema necesidad; no es otra cosa sino dedicarse a fabricar esclavos. Cuando, por ejemplo, su redactor simula tras de haberlo largamente desvalorizado, el hacer alguna concesión a la rebelión, cuando escribe: "Mantenida viva en el corazón de un proyecto revolucionario, la rebelión - puede sin duda contribuir a la salud de la empresa", puedo extrañarme al ver que se me opone este hermoso pensamiento ya que, textualmente he escrito: "El espíritu revolucionario en Europa puede también por primera y última vez, reflexionar sobre sus principios, preguntarse cuál es la desviación que lo pierde en el terror y en la guerra y volver a hallar, junto a las razones de su rebelión, su fidelidad". Pero el acuerdo sólo es aparente. La verdad es que su

colaborador quisiera que la rebelión fuese contra todo. salvo contra el partido y el estado comunista. En efecto, él está por la rebelión, y ¿cómo no había de estarlo en la condición en que su filosofía lo describe? Pero está tentado por la rebelión que toma la forma histórica más despótica, ¿y cómo pudiera ser de otra manera puesto que por ahora esta filosofía no da ni forma ni nombre a esta extraña independencia? Si él quiere rebelarse, no puede hacerlo en nombre de esa naturaleza humana que niega; así pues, teóricamente, lo haría en nombre de la historia, a condición, puesto que no es posible la insurrección en nombre alguno, que se trate de una historia puramente significativa. Pero la historia, única razón y única regla, estaría entonces divinizada y esto es, entonces, la abdicación de la rebelión frente a los que pretenden ser los sacerdotes y la Iglesia de este dios. También sería ello la negación de la libertad y de la aventura existenciales. Mientras no haya usted aclarado o desmentido esta contradicción, colonizado o proscrito el marxismo, ¿cómo no hemos de tener fundamentos para decir que usted no escapa, aunque usted esté en él, al nihilismo?

Y este nihilismo, a pesar de las ironías de su artículo, es también el de la ineficacia. Una actitud se-

mejante acumula dos especies de nihilismo, el de la eficacia a todo precio y el de la abstención práctica. Es algo así como elegir contra la realidad un dogma realista al que se puede referir constantemente sin adherirse realmente a él. No por nada su artículo no puede abordar de frente la realidad de un texto y se obliga para criticarlo, a sustituirlo con otro. No por nada, frente a un libro que se preocupa por entero de la situación política de Europa en 1950, su artículo no alude en absoluto a las cuestiones de la hora actual. Es que para hacer alusión a ellos, sería necesario pronunciarse, y si bien no es difícil para su redactor, elegir entre el racismo y el colonialismo, su contradicción le impide pronunciarse claramente en lo que se refiere al stalinismo. De tal manera, él que hace inevitable la elección, nada elige, sino una actitud de pura negatividad. Si elige, en todo caso no lo dice, lo cual es como no elegir. Parece decir que sólo se puede ser comunista o burgués y simultáneamente, sin duda para no perder nada de la historia de su tiempo, elige el estar entre ambos. Condena, en tanto que comunista, pero se disfraza de burgués. Pero no es posible ser comunista sin sentir vergüenza de ser burgués, e inversamente; al intentar estar en ambos, sólo se acumulan dos especies



de trabas. De tal manera el autor de su artículo se manifiesta en una doble dificultad; una, causada por sus ojos burgueses, y la otra que le hace pasar en silencio su verdadero pensamiento y que, en consecuencia, le obliga a falsear el pensamiento de los demás. Así se obtiene, en lugar de doctrina y de acción, un curioso complejo en que se mezclan arrepentimiento e insuficiencia. Por poderoso que sea este doble esfuerzo, no llego a pensar que pueda jamás pretender insertarse en la realidad, sino bajo la forma de sumisión. En todo caso, esto no autoriza a nadie a tomar la posición de un profesor de energía, a juzgar desde lo alto a quienes rechazan el culto de la eficacia por sí misma, y especialmente a hablar en nombre de los trabajadores y de los oprimidos. Y si es posible, ciertamente, el comprender este complejo, no se puede, a pesar de todo, darle otro nombre, sino el suyo propio; una abstención, aunque privada de la modestia que debiera acompañarla y que hace fecundas ciertas abstenciones.

En conclusión, incapaz de elegir entre la relativa libertad y la necesidad de la historia, hay que temer que semejante actitud nos lleve sólo a pensar en el sentido de la libertad y a votar en el de la necesidad a cambio de presentar estos hermosos acomodados

como un compromiso viril. Pero quien todo quiere ganarlo lo puede perder todo. Y su crítico, por ejemplo, me acusa sin pruebas (y aún contra las pruebas) de no querer hacer nada o emprender nada, entregándose a otra especie de locura que es la de no hacer nada mediante el emprenderlo todo. Al gritar que los demás se pierden en las nubes, vuela de esta manera entre el cielo y la tierra, sin mirar a sus pies donde toda la policía trabaja. ¿En verdad ignora que la policía trabaja? No quiero siquiera averiguarlo. Aunque ya comienzo a estar un poco cansado al verme, y al ver especialmente a antiguos militantes que nunca rechazaron nada de las luchas de su tiempo, recibir sin tregua lecciones de eficacia por parte de censores que nunca se ubicaron sino en el sentido de la historia; no insistiré sobre la calidad de complicidad objetiva que supone a su vez una actitud semejante. Y puedo arriesgar aquí, en nombre de este tormento que su artículo me atribuye como prima de consuelo y que me hubiera gustado recibir en semejante ocasión, en nombre de esta miseria que suscita la voz de millares de abogados y nunca la de un solo hermano, de esta justicia que también tiene sus fariseos. de estos pueblos cínicamente utilizados para las necesidades de la guerra y

del poder, de estas víctimas que se intercambian los verdugos y que son doblemente engañadas, en nombre, en fin, de todos aquellos para quienes la historia es una cruz antes de ser un tema de tesis, si, es aquí donde arriesgaría adoptar otro lenguaje.

Pero, ¿para qué? Aunque su artículo haya pretendido ignorarlo, todos estamos en el riesgo y en el sudor, en busca de nuestras verdades. Y es por ello que no tomaré con tanta ligereza como usted un tono de condena, y limitándome a señalarle una contradicción, no prejuzgaré qué solución pudiera usted darle. Por mi parte, no tengo nada definitivo que proponer, y a veces, me parece que distingo cuanto debe morir en este viejo mundo, tanto al este como al oeste, en las doctrinas como en la historia, y todo cuando debe sobrevivir. Tengo entonces la certeza de que nuestra labor única debiera ser la defensa de esta frágil posibilidad. Probablemente mi libro no tuviera otro sentido, y ciertamente esta carta sólo tiene ese sentido. Si su artículo sólo hubiera sido frívolo y su tono únicamente inamistoso, me hubiese callado. Si al contrario me hubiera criticado severamente, pero con rectitud, lo hubiese aceptado, tal como siempre lo he hecho. Pero por razones de comodidad intelectual y en la creencia de

que le sería gratuito el no hacerme justicia, su autor simuló equivocarse sobre cuanto leía y no ver los aspectos de nuestra historia que he procurado presentar. Desgraciadamente, no es a mí a quien no hizo justicia, sino a nuestras razones de vivir y de luchar y a la legítima esperanza que tenemos de sobrepasar nuestras contradicciones. Entonces mi silencio ya no fue posible. Pues nada sobrepasaremos, ni en nosotros ni en nuestro tiempo, si soportamos por poco que fuera, el olvido de nuestras contradicciones, la utilización, en los combates de la inteligencia, de los argumentos y un método del que por otra parte no aceptamos las justificaciones filosóficas, si consentimos en liberar teóricamente al individuo mientras admitimos prácticamente que el hombre pueda ser en ciertas condiciones esclavizado, si soportamos el ataque a todo cuanto sea fecundo y al porvenir de la rebelión en nombre de todo lo que en ella, aspira a la sumisión, si en fin creemos poder rechazar toda elección política sin dejar de justificar que, entre las víctimas, algunas deban ser citadas en la orden de la historia y otros exilados en un olvido sin tiempo. Estas hábiles distinciones, para terminar, abruma a la miseria que tan ruidosamente pretendíamos servir. No combati-

remos, puede usted estar seguro de ello, a los señores insolentes de nuestro tiempo distinguiéndolos de los esclavos.

¿Qué diferencia habría en hacer distinciones entre los señores y resignarse a una preferencia que debiera entonces ser reconocida abiertamente? El hermoso método que he tratado de describir aquí, lleva en todo caso a estas consecuencias que sin duda puede usted rechazar tal como lo hiciera hasta ahora, pero a condición, y esto resume mi carta, de rechazar abiertamente el método mismo y sus vanas ventajas.

JEAN PAUL SARTRE    ALBERT CAMUS

**Jean-Paul Sartre**  
**RESPUESTA A ALBERT CAMUS**

Mi querido Camus:

Nuestra amistad no era cosa fácil, pero he de lamentarla. Si usted la rompe hoy, es sin duda porque debía quebrarse. Muchas cosas nos acercaban, pocas nos separaban. Pero este poco ya era demasiado: la amistad, también ella, tiene tendencias de ser totalitaria; se hace necesario el acuerdo en todo o las rencillas, y las mismas indeterminaciones se convierten en militantes de partidos imaginarios.

No he de repetirlo: esto está en el orden de las cosas. Pero, precisamente por ello hubiera preferido que nuestra actual diferencia fuese de fondo y que no se le mezclara no sé qué resabio de vanidad herida. ¿Quién lo hubiera dicho, quién hubiese creído que entre nosotros todo terminaría por una querrela de autores en que usted desempeñaría de papel de Trissotin y yo el de Vadius? No quería contestar: ¿a quién convenceré? A sus enemigos, con seguridad,

quizá mis amigos. ¿Y usted? ¿A quién quiere convencer? A sus amigos y a mis enemigos. Para nuestros enemigos comunes que forman legión, seremos motivo de risa: esto es lo cierto. Desgraciadamente usted me ha puesto tan deliberadamente sobre el tapete y en un tono tan desagradable que no puedo guardar silencio sin volver la cara. Así pues, contestaré: sin cólera, pero por primera vez desde que lo conozco, sin ambages. Una mezcla de suficiencia sombría y de vulnerabilidad me ha descorazonado siempre para decirle a usted la verdad por entero. La resultante es que usted ha sido presa de una oscura desmedida que disfraza sus dificultades interiores y a la que usted llamará, según creo, medida mediterránea. Tarde o temprano, alguien se lo hubiera dicho: tanto da que sea yo. Pero no, tema, no intentaré describirlo a usted, no quiero caer en el reproche que gratuitamente usted le hace a Jeanson: hablaré de su carta y sólo de ella. con algunas referencias a sus obras si es necesario.

Ella por sí misma basta para demostrar ampliamente -si es necesario hablar de usted así como el anticomunista habla de la U.R.S.S.: ¡ah! como *usted* habla- que ya cumplió usted su Thermidor. ¿Dónde está Meursault, Camús? ¿Dónde está Sísifo? ¿Donde



están hoy estos troskistas de corazón, que predicaban la Revolución permanente? Sin duda asesinados o en exilio. Una dictadura violenta y ceremoniosa ha hecho presa de usted, y ella se apoya en una burocracia abstracta y pretende hacer imperar la ley moral. Ha escrito usted que mi colaborador "quisiera que nos rebelásemos contra todo excepto contra el partido y el Estado comunista", pero por mi parte veo que usted se rebela más fácilmente contra el Estado comunista que contra usted mismo. Pareciera que la preocupación de su carta fuese el ponerse *lo más rápidamente posible* fuera de debate. Usted nos advierte ya en las primeras líneas: no es su intención discutir las críticas que se le hacen, ni argumentar de igual a igual con su opositor. Su propósito es: *enseñar*. Con la preocupación ponderable y didáctica de instruir a los lectores de *Les Temps Modernes*, toma usted el artículo de Jeanson, en el que usted ve un síntoma del mal que corroe a nuestra sociedad, y lo convierte en el tema de una lección magistral de patología. Me parece estar viendo el cuadro de Rembrandt; usted es el médico, Jeanson el muerto; con el dedo señala usted las llagas al público asombrado. Pues para usted es indiferente, ¿no es cierto?, que el artículo incriminado trate o no

de su libro: éste no está en discusión, hay un Dios que garantiza su valor: éste sólo servirá de piedra de toque para revelar la mala fe del culpable. Al hacernos el honor de participar usted en este número de *Les Temps Modernes*, se trae usted consigo un pedestal portátil. Es cierto que usted cambia de método en el transcurso y que abandona su demostración profesoral y su "crispada serenidad" para emprenderla vehementemente contra mí. Pero tomó usted buen cuidado de decir que no defendía su causa: ¿para qué? Sólo las críticas de Jeanson -tan tendenciosas que no pueden alcanzarle a usted- corren el riesgo de dañar principios intangibles y personalidades venerables: son estas personas y estos principios los que usted defiende: "...no es a mí, sino a nuestras razones de vivir y de luchar y a la legítima esperanza que tenemos de superar nuestras contradicciones. Entonces mi silencio ya no fue posible".

Pero, dígame Camus, ¿mediante qué misterio no es posible discutir sus obras sin que le sean quitadas a la humanidad sus razones de vivir? ¿Mediante qué milagro las objeciones que se le hacen a usted se transforman de inmediato en sacrilegio? No he sabido que Mauriac, cuando se le brindó a *Passage du Malin* la acogida que usted sabe, haya escrito en el

*Fígaro* que la crítica había puesto la fe católica en peligro. Usted es mandatario; usted habla, según dice, "en nombre de esta miseria que suscita el favor de millares de abogados y nunca la de un solo hermano". Ante esto deponemos las armas: si es cierto que la miseria salió a su encuentro y le dijo: "Anda y habla en mi nombre", sólo me queda callar y escuchar su voz. Sólo he de confesar que interpreto mal su pensamiento: usted que habla en nombre de ella, ¿es su abogado, su hermano, o su hermano abogado? Y si usted es hermano de los miserables, ¿cómo ha llegado a ello? Puesto que no es por herencia de sangre, debe ser por el corazón. Pero no: pues usted elige sus miserables y no creo que usted sea hermano del desocupado comunista de Boloña o del jornalero miserable que lucha en Indochina contra Bao-Daï o contra los coloniales. ¿Por la condición? Puede ser que usted haya sido pobre, pero ya no lo es más; usted es un burgués, como Jeanson y como yo. ¿Por devoción, entonces? Pero si es intermitente, tal como estamos cerca de Mme. Boucicaut y de la limosna, si es necesario para animarse a tomar el título de hermano de los miserables, consagrarles todos los instantes de su vida, entonces usted no es hermano de ellos: sea cual fuere su solici-

tud, ésta no es su único propósito y usted está muy lejos de parecerse a San Vicente de Paul o a una "hermanita" de los pobres. ¿Hermano de ellos? No. Usted es un abogado que dice "Son mis hermanos", porque este es el término que tiene mayores posibilidades de hacer llorar al jurado. Créame, he oído demasiados discursos paternales: acepte que desconfíe de estos fraternalismos. Y la miseria no le ha encomendado nada a usted. Entiéndame: no le niego a usted el derecho de hablar de ella. Pero si usted lo hace, que sea, así como nosotros<sup>9</sup>, por su cuenta y riesgo y aceptando anticipadamente la posibilidad de ser desmentido.

¿Y qué le importa a usted, por otra parte? Si le quitan a usted los miserables, le quedarán igualmente bastantes aliados. Por ejemplo, los antiguos resistentes. Jeanson, el pobre, no tenía la intención de ofenderlos. Simplemente quería decir que la elección política se imponía en el 40 para los franceses de nuestra especie (pues entonces éramos de la

<sup>9</sup> Pues es necesano que usted haya tomado la costumbre de proyectar sus defectos en el pensamiento de los demás, para creer que Jeanson ha pretendido probar *en nombre* del proletariado.

misma especie: la misma cultura, los mismos principios y los mismos intereses). El no pretendía que la Resistencia hubiese sido fácil; y aunque aún no hubiera recibido los beneficios de sus buenas lecciones, no por eso dejaba de haber oído hablar de las torturas, de los fusilamientos y de las deportaciones; de las represalias que seguían a los atentados y del desgarramiento que provocaban en ciertas conciencias, ¡imagínese que ya lo habían puesto al tanto! Pero estas dificultades nacían de la acción misma y, para conocerlas, era necesario estar ya comprometido. Si continúa persuadido de que la decisión de resistir no era difícil de *tomar*, tampoco duda de que fue necesario mucho valor físico y moral para *mantenerla*. Sin embargo lo veo a usted llamar de pronto a los Resistentes en su ayuda y -me sonrojo por usted- invocar a los muertos. "No está obligado a comprender que la Resistencia... nunca me pareció una forma feliz ni fácil de la historia, así como tampoco lo piensa cada uno de aquellos que en verdad han sufrido, que debieron matar o fueron muertos."

No; en efecto no está obligado a comprenderlo: él no estaba en Francia por aquel tiempo, sino en un campo de concentración español, por haber pretendido unirse al ejército de África. Dejemos estos tí-

tulos de gloria. Si Jeanson hubiese perdido un brazo en aquel campo o si hubiera corrido peligro de muerte, su artículo no sería ni mejor ni peor. *El Hombre Rebelde* no sería ni mejor ni peor si usted no hubiese participado en la Resistencia o si usted hubiera sido deportado.

Pero tenemos otra protesta: Jeanson -con razón o sin ella: esto no es de mi incumbencia- le reprochaba a usted una cierta ineficacia en el pensamiento; apenas citado, el viejo militante entra en escena: él es el ofendido. Sin embargo, usted se limita a señalarlo con un gesto y a informarnos que está cansado. Cansado de recibir lecciones de eficacia, cierto, pero *especialmente* cansado de ver que los holgazanes den esas lecciones a los padres de familia Naturalmente, a esto podría contestarse que Jeanson no ha hablado de militantes jóvenes o viejos, sino que ha esbozado, y en su justo derecho, una apreciación que por la misma causa es ya *histórica* y que se llama sindicalismo revolucionario -pues es posible, ya lo ve usted, juzgar que un movimiento es ineficaz y admirar simultáneamente su valor, su espíritu de iniciación, la abnegación y hasta la eficiencia de los que participaron en ella-, especialmente al hablar de usted que no milita. Y si yo le citara a un

viejo militante comunista cargado de años y de males de los más emocionantes; si yo le hiciera aparecer en el escenario a fin de que hiciera las siguientes reflexiones: "Estoy cansado de ver burgueses como usted que se encarnizan contra el Partido que es mi única esperanza, burgueses incapaces de poner nada en orden. Yo digo que el Partido está a salvo de todas las críticas; digo que hay que merecer el derecho de poder criticar. Nada tengo que ver con su mesura, mediterránea o no, y menos aún con sus Repúblicas escandinavas. Nuestras esperanzas no son las suyas. Y quizá sea usted mi hermano- ¡la fraternidad cuesta tan poco!- pero ciertamente no es mi camarada". ¡Qué emoción! ¿Eh? Esto sería a militante, militante y medio. Y nos apoyaríamos, usted y yo, contra los bastidores del decorado, dominados ambos de sana fatiga ante los aplausos del público. Pero usted sabe bien que no sé hacer este juego, que nunca he hablado sino en mi propio nombre. Además, si estuviese fatigado, me parece que sentiría cierta vergüenza en decirlo: ¡hay tanta gente que lo está mucho más! Si nosotros estamos cansados, Camus, nos vamos a descansar, ya que tenemos los medios para ello: pero no esperemos hacer temblar al mundo dándole la medida de nuestra lasitud.

¿Cómo pueden llamarse estos procedimientos? ¿Intimidación? ¿Chantaje? De todas maneras procuran aterrorizar: el desdichado crítico, repentinamente rodeado por esa multitud de héroes y de mártires, termina por ponerse a cubierto como un civil perdido en medio de militares. ¡Y qué abuso de confianza! Estos militantes, estos detenidos, estos resistentes, estos miserables, ¿quiere usted hacernos creer que forman fila detrás suyo? ¡Vamos! Es usted quien se puso delante de ellos. ¿Así pues, que usted ha cambiado tanto? Denunciaba usted por todos los ámbitos el uso de la violencia y ahora nos hace soportar, en nombre de la moral, violencias virtuosas; usted era el primer servidor de su moralismo y, ahora, lo utiliza usted a él.

Lo que desconcierta en su carta, en que está demasiado *escrita*. No le reprocho su pompa, que es natural en usted, sino la soltura con que usted maneja su indignación. Reconozco que nuestro tiempo tiene aspectos desagradables y que a veces se siente la necesidad de un alivio, pero es propio de temperamentos sanguíneos, golpear con el puño en la mesa y gritar. Pero lamento que con este desorden espiritual, que puede disculparse, haya usted fundamentado una retórica. La indulgencia con que se



recibe la violencia involuntaria, se niega a la violencia gobernada. ¡Con qué truhanería representa usted la calma. a fin de que sus rayos nos sorprendan mucho más! ¡Con qué arte deja usted asomar su cólera para disimularla de inmediato bajo una sonrisa que pretende ser falsamente serena! No es culpa mía si estos procedimientos me recuerdan al Tribunal de Justicia: en efecto, sólo el fiscal sabe irritarse oportunamente, conservar el dominio de su enojo hasta en los momentos álgidos y, llegado el caso, cambiarlo por un aria de violoncello. ¿La República de las Almas Nobles lo habrá nombrado a usted su acusador público?

Me llaman la atención, me aconsejan que no atribuya demasiada importancia a los procedimientos de estilo. Me parece bien: sólo que es difícil en esta carta distinguir claramente el procedimiento a secas del mal procedimiento. Me llama usted "señor Director" cuando todo el mundo sabe que somos amigos desde hace diez años: convengo en que esto es sólo una manera de hablar; usted se dirige a mí, cuando su propósito evidente es refutar a Jeanson: esto es un mal proceder. ¿No será su finalidad, el transformar su crítica en *objeto*, en muerte? Usted habla *de él*, como se habla de una sopera o de una

mandolina; a él, nunca. Esto significa que él está colocado fuera de lo humano: para usted, los resistentes, los detenidos, los militantes y los pobres, se metamorfosean en guijarros. De a ratos usted llega a anonadarlo por completo y escribe tranquilamente "*su artículo*" como si yo fuese el autor. No es la primera vez que recurre a esta artimaña: Hervé lo atacó a usted en una revista comunista y alguien en *l'Observateur* había mencionado su artículo calificándolo de "notable", pero sin más comentario; usted le contestó a *l'Observateur*; le preguntó al director de dicho diario cómo podía justificar el adjetivo empleado por su colaborador, y explicó extensamente por qué el artículo de Hervé *no era* justamente notable. En fin: usted le contestó a Hervé sin dirigirle la palabra: ¿acaso puede hablársele a un comunista? Ahora, yo le pregunto, Camus: ¿Quién es usted para encaramarse a tales alturas? ¿Y qué le da derecho a usted a simular sobre Jeanson una superioridad que nadie le reconoce? Sus méritos literarios no están en discusión; poco importa que usted sepa escribir mejor, y que él sepa razonar mejor; o a la inversa: la superioridad que usted se atribuye y que le otorga a usted el derecho de no tratar a Jeanson como a un ser humano, debe ser una superioridad de raza. ¿Será que

Jeanson mediante sus críticas, señaló cuanto lo diferenciaba de usted, así como la hormiga difiere del hombre? ¿Habrá un racismo de belleza moral? Tiene usted un alma bella, la de él es fea: entre ustedes dos no hay comunicación posible. Y es en este punto donde el procedimiento se hace intolerable: pues para justificar su actitud, será necesario que usted le descubra un alma negra. ¿Y para encontrar lo sombrío, lo mejor no es acaso crearlo? Al fin de cuentas ¿de qué se trata? A Jeanson no le gustó su libro, lo dijo y esto no le causó a usted ningún placer: hasta aquí no hay nada fuera de lo normal. Usted escribió para criticar su crítica: no puede criticársele, el señor Montherlant lo hace todos los días. Podría usted haber llegado más lejos, decir que él no comprendió nada y que yo soy un tonto, poner en duda la inteligencia de todos los redactores de *Les Temps Modernes*, esto hubiese sido en buena ley. Pero cuando usted escribe: "Su colaborador quisiera que nos revelásemos contra todo, excepto contra el Partido y el Estado comunistas", confieso que ya no me encuentro cómodo: yo creía encontrarme frente a un literato y me encuentro con un juez que instruye en nuestra prueba mediante tendenciosos informes policiales. Si por lo menos se contentara usted con

tratarlo de avestruz; pero fue necesario que lo tratara de mentiroso y de traidor: "El autor simuló equivocarse en lo que leía... en él no he hallado (en el artículo) ni generosidad ni lealtad, sino *la vana voluntad de traicionar una posición* que no podía traducir sin ponerse de inmediato frente a un verdadero debate". Se propone usted revelar la "intención" (evidentemente oculta) que lo lleva a "practicar la omisión y a tergiversar la tesis del libro... a decir que el cielo es negro cuando usted dice que es azul, etc.", eludiendo los verdaderos problemas, ocultando a toda Francia la existencia de los campos de concentración rusos que su libro ha revelado. ¿Cuál es su intención? ¡Y bien! veamos: el demostrar que todo pensamiento que no es marxista es reaccionario. Y ¿por qué lo hace, al fin y al cabo? En este punto usted es un poco menos claro, pero he creído comprender que este marxismo vergonzante temía la luz; trataba con sus torpes manos, de tapar todos los agujeros de su pensamiento, y detener así los rayos ennegecedores de la evidencia. Pues si usted hubiese sido comprendido hasta el final, *él no hubiera podido ya* decirse marxista. El infeliz se creía permitido ser a la vez comunista y burgués; jugaba a dos puntas. Le demuestra usted que él debe elegir: inscribirse en

el Partido o convertirse en un burgués como usted<sup>10</sup> y eso justamente es cuanto él no quiere ver. Este es el resultado de la encuesta: intenciones delictuosas, deliberadas tergiversaciones del pensamiento ajeno, mala fe, reiteradas mentiras. Se imagina usted, sin duda, la mezcla de estupor y de alegría con que, cuantos conocen a Jeanson, su sinceridad, su rectitud, sus escrúpulos y su gusto por la verdad, recibirán este sumario. Pero lo que se apreciará especialmente, es, me imagino, el párrafo de su carta en que usted lo invita a hacer confesiones: "Me parecería normal y casi valiente que abordando francamente el problema usted justificara la existencia de estos campos. Lo que es anormal y traiciona su embarazo es que usted no habla de ello". Estamos en el muelle de los Orfèvres, el "tira" anda y sus zapatos crujen, así como en las películas: "Te digo que lo saben todo. Tu silencio es sospechoso. Vamos, di que eres cómplice. Conoces esos campos ¿eh? Dilo. Así se termina todo. Además el tribunal tendrá en cuenta tus confesiones." ¡Mi Dios, Camus! ¡Que seriedad la suya! y para emplear sus propias palabras,

<sup>10</sup> Pues usted es burgués, Camus, como yo, ¿qué otra cosa

¡qué frívolo! ¿Y si usted se hubiera equivocado? ¿Y si su libro fuera simplemente testimonio de su incompetencia filosófica? ¿Si estuviera hecho con conocimientos reunidos apresuradamente y de segunda mano? ¿Si no hubiese más que dar tranquilidad de conciencia a los privilegiados, tal como podría atestiguarlo aquel crítico que días pasados escribía: "Con Camus, la población cambia de frente"? ¿Y si usted no estuviese en el justo razonamiento? ¿Si sus pensamientos fuesen vagos y banales? ¿Y si simplemente Jeanson hubiese sido impresionado por su pobreza? ¿Si, lejos de oscurecer las radiantes evidencias de usted, él se hubiera visto obligado a encender focos para distinguir el contorno de las ideas débiles, oscuras y embrolladas? No quiero decir que esto sea así, pero, en fin, ¿no pudo usted *por un instante* pensar que pudiera serlo? ¿Es necesario desvalorizar apresuradamente a cuantos le miran y sólo ha de poder aceptar usted los espíritus sometidos? ¿Le era a usted imposible defender su tesis y persistir en su creencia de que era justa, comprendiendo simultáneamente que otro la hallase falsa? Usted defiende el *riesgo* en la historia, ¿por qué lo rechaza

---

puede ser?

en literatura? ¿Por qué es necesario que usted se proteja por un universo de valores intangibles en lugar de combatir contra nosotros -o con nosotros- sin intervención celeste? Cierta vez usted escribió: "Nos ahogamos en medio de gente que cree tener absolutamente razón, ya sea con sus máquinas o con sus ideas". Y era cierto. Pero mucho me temo que se haya pasado usted al bando de los ahogados y que abandone para siempre a sus amigos, los ahogados.

Pero lo que colma todas las medidas, es que haya recurrido usted a esa práctica que hace aún muy poco se denunciaba creo que bajo el nombre de *amalgama* -en el curso de un *meeting* en el cual usted participara. En ciertos procesos políticos, si hay varios acusados, el juez confunde a los jefes de la acusación para poder confundir las penas: se entiende que esto sólo ocurre en los estados totalitarios. Este es, sin embargo, el procedimiento que usted eligió: de un extremo al otro del alegato simula usted confundirme con Jeanson. ¿El medio? Es muy simple, pero había que pensarlo: por un artificio del lenguaje confunde usted al lector a tal extremo que ya no se sabe de cuál de los dos habla. Primer tiempo: yo soy quien dirige la revista, en consecuencia usted se dirige a mí: procedimiento irreprochable. Segun-

do tiempo: me invita usted a reconocer que soy responsable de los artículos que se publican: de acuerdo. Tercer tiempo: de allí se deduce que apruebo la actitud de Jeanson y, apresurando las cosas, que esta actitud es mía. A partir de aquí poco importa saber cuál de los dos ha tomado la pluma: de cualquier manera el artículo me pertenece. Un sabio uso del pronombre personal concluirá la amalgama: "Vuestro (Votre<sup>11</sup>) artículo...; (Vous<sup>12</sup>) hubiera(n) debido...; (Vous) tenía(n) derecho...; (Vous) no tenía(n) derecho...; desde el momento que (vous) hablaba(n)..." Jeanson se limitó a tejer sobre una trama que yo había delineado. La ventaja es doble: usted lo presenta como mi lacayo literario y ejecutor de labores subalternas; ya se ha vengado usted. Por otra parte yo me convierto en un criminal: yo soy quien insulta a los militantes, a los resistentes y a los miserables, soy yo quien se tapa los oídos cuando se habla de los campos soviéticos, y quien trata de poner la antorcha encendida debajo del almud. Un solo ejemplo será suficiente para denunciar el método:

11 Votre: su, o de ustedes.

12 Vous: usted, o ustedes.



podrá verse que el "delito" que pierde toda consistencia si se lo imputa a su verdadero autor, se torna crimen si se lo atribuye a quien no lo ha cometido.

Cuando usted escribe: "Ningún crítico de mi libro puede dejar el hecho (los campos de concentración rusos) de lado" usted se dirige solo a Jeanson. Es al crítico a quien usted reprocha el no haber hablado *en su artículo* de los campos de concentración. Quizá tenga usted razón, quizá Jeanson hubiera podido contestarle que es una payasada que el autor decida sobre lo que ha de decir el crítico, que por otra parte no es tanto lo que usted habla de los campos de concentración en su libro y que no puede verse bien que usted exija, de pronto, que se los ponga en el tapete sin más razón que el que los informadores mal informados le hayan hecho creer a usted que con ello nos pondría en dificultades. De todas maneras se trata de una discusión legítima que podía haberse entablado entre usted y Jeanson. Pero, cuando más adelante usted escribe: "*(Vous)* reserva(n) el derecho relativo de ignorar el hecho concentracionista en la U.R.S.S. en tanto que *(vous)* aborda(n) las cuestiones planteadas por la ideología revolucionaria en general, el marxismo en particular.

(*Vous*) lo deja de lado si los encara y (*vous*) los aborda *al hablar* de mi libro" es *a mi* a quien usted se dirige. Y bien, yo le contesto que sus interpelaciones son engañosas: pues usted aprovecha el hecho innegable de que Jeanson, *tal como era su derecho*, no habló de los campos soviéticos, a propósito de su libro, para insinuar que yo, director de una revista que se pretende comprometida, haya jamás encarado la cuestión, lo cual sería en efecto, una falta grave contra la honestidad. Sólo que esto es falso: algunos días después de las declaraciones de Rousset, hemos consagrado a los campos de concentración un Editorial que me comprometía ampliamente, así como varios artículos; y si usted compara las fechas, verá que aquel número estuvo compuesto *antes* de que interviniera Rousset. Poco importa, por otra parte: sólo quería demostrarle que hemos planteado la cuestión de esos campos y que hemos tomado posición en el momento mismo en que la opinión francesa los descubría. Algunos meses más tarde volvimos sobre el tema *en otro editorial* y hemos precisado nuestro punto de vista en artículos y notas. La existencia de estos campos puede indignarnos, causarnos horror; pueden ellos obsesionarnos; pero ¿por qué habrían de *embarazarnos*? ¿Acaso he retrocedido

cuando se trató de decir lo que pensaba de la actitud comunista? Y si soy un avestruz, un encubierto, un simpatizante vergonzoso, ¿cómo se explica que sea a mí a quien odien y no a usted? No hemos de vanagloriarnos de los odios que provocamos: le diré francamente que lamento profundamente esta hostilidad; a veces llego a envidiarle la profunda indiferencia que le manifiestan. Pero que he de hacerle cuando escribe: "Se reserva usted el derecho relativo de ignorar... etc.". O quiere usted insinuar que Jean-son no existe y que ése es uno de mis seudónimos - lo cual es absurdo-, o pretende usted que nunca he dicho palabra de estos campos -lo cual es una calumnia-. Sí. Camus, yo, como usted, creo inadmisibles esos campos; pero tan inadmisibles como el uso que, día tras día, hace de ellos la "prensa llamada burguesa". Yo no digo: el malgache antes que el turcomano; digo que no hay que explotar los sufrimientos infligidos a los turcomanos para justificar los que hacemos soportar a los malgaches. Yo he visto cómo se regocijaban, los anticomunistas, por la existencia de esos presidios; he visto cómo los utilizaban para tranquilizar sus conciencias; y no he tenido la impresión de que socorrieran al turcomano sino que explotaban sus desgracias así co-

mo la U.R.S.S. explota su trabajo. Esto es lo que llamaría el *full-employment* del turcomano. Seriamente, Camus, dígame, por favor, ¿cuál es el sentir que las revelaciones de Rousset despertaron en un corazón anticomunista? ¿Desesperación? ¿Aflicción? ¿Ver-güenza de ser hombre? ¡Vamos! Para un francés es difícil colocarse en el lugar de un turcomano, experimentar simpatía por ese ser abstracto que es el turcomano visto desde aquí. A lo sumo, podemos admitir que el recuerdo de los campos de concentración alemanes ha despertado en los mejores, una especie de horror espontáneo. Y además, seguramente, temor. Pero, vea un poco, fuera de la relación con los turcomanos, lo que debía provocar la indignación, y quizá la desesperación, era la idea de que un gobierno socialista, apoyado en un ejército de funcionarios, hubiera podido sistemáticamente reducir los hombres al servilismo. Fuera de *esto*, Camus, nada puede afectar al anticomunista *que ya creía que la U.R.S.S. era capaz de todo*. El único sentimiento que en él provocaron estas comunicaciones -me cuesta decirlo- *es alegría*. Alegría porque al fin ya tenía esa prueba, y porque iba a verse lo que se vería. Era necesario actuar, no sobre los obreros -el anticomunista no es tan loco-, sino sobre las buenas

gentes que seguían siendo "de izquierda", había que intimidarlos, impresionarlos con el terror. Si abríamos la boca para protestar contra cualquier abuso, de inmediato nos cerraban la boca: "¿Y los campos de concentración rusos?" Se forzaba a la gente a denunciar esos campos, bajo pena de complicidad. Excelente método: o bien el infeliz se echaba sobre los comunistas o bien se hacía cómplice del "*mayor crimen de la tierra*". Fue entonces cuando comencé a saberlos abyectos, a estos maestros cantores. Pues, a mi entender, el escándalo de los campos nos afecta a todos. A usted tanto como a mí. Y también a los demás: la cortina de hierro sólo es un espejo y cada una de las mitades del mundo refleja la otra mitad. A cada paso de la tuerca de aquí, corresponde, allá, una vuelta de tornillo; aquí y allá, somos observadores y observados. Una tensión americana que se traduce por una caza de fantasmas, provoca una tensión rusa que quizá se traduzca en la intensificación de la producción de armas y el aumento de trabajadores forzados. La inversa, se comprende, también puede ser cierta. Quien condena hoy debe saber que nuestra situación le obligará mañana a hacer algo peor que lo que ha condenado. Y cuando veo en las paredes de París, esta chanza: "Pase sus

vacaciones en la U.R.S.S., país de la libertad" con sombras grises detrás de los barrotes, no me parece que sean los rusos los ruines. Entienda bien, Camus, ya sé que cien veces usted ha combatido y denunciado en la medida de sus fuerzas, la tiranía de Franco o la política colonial de nuestro gobierno: usted ha conquistado el derecho "*relativo*" de hablar de los campos soviéticos. Pero he de hacerle dos reproches: mencionar los campos en una obra del género serio y que se proponga darnos una explicación de nuestro tiempo, era su justo derecho y su *obligación*; lo que me parece inadmisible es que hoy utilice usted esto como un argumento de reunión pública y que utilice usted también al turcomano y al kurdo para aplastar con más firmeza a un crítico que lo ponderó. Además lamento que usted cree el argumento maza para justificar un quietismo que se niega a diferenciar entre los poderosos. Pues es lo mismo, y usted lo dice, confundir a los señores y confundir a los esclavos. Y si usted no diferencia entre éstos, se condena a tener hacia ellos solo una simpatía de principio. Tanto más que suele ocurrir que "el esclavo" está aliado a aquéllos que usted llama los señores. Esto explica el embarazo en que lo sumió la guerra de Indochina. Si explicamos sus

principios, los vietnameses están colonizados: luego son esclavos, pero son comunistas: luego son tiranos. Usted condena al proletariado europeo, porque no ha reprobado públicamente a los Soviets, pero también, condena a los gobiernos de Europa porque admitirán a España en la Unesco; en este caso, sólo veo una solución para usted: las islas Galápagos. En cambio a mí, al contrario, me parece que la única manera de acudir en ayuda de los esclavos de allá, es tomando el partido de los de aquí.

Iba a dar por terminado esto, pero releyéndome, creo ver que su demanda también se refiere a nuestras ideas.<sup>13</sup> En efecto. todo indica que mediante las palabras "libertad sin freno" usted se refiere a nuestro concepto de la libertad humana. ¿He de injurarlo creyendo que estas palabras son suyas? No: usted no ha podido cometer tal contrasentido; las ha recogido del Padre Troisfontaines; tendré por lo menos en común con Hegel, que usted no nos ha-

<sup>13</sup> No tengo por qué defender las de Marx, pero permítame que le diga que el dilema en que usted pretende encerrarse (o sus "profecías" son ciertas o el marxismo no es más que un método) deja traslucir toda la filosofía marxista y todo cuanto constituye para mí (que no soy marxista) su profunda verdad.

brá leído ni a uno ni al otro. ¡Qué manía tiene usted de no acudir a las fuentes! Sin embargo, usted *sabe bien* que un freno sólo puede aplicarse a las fuerzas reales del mundo, y que se frena la acción física de un objeto que actúa sobre uno de los factores que la condicionan. Bien, la libertad no es una fuerza: no soy yo quien lo determina así, sino la definición misma. Es o no es: pero si es, escapa al encadenamiento de los efectos y de las causas: es de otro orden. ¿O se echaría usted a reír si se hablase del *clinamen* sin freno de Epicuro? Después de este filósofo, el concepto del determinismo y, en consecuencia, el de la libertad se han complicado un tanto. Pero siempre subsiste la idea de una ruptura, de un desprendimiento, de una solución de continuidad. No me aventuro a aconsejarle que se remita a *El Ser y la Nada*, la lectura le parecerá inútilmente ardua: usted detesta las dificultades del pensamiento y rápidamente decreta que no hay nada que entender para evitar anticipadamente el reproche de no haber entendido nada. En fin, yo estaba explicando las condiciones de esta ruptura. Si hubiese usted dedicado algunos minutos a reflexionar sobre el pensamiento ajeno, hubiese observado que la libertad no puede tener freno: ¿qué podría frenarla? ¿Y qué necesidad



tiene de que la frenen? Un coche puede quedarse sin frenos porque está construido para tenerlos; pero la libertad no tiene ruedas. Ni patas, ni mandíbulas a las que se les pueda poner trabas; no tiene relación con los frenos porque no está provista ni desprovista de ellos; y desde el momento en que está determinada por su empresa, encuentra sus límites en el carácter positivo pero necesariamente *terminado* de ésta. Estamos embarcados, debemos elegir: el *proyecto* nos ilumina y da su sentido a la situación, pero recíprocamente sólo hay una manera de sobrepasarla, es decir, de comprenderla. El proyecto, somos nosotros mismos: bajo su luz nuestra relación con el mundo se determina; las finalidades y los medios parecen reflejar simultáneamente a nuestros ojos la hostilidad de las cosas y nuestro propio fin. Dicho esto, puede usted llamar "sin freno" a esta libertad que sólo puede fundamentarse en sus (los de usted) *propios pensamientos*, Camus (pues ¿si el hombre no es libre, cómo puede "exigir" tener un sentido? Sólo que a usted no le gusta pensar en esto). Pero esto no tiene más significado que si usted dijese: libertad sin esófago, o libertad sin ácido clorhídrico; y usted sólo habrá revelado que, como tanta gente, confunde lo político y lo filosófico. Sin freno: cierto.

Sin policía, sin magistratura. Si se concede la libertad de consumir bebidas alcohólicas, sin fijar sus límites, ¿qué será de la virtuosa esposa del borracho? Pero el pensamiento de 1789 es más preciso que el suyo: el límite de un derecho (es decir de una libertad) es otro derecho (es decir otra libertad), y no, no sé que "naturaleza humana". pues la naturaleza -sea o no "humana"- puede aplastar al hombre pero nunca teniendo vida, reducirlo al estado de un objeto, si el hombre es un objeto, es para otro hombre. Y son estas dos ideas difíciles, lo convengo: el hombre es libre -el hombre es el ser por quien el hombre puede convertirse en objeto- las que definen nuestra ley presente, y permiten comprender la *opresión*. Usted había creído -¿bajo palabra de quién?- que, en primer lugar yo concedía a mis congéneres una libertad paradisiaca, para luego someterlos a cadenas. Estoy que tienden a desprenderse de la servidumbre *natal*. Nuestra libertad de hoy, sólo es la *libre elección de luchar para ser más adelante libres*. Y el aspecto paradójico de esta fórmula expresa, simplemente, la paradoja de nuestra condición *histórica*. Ya ve usted que no se trata de *enjaular* a mis contemporáneos, éstos ya están en la *jaula*; al contrario, se trata de unirnos a ellos para quebrar los barrotes.

Pues también nosotros, Camus, estamos enjaulados, y si usted quiere de verdad impedir que un movimiento popular degenera en tiranía, no comience por condenarlo sin recursos y por amenazar con su retiro al desierto, tanto más que sus desiertos sólo son una parte un poco menos frecuentada de nuestra jaula; para merecer el derecho de influir sobre los hombres que luchan, en primer lugar hay que participar en sus combates, en primer lugar hay que aceptar muchas cosas, si se quiere lograr el cambio de algunas. "La historia" presenta muy pocas situaciones más desesperadas que la nuestra, y esto excusa los vaticinios; pero cuando un hombre no sabe ver en las luchas actuales sino el duelo imbécil de dos monstruos igualmente abyectos, creo que ese hombre ya nos ha abandonado: se fue solito al rincón y refunfuña; lejos de esto el que me parezca usted dominar como un árbitro una época a la cual vuelve deliberadamente las espaldas: le veo como a un ser condicionado por ella y encerrado en el rechazo que le inspira un resentimiento muy histórico. Me compadece usted diciendo que tengo mala conciencia, pero no es así, y aun cuando me envenenara la vergüenza, igualmente me sentiría menos desviado y más asequible que usted, pues para conservar

su buena conciencia, necesita usted condenar; un culpable se hace necesario: si no es usted, ha de ser el universo. Usted pronuncia sentencias y el mundo ni chista palabra, pero las condenas tuyas se anulan en cuanto llegan al mundo, y debe volver siempre a comenzar; si usted se detuviera, le sería posible verse: está usted condenado a condenar, Sísifo.

Usted fue para nosotros -quizá mañana vuelva a serlo- la admirable conjunción de una persona, una acción y una obra. Era en el 45: descubrimos a Camus, el resistente, así como habíamos descubierto a Camus, autor de *El Extranjero*. Y cuando nos aproximábamos al redactor de *Combat* clandestino, de aquel Meursault que llevaba su honestidad hasta la negación de decir que amaba a su madre y a su amante, y a quien nuestra sociedad condenara a muerte, cuando se sabía por sobre todo, que usted no había dejado de ser ni uno ni otro, esta contradicción nos hacía progresar en el conocimiento de nosotros mismos y del mundo, y entonces no estaba usted lejos de ser ejemplar. Pues usted resumía los conflictos de la época y los sobrepasaba con su pasión por vivirlos. Era usted una *persona*, la más compleja y la más rica: el último y el mejor de los herederos de Chateaubriand y el fiel defensor de una

causa social. Tenía usted todas las posibilidades y todos los méritos, pues en usted se unían la conciencia de la nobleza moral al gusto apasionado por la belleza, la alegría de vivir al sentido de la muerte. Ya, antes de la guerra, contra la experiencia amarga de lo que usted llamaba el *absurdo*, su elección había sido defenderse mediante el desprecio, pero usted opinaba que "toda negación contiene en potencia un sí" y quería usted hallar un consentimiento en la profundidad del rechazo, "consagrar el acuerdo del amor y de la rebelión". Según usted, el hombre es enteramente él, cuando es feliz. Y, "¿acaso la felicidad no es sino el simple acuerdo de un ser con la vida que lleva? ¿Y qué acuerdo puede más legítimamente unir al hombre a la vida, sino la doble conciencia de su deseo de perdurar y de su destino de muerte?" La felicidad no era por completo ni un estado, ni un acto, sino esta tensión entre las fuerzas de muerte y las fuerzas de vida, entre la aceptación y el rechazo, mediante lo cual, el hombre define el *presente* -es decir, a la vez, instante y eternidad- y se convierte en sí mismo. De tal manera, cuando usted describe uno de esos momentos privilegiados que realizan un acuerdo provisorio entre el hombre y la naturaleza y que, desde Rousseau hasta Breton, han

dado uno de los mayores temas a nuestra literatura, allí podía usted introducir un matiz completamente nuevo de la *moralidad*. Ser feliz, era ejercer su oficio de hombre; usted descubría para nosotros "el deber de ser feliz". Y este deber se confundía con la afirmación de que el hombre es el único ser en el mundo dueño de un sentido "porque es el único que exige tenerlo". La experiencia de la felicidad, semejante al *Suplicio* de Bataille, pero más compleja y más rica, lo erigía a usted frente a un Dios ausente, como un reproche, pero también como un desafío: "el hombre debe afirmar la justicia para luchar contra la injusticia eterna, crear la felicidad para protestar contra la desgracia universal". El universo de la desgracia no es *social* o al menos no lo es en primer término: es la Naturaleza indiferente y vacía en que el hombre es un extraño y en que está condenado a morir; en una palabra, es "el eterno silencio de la Divinidad". De tal manera nuestra experiencia unía estrechamente lo efímero a lo permanente. Consciente de ser perecedero; usted sólo quería considerar verdades "que debieran corromperse". Su cuerpo era de este orden. Rechazaba usted la treta del Alma y de la Idea. Pero, puesto que según sus propios términos, la injusticia es *eterna -es decir*, puesto

que la ausencia de Dios es una constante a través de los cambios de la historia- la relación inmediata y siempre recomenzada del hombre que le exige *tener* un sentido (es decir que se le dé) a este Dios que guarda eternamente silencioso, es por sí misma trascendente a la Historia. La tensión mediante la cual el hombre se realiza -que es, simultáneamente, gozo intuitivo del ser- es pues una verdadera conversión que lo arranca a la "agitación" diaria y a la "historicidad" para hacerlo coincidir finalmente con su condición. No se puede ir más lejos; ningún progreso puede hallar lugar en esta tragedia instantánea. Absurdista antes de que se escribiera, Mallarmé ya decía: "(el Drama) se resuelve de inmediato, sólo en el tiempo necesario para mostrar la derrota que se desarrolla fulgurantemente" y me da la impresión de haberse anticipado a dar la clave del teatro de usted, al escribir: "El Héroe *redime* el himno (materno) que lo crea y se restituye al teatro que era Misterio del cual este himno escapara".

En otras palabras, usted sigue en nuestra gran tradición clásica que, desde Descartes y exceptuando a Pascal, es por completo hostil a la historia; Pero usted hacía finalmente la síntesis entre el goce estético, el deseo, la felicidad y el heroísmo, entre la

contemplación colmada y el deber, entre la plenitud gideana y la insatisfacción baudeleriana. Tornaba usted el inmoralismo de Menalco en un moralismo austero: el contenido no cambiaba: "Sólo hay un amor en este mundo. Estrechar un cuerpo de mujer, es también retener contra sí esta alegría extraña que desciende del cielo hacia el mar. Dentro de un rato, cuando me sumerja en la amargura para que su perfume penetre todo el cuerpo, tendré conciencia, contra todos los prejuicios, de cumplir con una verdad que es la del sol y que será también la de mi muerte". Pero como esta verdad es la de todos, como su singularidad extrema es justamente lo que la hace universal, como usted quebraba el límite de la pureza presente en que Nathanaël busca a Dios y lo despertaba a "la profundidad del mundo", es decir a la muerte, volvía usted a hallar al término de este sombrío y solitario goce, la universalidad de una ética y la solidaridad humana. Nathanaël no está ya solo; este amor por la vida, más fuerte que la muerte, está "consciente y orgulloso de compartirlo con toda una raza". Se entiende que todo concluye mal: el mundo se traga al libertino irreconciliado. Y le gustaba a usted citar este pasaje de Obermann: "Pe-



rezcamos resistiendo si la nada es cuanto nos está reservado, no hagamos que ello sea una justicia".

Así, pues, no lo niegue: no ha rechazado usted la Historia por el sufrimiento ni por haber descubierto el horror de su rostro. Usted la rechazó antes de cualquier experiencia porque nuestra cultura la rechaza y porque colocaba los valores humanos en la lucha del hombre "contra el cielo". Usted se eligió y se creó, y se creó tal como es, meditando sobre las desgracias y las inquietudes que eran su destino personal y la solución que les diera, es una sabiduría amarga que se esfuerza en negar el tiempo.

Sin embargo, cuando llegó la guerra, se entregó usted sin reservas a la Resistencia; llevó un combate austero, sin gloria ni galones; los peligros no eran excitantes: peor aún, corría el riesgo de verse degradado, envilecido. Este esfuerzo, siempre penoso, a menudo solitario, se presentaba *necesariamente* como un *deber*. Y su primer contacto con la Historia tomó para usted el aspecto de un *sacrificio*. Por otra parte, usted lo escribió y dijo que luchaba "por ese matiz que separa el sacrificio de la mística". Entiéndame: si digo "su primer contacto con la Historia" no es para dejar entender que haya tenido otro y que haya sido mejor. En aquel momento, nosotros intelec-

tuales, sólo hemos tenido ese; y si yo lo llamo *de usted*, es que usted lo vivió más profunda y totalmente que muchos de nosotros (incluso yo). No impide esto que las circunstancias de este combate lo hayan anclado en la creencia de que a veces había que pagar su tributo a la Historia para tener luego el derecho de volver a los verdaderos deberes. Acusó usted a los alemanes de haberlo arrancado de su lucha contra el cielo para obligarlo a tomar parte en los combates temporales de los hombres: "Desde tantos años, trata *de hacerme penetrar en la Historia...*" Y más lejos: "Hizo cuando era debido, *hemos entrado en la Historia*. Y durante cinco años, ya no fue posible gozar del grito de los pájaros<sup>14</sup>". La Historia era la guerra; para usted era *la locura de los demás*. Ella no crea; destruye: impide que la hierba crezca, que los pájaros canten, que el hombre ame. Ocurrió, en efecto, que las circunstancias exteriores parecían confirmar su punto de vista: llevaba usted, *en la paz* un combate sin tiempo contra la injusticia de nuestro destino, y los nazis habían tomado a su entender el partido de esta injusticia. Cómplices de las fuerzas

<sup>14</sup> *Cartas a un amigo alemán*. Lo subrayado me pertenece.

ciegas del universo trataban de destruir al hombre. Usted combatió, tal como lo escribe: "para salvar la *idea* del hombre<sup>15</sup>". Resumiendo, no pensó usted en "hacer Historia" como dice Marx, sino en impedir que se hiciera. La prueba: después de la guerra, usted sólo encara el regreso al *statu quo*; "nuestra condición no ha dejado de ser desesperante". El sentido de la victoria aliada nos ha parecido ser "la adquisición de dos o tres matices que quizá no tengan más utilidad que la de ayudar a que algunos de nosotros muramos mejor". Tras de haber pasado sus cinco años de Historia pensaba usted que podía volver (y con usted todos los hombres) a la desesperación de donde debe el hombre obtener la felicidad y a "demostrar que no merecíamos tanta injusticia" (¿y ante los ojos de quién?) volviendo a la lucha desesperada que el hombre lleva "contra su destino indignante". ¡Cuánto lo queríamos entonces! Nosotros también éramos neófitos de la Historia y la sufrimos con repugnancia sin comprender que la guerra de 1940 sólo era una manera de la historicidad ni más ni menos que los años que le precedieron.

15 Ídem.

Aplicábamos a usted las palabras de Malraux: "Que la victoria sea con los que hicieron la guerra sin quererla", y nos enternecíamos un poco con nosotros mismos al repetirlo; mientras tanto, estábamos amenazados como usted, en usted, sin darnos cuenta de ello.

Ocurre a menudo que las culturas producen sus obras más ricas cuando están por desaparecer y estas obras resultan de la unión mortal de los viejos valores con los valores nuevos que parecen fecundarlas y que las matan. En la síntesis de lo que usted intentaba, la felicidad y el asentimiento venían de nuestro viejo humanismo; pero la rebelión y la desesperación eran intrusos; llegaban de afuera; desde afuera, desde donde los desconocidos observaban nuestras fiestas espirituales con mirada de odio. De ellos había tomado usted la mirada para considerar nuestra herencia cultural; era la simple y desnuda existencia de ellos lo que ponía nuestros tranquilos goces en cuestión; el desafío al destino, la rebelión contra lo absurdo, todo ello, naturalmente, venía de usted o pasaba por usted: si ello hubiese ocurrido treinta o cuarenta años antes, le hubiesen hecho pasar estos feos modales y usted se hubiese unido a los estetas o a la Iglesia. Su rebelión sólo ha

cochado tal importancia porque le fue a usted quitada la muchedumbre oscura; apenas si tuvo usted tiempo de derivarla contra el ciego donde se pierde. Y las exigencias morales que usted demostraba sólo eran la idealización de exigencias bien reales que pululaban a su alrededor y que usted había captado. El equilibrio realizado sólo podía producirse una sola vez, por un solo instante, en un solo hombre: tuvo usted la suerte de que la lucha común contra los alemanes simbolizara a sus ojos y a los nuestros la unión de todos los hombres contra las fatalidades humanas. Al elegir la injusticia, el alemán se había colocado por propia voluntad en medio de las fuerzas ciegas de la naturaleza y usted pudo en *Le Peste* representarlos en su papel mediante los microbios, sin que nadie se apercibiera de la mistificación. En resumen, usted ha sido, durante algunos años, lo que pudiera llamarse el símbolo y la prueba de la solidaridad de las clases. Así también nos pareció ser la Resistencia y esto es cuanto usted manifestaba en sus primeras obras: "Los hombres vuelven a hallar la solidaridad para entrar en lucha contra su destino de rebeldía".

De tal manera, en una reunión de circunstancias, uno de esos raros acuerdos que por cierto tiempo

ofrecen una imagen de la verdad de una vida, le permitieron ocultar que la lucha del hombre contra la Naturaleza es, a la vez, la causa y el efecto de una y otra lucha, tan antigua y tan despiadada: la lucha del hombre contra el hombre. Se revelaba contra la muerte, pero en los cercos de hierro que rodean las ciudades, otros hombres se rebelaban contra las condiciones sociales que aumentan el porcentaje de mortandad. Un niño moría, usted acusaba lo absurdo del mundo y al Dios sordo y ciego que había usted creado para poder escupirle el rostro; pero el padre del niño, si era desocupado u obrero, acusaba a los hombres: él sabía que lo absurdo de esta condición no es igual en Passy que en Billancour. Y, finalmente, los hombres casi le disfrazaban los microbios: en los barrios miserables, los niños mueren en doble cantidad que en los barrios pudientes y, desde el momento en que otro reparto de bienes pudiera salvarlos<sup>16</sup>, la mitad de los muertos, entre los pobres, padecen ejecuciones capitales en las que el microbio es el verdugo. Quería usted realizar por sí mismo la felicidad de todos por una tensión *moral*;

<sup>16</sup> Esto no es completamente exacto. Algunos son condena-

la multitud sombría que comenzábamos a descubrir reclamaba que renunciásemos a nuestra felicidad para que ella fuese un poco menos desdichada. De pronto, los alemanes ya no contaron; hasta pareció que nunca hubiesen contado; habíamos creído que sólo había un modo de resistir, descubríamos que había dos maneras de *ver* la Resistencia. Y cuando aún usted encarnaba para nosotros el hombre del pasado inmediato, ya se había convertido usted en un privilegiado para diez millones de franceses que no reconocían sus cóleras demasiado reales en su rebelión ideal. Esta muerte, esta vida, esta tierra, esta rebelión, este Dios, este no y este sí, este amor, eran según se decía, un juego de príncipes. Estos llegaban a decir: Juego de circo. Usted había escrito: "Sólo una cosa es más trágica que el sufrimiento y es un hombre feliz"; y "una cierta continuidad en la desesperanza puede engendrar la alegría", y, también, "este esplendor del mundo, dudaba de que fuese quizá la justificación de todos los hombres que saben que un punto extremo de la pobreza se une siempre al lujo y a la riqueza del mundo"<sup>17</sup>. y,

---

dos de todas maneras.

<sup>17</sup> Estas tres citas son extraídas de "Boda".

ciertamente, yo que como usted soy un privilegiado, comprendo cuanto pagó usted para poder decirlo. Me imagino que estuvo más cerca de una cierta muerte, de una cierta privación, de lo que pudieron estarlo muchos hombres y, creo, debió conocer la verdadera pobreza, o, quizá, la miseria. Estas frases *no tienen* bajo su pluma el sentido que tendrían en un libro de Mauriac o de Montherlant. Y cuando usted las escribió parecían naturales. Pero lo esencial hoy, es que *ya no lo parecen*: se sabe que hace falta, si no bienestar, por lo menos cultura, inapreciable e injusta riqueza para hallar lujo en la profundidad del despojo. Se piensa que las circunstancias, aun dolorosas, de su vida han sido elegidas para atestiguar que la salvación personal era accesible a todos; y que el pensamiento que prevalece en el corazón de todos, pensamiento de amenaza y de odio, es que esto sólo es posible para algunos pocos. Pensamiento de odio, pero ¿qué podemos hacer? Todo lo corroe; hasta a usted mismo, usted que no quería odiar a los alemanes, deja traslucir en sus libros, un odio a Dios, que ha permitido que se dijera que usted era "antiteísta" más que ateo. Todo el valor que un oprimido puede tener a sus propios ojos, lo comprende en el odio que tiene para otros hombres.



Y su amistad a sus compañeros pasa por el odio que siente por sus enemigos; los libros de usted, así como tampoco su ejemplo pueden nada por él, usted les enseña un arte de vivir, una "ciencia de la vida", usted enseña a descubrir una vez más nuestro cuerpo, pero el cuerpo de él, cuando vuelve a hallarlo por la noche -después que se lo han robado durante todo el día- sólo es una enorme miseria que lo perturba y lo humilla. Este hombre está *hecho* por otros hombres, su enemigo N° 1 es el hombre y si aquella extraña naturaleza que vuelve a encontrar en la fábrica, en la obra le sigue hablando del hombre, es que los hombres lo han transformado en trabajador forzado para su uso.

¿Qué salida le quedaba a usted? Modificarse, en parte, a fin de conservar algunas de sus verdades y satisfacer simultáneamente las exigencias de estas masas oprimidas. Quizá lo hubiese hecho usted si los representantes de ellos no le hubiesen insultado a usted, de acuerdo con sus costumbres. Detuvo usted en seco el desliz que se estaba produciendo, y se obstinó, mediante un nuevo desafío, en manifestar a los ojos de todos, la unión de los hombres frente a la muerte y la solidaridad de las clases, cuando ya las clases habían retomado sus luchas

ante usted. De tal manera, lo que durante cierto tiempo fuera una *realidad ejemplar*, se convirtió en la afirmación perfectamente vana de un *ideal*, tanto más cuanto que esta solidaridad mentida se había transformado en lucha hasta en su propio corazón. Acusó usted a la historia y antes que interpretar el curso, prefirió no ver ya absurdidad alguna. Usted tomó de Malraux, de Corrouges, de otros veinte más, no sé qué idea de "divinización del hombre" y, condenando el género humano, se colocó usted a su lado, pero fuera de las filas, como el último Abencerraje. Su personalidad, que fue real y vívida mientras la nutrían los acontecimientos, se convierte ahora en un espejismo; en 1944 era el porvenir, en el 52 es el pasado y lo que a usted le parece la más tremenda injusticia es que todo esto viene desde afuera y sin que usted haya cambiado en absoluto. A usted le parece que el mundo presenta las mismas riquezas que antaño y que son los hombres quienes ya no quieren verlas: y bien, trate de extender la mano y verá como todo se desvanece: la misma Naturaleza ha cambiado de sentido porque las relaciones que los hombres mantienen con ella, han cambiado. Y sólo le quedan a usted recuerdos y un lenguaje cada vez más abstracto; usted sólo vive a medias

entre nosotros y está tentado a dejarnos del todo para retirarse a alguna soledad donde pueda volver a encontrar el drama que debía ser el del hombre y que ya ni siquiera es de usted, es decir, simplemente en una sociedad que haya permanecido en un estado inferior de civilización técnica. Cuanto le ocurre a usted es perfectamente injusto, en cierto sentido. Pero, por otra parte, es pura justicia: era necesario cambiar si usted quería permanecer sienta usted mismo, y usted tuvo miedo de cambiar. Si piensa que soy cruel no tema: pronto hablaré de mí en el mismo tono. En vano procurará usted atacarme; pero confíe en mí, he de pagar por todo esto. Pues usted es perfectamente insoportable, pero asimismo es mi "prójimo" por la fuerza de las cosas.

Comprometido en la historia, tal como usted, yo no la veo de la misma manera. No dudo de que en realidad tenga ese rostro absurdo y terrible para quienes la miran desde el infierno; es porque éstos ya nada tienen de común con los hombres que la hacen. Y si se tratase de una historia de hormigas o de abejas, estoy seguro de que la veríamos como una seguidilla cómica y macabra de hechos, de sátiras y de asesinatos. Pero si fuésemos hormigas quizá nuestro juicio fuese diferente. Yo no comprendía su

dilema: "O bien la Historia tiene un sentido o bien no lo tiene..., etc.", antes de haber leído sus *Cartas a un amigo alemán*. Pero todo se hizo claro cuando encontré esta frase que usted dirige al soldado nazi: "hace años que ustedes tratan de hacerme entrar en la Historia". Diablos, pensé, puesto que se cree *fuera* de ella, es normal que plantee condiciones antes de meterse *dentro*. Así como la niña que con su pie tantea el agua preguntándose "¿estará caliente?", usted mira la Historia con desconfianza, sumerge el dedo que rápidamente retira y se pregunta "¿tiene sentido?". No dudó usted en el 41, pero fue porque le pedían que hiciese un sacrificio. Simplemente se trataba de impedir que la locura hitleriana deshiciese un mundo en que la exaltación solitaria aún era posible para algunos y usted consentía en pagar el precio de sus exaltaciones futuras. Hoy es distinto. Ya no se trata de defender el *statu quo* sino de cambiarlo, y ahora usted sólo lo acepta con las más formales garantías. Y si yo pensara que la historia es una fuente llena de barro y de sangre, procedería como usted, me imagino, y miraría dos veces antes de sumergirme. Pero suponga que ya esté adentro, suponga que desde mi punto de vista, su disgusto sea la prueba misma de historicidad. Suponga que le

conteste como Marx: "La historia nada hace... es el hombre, el hombre real y vívido quien lo hace todo; la historia sólo es la actividad del hombre persiguiendo sus propios fines". Si es cierto, quien crea alejarse de ella dejará de participar en los fines de sus contemporáneos y sólo será sensible a lo absurdo de la agitación humana. Pero si declama contra ellas, por esto mismo y contra su voluntad, entrará en el ciclo histórico, pues dará, sin quererlo, a uno de los bandos que se mantiene en la defensiva ideológica (aquel cuya cultura agoniza) argumentos propios para descorazonar al otro. .Quien, por el contrario, se adhiera a los fines de los hombres concretos, estará obligado a elegir sus amigos, pues no se puede, en una sociedad desgarrada por la guerra civil, ni asumir los fines de todos, ni rechazarlos simultáneamente. Pero desde ese momento que elige, todo cobra sentido: sabe por qué resisten los enemigos y por qué combaten. Pues la comprensión de la Historia está dada en la acción histórica. ¿La Historia tiene un sentido?, pregúnteselo usted mismo, ¿tiene un fin? En mi opinión es la pregunta la que no tiene sentido, pues la Historia, fuera del hombre que la hace, sólo es un concepto abstracto e inmóvil, del cual no se puede decir que tenga un fin

ni que no lo tenga. Y el problema no está en *conocer* su finalidad, sino en *darle* una. Por otra parte, nadie actúa *solamente* con miras a la Historia. De hecho los hombres están comprometidos en proyectos a corto plazo iluminados por lejanas esperanzas. Y estos proyectos nada tienen de absurdo: aquí son los tunecinos quienes se rebelan contra el colono, allá son los mineros quienes llevan a cabo una huelga de reivindicaciones o de solidaridad. No se discutirá si tienen o no valores trascendentales a la historia, sólo notamos que *si los tienen*, éstos se manifiestan a través de las acciones humanas que, por definición, son históricas. Y esta contradicción es esencial al hombre: éste se hace histórico para proseguir lo eterno y descubre valores universales en la acción concreta que prosigue con miras a un resultado particular. Si usted dice que este mundo es injusto, ha perdido la partida: ya está usted afuera comparando un mundo sin justicia con una justicia sin contenido. Pero usted descubrirá la Justicia en cada esfuerzo que realice para ordenar su cometido, para repartir los cargos con sus compañeros, para someterse a la disciplina o para aplicarla. Y Marx jamás dijo que la Historia tendría una finalidad; ¿cómo hubiese podido decirlo? Sería afirmar que el hombre, cierto día,

no tendrá objeto. Sólo ha hablado de un fin de la prehistoria, es decir, de una finalidad que sería lograda en el seno de la historia misma, y sobrepasada como todos los fines. Ya no se trata de saber si la historia tiene un sentido y si nos dignamos participar de ella, pero, desde el momento en que estamos hasta los cabellos en ella, procuramos *darle* un sentido que nos parece el mejor, no rechazando nuestro aporte, por pequeño que sea, a ninguna acción concreta que lo requiera.

El Terror es una violencia abstracta. Usted se convirtió en terrorista y violento cuando la historia - a la que usted rechazaba - a su vez lo rechazó; es que usted sólo era una abstracción de rebelde. Su desconfianza por los hombres le hizo presumir que todo acusado era *ante todo* un culpable; de allí sus métodos policiales con Jeanson. En primer lugar, su moral se cambió en moralismo, hoy sólo es literatura, quizá mañana sea inmoralidad. No sé qué ocurrirá con nosotros: quizá: nos volvamos a encontrar en el mismo campo, quizá no. Los tiempos son duros y entreverados. De todas maneras es bueno que pudiera decirle cuanto pensaba La revista le está abierta, si usted quiere contestarme, pero yo ya no he de volver a contestarle. Le dije lo que usted fue

para mí y lo que usted es ahora. Pero cuanto usted pueda decir o hacer en respuesta, rehusó combatirlo. Espero que su silencio hará olvidar esta polémica.



**Francis Jeanson**  
**PARA DECIRLO TODO**

La llave de todo esto, he de decirlo una vez más, donde creo captarla: *Dios le preocupa a usted infinitamente más que los hombres*. Ya sé bien que usted declara la inexistencia de Dios. Pero insiste tanto, tan constantemente le dirige sus reproches, y parece usted tan preocupado en no ser su víctima que pareciera que le guarda rencor por haber desaparecido y que teme en él a algún Diablo vivo. "Durante mucho tiempo hemos creído ambos -le escribía usted al amigo alemán- que este mundo no tenía una razón superior, *y que estábamos defraudados*. En una cierta manera, aún lo sigo creyendo"<sup>18</sup>. ¿Tan notable fórmula no expresa a su vez, la misma especie de despecho y de resentimiento, frente a un Dios que *estaba obligado*, que estaba obligado *a usted*, de crear un

<sup>18</sup> Ibid, p. 80.

mundo "justo" y a la vez satisfactorio para el alma? Este Dios bueno lo ha engañado, se ha transformado en genio maligno, o más simplemente, lo abandonó, y se dejó morir sin preocuparse por usted. Pero hay que notar en qué tono registra usted esta increíble desenvoltura: "Sé que el cielo que fue indiferente a sus atroces victorias, volverá a serlo para su justa derrota. *Una vez más hoy, nada espero de él*<sup>19</sup>".

En suma, hay en usted, y de esto no se duda, una excepcional exigencia de justicia: pero se dirige contra Dios, y sólo él parece digno del combate que opone el honor del hombre a esta injuria metafísica con la que usted se cree herido.

En cuanto a los hombres, sus esfuerzos tienden preferentemente a ignorarlos, y de todas maneras llega usted bastante bien a desconocerlos. Las dos posiciones, frente a Dios y frente a los hombres, están, por otra parte, estrechamente ligadas. Esto puede verse, por ejemplo, en su negra imaginaria de las revoluciones: los pueblos sólo figuran *por accidente*, y en la medida en que le interesa demostrar que ellos son las primeras víctimas. Los "revolucionarios"

<sup>19</sup> Ibid, p. 69 (Yo soy quien subraya, como en todas las citas

rios" para usted son todos *conductores*. Naturalmente, éste es un pensamiento que es común a mucha gente; pero usted supo llevarla más lejos, y ahora se ha hecho original. Estos conductores son *ideólogos*, gente que, un buen día, tras hojear la obra de Rousseau, de Hegel o de Marx, conciben una idea, y esta idea -Dios sabrá por qué se convierte en una idea fija, y comienzan a delirar y desde entonces actúan por espantosas convulsiones: consecuencia ésta que puede sorprender, cuando se determina que la loca pretensión de estos "revolucionarios" es establecer, mediante la conquista del mundo, la divinidad del hombre. Esto ocurre en cuanto a la historia, tal como ocurre con su propia vida: para usted está siempre *en relación a Dios*. Ya concluido con el curso de la historia de los hombres, y sus motivaciones humanas, no le cuesta a usted mucho considerarlo inhumano. Pero si deplora que lo sea, no es tanto por los hombres que en su opinión se pierden en vano: sino porque embrolla sus relaciones con el mundo, trastorna el maravilloso rigor de su tragedia y no deja de ser una respuesta a esta noble elevación del pensamiento que en su afán de no

---

precedentes y en las siguientes).

eludir los problemas, en un solo esfuerzo sin tropezos, los lleva hasta lo absoluto y los hace así insolubles. La marcha grandiosa y la perfecta belleza de su papel -el del Justo afrontando gratuitamente, por dignidad, el mundo y su propia condición- exigen un escenario calmo y protagonistas simbólicos. Los movimiento de la multitud y la intervención de las realidades diarias, la sorda violencia de los opresores y, contra ella, esta violenta exigencia de lo humano, cuyas empresas el hombre jamás paga por completo ni con sus éxitos, ni con sus fracasos, todo esto, naturalmente, falsearía su suntuoso juego. Frente a las realidades de las empresas revolucionarias a través del mundo, necesita en consecuencia, en primer lugar, transformarlas en gestos simbólicos, que evidentemente usted interpreta según su propia obsesión de Dios. Pero esto no le basta: bajo esta forma aún se le escapan, y prosiguen negando su propia actitud. Usted sólo las ha caracterizado como indiferentes y como locas; le resta recuperarlas, anexarlas definitivamente a su visión del mundo, de su mundo. Esto será un nuevo motivo para ejercitar su estoica lucidez, manifestando de esta manera que si llega usted a condenar, por lo menos no es de aquellos que condenan con los ojos cerrados. Y

ahora tenemos la revolución transformada en instrumento de sublimación para el pequeño número de elegidos y de mortificación para la masa de los no elegidos. "¡Alabados sean estos tiempos... en que la miseria grita y devora el sueño de los satisfechos!" Ya Maistre hablaba del sermón terrible que la revolución predicaba a los reyes". Hoy la prédica es, de manera más urgente, para las clases superiores, deshonradas, de estos tiempos.

Pero, ¿a qué hemos llegado? Ya sea de manera directa o implícita, su mismo libro (y lo hice notar en mi artículo) muestra en diferentes ocasiones que la sociedad burguesa actual se mantiene mediante la violencia y que las formas no violentas de protesta contra ella son insuficientes por esencia o están prescritas. No creo que se le ocurra a usted, siquiera una vez, presentar a la revolución como no necesaria para modificar en verdad el estado actual de cosas en nuestra sociedad: su tesis es, simplemente, que la revolución es mortal porque los hombres están por completo entregados a la historia. En fin, por momentos parece volver a hallar en el origen de toda revolución este valor positivo que constituye, para usted, la esencia misma de la rebelión y se llega a pensar, volviendo a las fuentes, que ésta tendría

algunas posibilidades de que usted la declarase salva... ¡Pero no! Usted la salvaría, suponiendo que tuviese poder para ello, sólo para quitarle la vida. Y si tanto le agrada a usted su origen, es que éste representa a sus ojos el punto mismo en que desearía verla detenida para siempre: esto es cuanto hace justamente su rebeldía, que se esmera en escapar a toda acción y que se conserva indefinidamente pura, no dejando nunca de volver a la iniciación en cero. En resumen, usted cree que la revolución no puede proseguir siendo válida, es decir, sublevada, sin el riesgo de un fracaso total y casi inmediato (ejemplo de la Comuna). En cuanto al revolucionario que pretendiera mantener en el centro de una revolución las exigencias específicas de la rebelión, a usted le parece simplemente entregado a una locura: y si no lo pretende, el desdichado sólo escapará a la locura para caer en la policía. Así, pues, las revoluciones son necesarias para la humanización de las sociedades burguesas, pero la única sociedad que ellas pueden establecer es una sociedad perfectamente inhumana. Evidentemente, sólo resta una solución: el consentimiento para las *situaciones de hecho*. Usted se apresura, es cierto, a determinar que este consentimiento no es aceptación, y que importa no "ratificar

la injusticia histórica y la miseria de los hombres". Naturalmente, naturalmente... pero de todas maneras es una suerte que usted nos haya acostumbrado un poco a este tipo de ejercicios. En fin, la cosa está clara: usted sólo consiente rechazando y se guarda bien de ratificar contra qué; por otra parte, no admite que se entable la lucha.

Tal es, pues, la consecuencia de todo el trabajo que usted se tomara: esta Justicia de gran señor estoico, este anacrónico concepto de una Justicia absoluta -y tan absolutamente absoluta que se pecaría en contra de ella al esforzarse en hacerla penetrar en el dominio de lo relativo en el cual es necesario a pesar de todo que los hombres se muevan. Esta noble exigencia, que mantiene las injusticias reales por el prurito de no agravarlas, y por una protesta contra la Injusticia imaginaria, debiera ser preferiblemente caracterizada como una manía de absoluta pureza. El Justo es el Puro: es él quien ha hecho votos de pureza. Simultáneamente es un crédulo, o un impostor. Pues es algo vano el querer huir de todo compromiso en un mundo en el cual uno ya se encuentra comprometido por el solo hecho de existir, en el que uno sólo puede mantenerse en la existencia al precio de comprometerse permanente-



mente y bajo todos los aspectos. Si dividimos a los humanos en tres categorías: *los verdugos*, *las víctimas* y *los demás*, estos últimos son necesariamente, y en cierta medida, *cómplices* de los verdugos. Y bien comprendo que el buen hombre que tenga la suerte de no ser en verdad una víctima, prefiera el papel de cómplice al de verdugo. Pero, por otra parte, no creyéndolo autorizado para esgrimir el banderín de la pureza, dudo de que se pueda creer valedera la división encarada: ya que no tiene en cuenta el tipo de posición que adopta el cómplice, a partir de su complicidad de hecho. En este punto usted me daría la razón: hay, evidentemente, cómplices resignados y cómplices sublevados. Así formulada, esta evidencia me deja intranquilo, y, por ejemplo, su propio caso no tiene nada de tranquilizador. Usted ha elegido es cierto, ser un cómplice "sublevado": sólo que *usted ha elegido también su rebelión*. Quiero decir, que ha elegido su objeto, y de tal manera que pueda permanecer pasivo sin aparecer, al menos a primera vista, como un simple consentimiento: ¿cómo exigirle al hombre que actúe contra una *condición humana* que toda acción, justamente, presupone? Correlativamente, esta elección le traería a usted una segunda ventaja, haciendo llegar su protesta a lo absoluto: de

tal manera pasaría por más intransigente, cuando sólo hubiese consentido en seguir siendo impracticable. Pues lo Absoluto sigue teniendo siempre el mismo valor a los ojos de las conciencias derrotistas. Tercera ventaja: al convertir al hombre en general, en la más inocente de las víctimas, simultáneamente dejaba usted por completo de ser cómplice. Y, finalmente, por todo esto usted evitaba el riesgo de verse confundido con tantas víctimas; sólo podrían ser, en efecto, salvadas las que hasta el momento de la muerte, como un desafío terrible, esgrimiesen sus rostros de víctimas a la Ausencia divina. En suma, que usted eligió la derrota y le dio tono.

En el 40, Francia había sido vencida; era (esto se sobreentiende) por un exceso de su pureza: "Habíamos penetrado en esta guerra con las manos puras, con la pureza de las víctimas y de los convencidos..." Bien. Pero ahora estamos en julio de 1943, y esta vez, a pesar de todo, la victoria se anuncia en el horizonte: ¿Cómo dará usted este paso? De la manera más simple: se entiende que usted no puede declarar que si ahora los franceses están a punto de ser vencedores, es porque han dejado de ser puros. Así, pues, usted convertirá a la pureza en la causa,

también, de su victoria, y, desde luego en su consecuencia: "Saldremos (de esta guerra) con las manos puras -pero con la pureza, esta vez, de una gran victoria lograda contra la injusticia y contra nosotros mismos." De tal manera, la victoria será otorgada a los franceses, porque en primer lugar fueron vencidos: "Seremos vencedores gracias a la derrota misma", y porque habrán "sentido la injusticia y aprendido la lección" de este sufrimiento infligido a su pureza. Sea. La III República era, pues, el ideal de las comunidades humanas y Francia, armada con su única energía, marcha sola hacia el triunfo...! ¿Pero cuál es esta lección que ha aprendido de 1a injusticia? Se desarrolla en dos tiempos. *Primer tiempo: Nuestra pureza nos costó cara:* "Creo que Francia ha perdido el poder y su reinado por mucho tiempo, y que por mucho tiempo deberá tener una paciencia desesperada, una rebeldía atenta, para volver a hallar el prestigio necesario para su cultura. Pero creo que todo esto lo ha perdido por razones puras." *Segundo tiempo: Habremos pagado este precio por nada.* "Hemos pagado demasiado cara esta nueva ciencia para que nuestra condición haya dejado de parecer desesperante." *Conclusión: la pureza resulta siempre castigada,* siempre es víctima hasta en las aparentes victo-

rias: ser puro es estar en derrota permanente, y las derrotas de los puros son la confirmación de su pureza.

Tales perspectivas, naturalmente, lo conducen a no estar en absoluto satisfecho de los hombres. Y quisiera aún recordarle que en esas horas difíciles, cuando hasta su vida estaba en juego, y usted meditaba sobre la suerte de Europa, "Europa" era en primer lugar, para usted, la Europa de la Naturaleza, del Pasado, de las plantas y de las ruinas: "Es una tierra magnífica, hecha de trabajo y de historia... Todas estas flores y estas piedras, estas colinas y estos paisajes donde el tiempo de los hombres y el tiempo del mundo han entremezclado los viejos árboles y los monumentos. Mi recuerdo ha fundido estas imágenes superpuestas para convertirlas en un solo rostro, que es el de mi patria más grande... No me bastaba con pensar que las mayores sombras del Occidente y de treinta pueblos, están junto a nosotros: no quería dejar de lado la tierra".

A los hombres mismos, usted los ama aún más cuando están petrificados, limpios de existencia, entregados a su solicitud: condenados a ser lo que usted quiere que sean. Esta es la razón por la cual usted también los quiere en forma de *símbolos*. "El

pueblo español", por ejemplo, es lo que le conviene a usted: España, país mediterráneo, sensual y cálido, la grandeza y la aridez de sus paisajes, el extraño espíritu de rebelión y de anarquismo de sus hombres, y por ahora todo marcha bien. Y tanto es así que habiendo situado usted la acción del *Estado de Sitio* en España, cierto día se justificó sugiriendo que al fin de cuentas no podía situarlo en otra parte: "... Ningún hombre sensible debió extrañarse -le escribía usted a Gabriel Marcel- de que debiendo tomar al pueblo para hacerlo hablar de la carne y del orgullo para oponerlo a la vergüenza y a las sombras de la dictadura, haya elegido al pueblo español. No podía elegir al público internacional del *Reader's Digest*, o a los lectores de *Samedi-Soir* y *France-Dimanche*". Dejemos pasar la primera hipótesis que es pueril, puesto que, en efecto, este público está en todas partes y en ninguna. En cuanto a la segunda, es diferente. ¿Sabe usted exactamente, quiénes son los lectores de estos dos semanarios y cómo y por qué se los lee? Creía que usted estaría mejor informado sobre la situación de la prensa en Francia. Ubíquese usted por lo menos frente a las cifras del tiraje: ¿no le parece que son muchos franceses barridos de un solo golpe por el desprecio de uno solo? Debe tener

usted una gran osadía... Además, ¿cómo diablos se las arregla usted para conciliar esta brutal sentencia con su exaltante elogio de la pureza francesa en los años de preguerra? ¿Entonces qué leían estos mismos franceses antes de la guerra? En todo caso me parece que en aquel momento no se hacía usted muchas ilusiones sobre el valor de sus prójimos: "...hoy el imbécil es rey...", escribía usted en *Noces*. Es que ya le molestaban, eran ya un borrón en el cuadro, desentonaban en el decorado estos hombres que se obstinaban en no ser felices. Y usted les quitaba la máscara: simplemente, ellos "tenían miedo de gozar". De todas maneras usted hacía una excepción con los argelinos: este pueblo sabía ser feliz, y usted era "consciente y orgulloso" al compartir su amor por el mundo con esa raza "nacida del sol y del mar, vivaz y sabrosa, cuya fuente de grandeza es la simplicidad y que de pie en las playas envía una sonrisa de complicidad a la sonrisa deslumbrante de sus ciclos." De tal manera casi llega uno a preguntarse con qué finalidad llevaba con sus compañeros argelinos, este combate "un tanto inconfortable" que menciona en su carta, ya que su finalidad no está claramente expresada por las descripciones que hace de sus estados de ánimo. Pero quizá se sintiera

usted lleno de una paternal compasión por este "pueblo niño", en el que se ve "concluir matrimonios y comprometerse vidas enteras" *por una nada*, conversando en una sala cinematográfica, "al intercambiar bombones de menta".

Sí, bien veo cuánto le convenía a usted "este pueblo sin alma": había estrictamente reducido a lo que, en él, no podía molestarle; también de él hizo un símbolo. ¿Y qué era lo que usted le otorgaba? "Ineptas diversiones", "el culto del cuerpo", un "cándido cinismo", una "pueril vanidad": tales son las características, agregaba con encantadora indulgencia, las que llevan a que esta raza sea "severamente juzgada" . . . Es curioso, pero ya lo ve usted, yo hubiese creído que el racismo colonialista, también él, a veces, podía tener una cierta parte en esto.

De todas maneras, puede uno haber tomado cómodamente algunos pueblos, convirtiéndolos en símbolos -"estos bárbaros que se pavonean en las playas", "el pueblo de la carne y el orgullo"-, aún quedan suficientes pueblos, y en verdad, muchos hombres que no fueron reducidos a la transparencia absoluta. Además la magia puede fracasar (por ejemplo, los argelinos, pueden reunirse en un movimiento nacionalista, o bien, ¿quién puede ase-

gurarlo?, convertirse en "revolucionarios"): de tal manera es mucho mejor encarar de lleno alguna solución más radical. Esta consistirá en reconocer que el voto de pureza implica esencialmente el voto de soledad: "No siempre es fácil ser un hombre, y menos aún ser un hombre puro; pero, ser puro, es volver a hallar esa parte del alma en que se hace sensible el parentesco del mundo, en que los empujes de la sangre coinciden con las pulsaciones violentas del sol del mediodía". ¿Parentesco? Mejor aún: "amoroso entendimiento de la tierra y del hombre *liberado de lo humano*".<sup>20</sup>

Ahora hemos llegado al verdadero estado espiritual del ascetismo de la rebeldía. "¡Florencia! Uno de los pocos lugares de Europa, donde comprendí que en el corazón de mi rebeldía dormía un consentimiento. En su cielo, donde se entremezclan las lágrimas y el sol aprendía a hacer mía la tierra y a andar en la llama sombría de sus fiestas... ¿De qué manera consagrar el acuerdo del amor y la rebeldía? ¡La tierra!" Usted lo comprendió sobre las ruinas de Djemila: "Es en la misma medida en que me separo

<sup>20</sup> *Bodas*.



del hombre que siento el temor de la muerte, en la medida en que me prendo a la suerte de los hombres que viven, en lugar de contemplar el cielo que perdura." Así como usted supo extraer del campo florentino esta moral sin historia, esta "sabiduría donde todo estaba ya conquistado" y que hay un solo universo "donde *tener razón* toma un sentido. La naturaleza sin hombres".

A partir de eso, usted supo bajo qué forma los hombres lo molestarían menos: "¿La medida del hombre? Silencio y piedras muertas. Todo lo demás pertenece a la historia". A este espíritu ascético lo llamaba usted indistintamente "la pasión de vivir" o "el olvido de sí mismo": en todos los casos, los preparaba para "esta lección que nos desliga de toda esperanza y que nos aparta de nuestra historia". ¡Rara vez, sin duda, la lección fue tan provechosa! Y yo quisiera, antes de volver a su carta, ilustrar con un último ejemplo una continuidad de pensamiento tan excepcional: "No veo -escribía entonces- qué le quita la inutilidad a mi rebeldía, y siento muy bien cuánto le agrega".

El Justo, el Puro, el Solitario... Sí, así es, para terminar, tal como yo lo veo: prisionero de usted mismo, perdidamente preocupado por su dignidad, por

su grandeza, por su *personaje*. Solo, encerrado en su despecho, lleno de resentimientos, finalmente irritado contra tantos hombres que no quieren desesperarse *como usted*, que quizá no quieran desesperarse en absoluto, *y que se obstinan en distinguir entre la desgracia de haber nacido mortales y la desgracia de ser oprimidos*. Y que no comprenden que la felicidad está allí, al alcance de sus manos, si consienten sólo un poco en volverse hacia el sol, en hacerse cómplices del azul infinito... Usted está solo, es cierto, y cada uno de nosotros también lo está: pero parece olvidar que *eligió estarlo*. "Tengo el hábito de estar solo..."<sup>21</sup>. Por otra parte, tiene usted el énfasis del Solitario, su arrogancia, su soberbia. Usted está solo, y emplea toda su grandeza en permanecerlo. Y sin duda será necesario haber elegido la soledad, para concebir la verdad como cosa personal, un asunto de honor donde solo la nobleza y la sinceridad de uno daría el argumento decisivo: ¿pero quién ha de determinar entre el honor de Pedro y el de Pablo? Usted cree que basta con ser sincero, es decir, en suma, tener conciencia de serlo; por otra parte, usted tiene con-

<sup>21</sup> Carta al "Observateur", 5 de junio 1952.

ciencia de ello: así será pues, *su honor* el que determinará, como juez supremo. A partir de esto, usted es la Verdad, el fiel exacto de la balanza, que siempre se inclina del lado del verdadero peso. Pero ahora enfrenta usted a la verdadera historia: de pronto el fiel tambalea, soporta inquietantes sacudidas y de pronto acusa terribles pesos que lo asustan. De tal manera, descubre usted que la única historia que serenamente se pueda pesar, y desafiar noblemente, sería una historia inmóvil, una ausencia de historia. Su Justicia, finalmente sólo es justa en mitad del camino.

"Si la verdad está por la derecha, que se la proclame y allí estaré.": naturalmente, puesto que *usted* es la Verdad. Pero por lo menos es necesario dicha seguridad para poder expresarse de esa manera. Es cierto que desde esta altura absoluta donde se sitúa su conciencia pura, la izquierda o la derecha sólo son para usted formas sin contenido, lugares abstractos, simétricos con respecto a un "centro equidistante". La verdad histórica no ha de buscarla en cuanto ocurre en el seno de la derecha, y de la izquierda concretas, ni en las luchas que se oponen, sino únicamente en las repercusiones de estas luchas en la magnitud de su actitud frente a lo real. Desde

este punto de vista, naturalmente, toda lucha efectiva es condenable: fuera del eterno equilibrio, no hay salvación. El sol es justo, y usted también lo es, usted que extrae de él su sabiduría, pero los hombres son injustos y locos. En las últimas páginas del *Hombre Rebelde*, el odio se muestra al estado puro, cuando su *moralismo totalitario* encara a los peores de éstos: "Estos pequeños europeos que nos dejan ver su rostro avaro.", "la innoble Europa", "la cohorte rugiente de estos pequeños rebeldes, ralea de esclavos que concluyen por ofrecerse hoy, en los mercados de Europa, para cualquier servidumbre", etcétera... Pues la Verdad de usted, no necesita de los hombres para ser humana, lo es en pleno, por gracia divina. Es suya, luego es humana. No la obtiene por una colaboración, una confrontación real, con hombres reales; usted la concibe -muy alto, por encima de ellos, solo ante sus imágenes coloreadas- y, paternalmente en un gran gesto de severa afectación, usted se las otorga ¿Y cómo responder al derecho de hacer pesar sobre ellos tamaña virtud desesperada -esta "fiera compasión" y este terrible

amor que en primer lugar los condena, puesto que usted eligió "*la generosidad del hombre que sabe*"<sup>22</sup>?

En el mismo párrafo del *Hombre Rebelde* en que usted proclama su elección (y el noble privilegio que supone), también escribe: "loca generosidad" (375); pero ambas fórmulas no se contradicen: sólo que la segunda designa, en su opinión, cuánto hay de noblemente absurdo e irrazonable en ser Juicioso en este mundo, en mantenerse frente a los hombres como *aquel que sabe*. Aun cuando intenta proponer su verdad subjetiva como una *sabiduría universal*, valedera en un "término medio", continúa pretendiendo que este juicio es locura, y que se atribuye alguna trágica grandeza. Sólo propone su Verdad sugiriendo que sin duda es inaccesible y que los hombres son lo bastante locos como para pensar que esa Verdad no es locura. Pues ¡la Verdad verdadera sólo puede ser para usted, la absolutamente pura: así pues, es necesario que sea conjuntamente, inverificable y no compartible -inaceptable. Su forma perfecta es el desafío universal.

<sup>22</sup> El Hombre Rebelde (pág. 377).

Naturalmente no deja usted de afirmar lo contrario. La rebeldía, escribe, es esta "primera evidencia" que "aleja al hombre de su soledad", "funda en todos los hombres el valor primero": a partir de este momento de rebeldía, el sufrimiento "tiene conciencia de ser colectivo". De allí su proposición de tipo cartesiano: "Me rebelo luego soy". Por mi parte, lo confieso, esta evidencia no es tal. Suponga, por ejemplo, que me rebelo contra la condición humana, la cual implica en particular el hecho absurdo e injustificable de otras existencias en el mundo en que yo existo: podré simultáneamente rebelarme contra los demás, si me parece que su existencia es obstáculo a mis empresas y no obstante fundar en ellos "el valor primero"? Al contrario, me parece grande su osadía, cuando denuncia usted más lejos, a propósito de Lautréamont, "la eterna coartada del insurrecto: el amor por los hombres."

**Jean-Paul Sartre**  
**ALBERT CAMUS**

Camus era una aventura singular de nuestra cultura, un movimiento cuyas fases y cuyo término final tratábamos de comprender. Representaba en este siglo y contra la historia, el heredero actual de esa larga fila de moralistas cuyas obras constituyen quizá lo que hay de más original en las letras francesas. Su humanismo terco, estrecho y puro, austero y sensual, libraba un combate dudoso contra los acontecimientos masivos y deformes de este tiempo. Pero, inversamente, por la terquedad de sus repulsas, reafirmaba, en el corazón de nuestra época, contra los maquiavélicos, contra el becerro de oro del realismo, la existencia del hecho moral. *Era*, por así decir, esta inquebrantable afirmación. Por poco que se le leyera o se reflexionase, uno se topaba con los valores humanos que él sostenía en su puño apretado, poniendo en tela de juicio el acto político. Incluso su silencio, estos últimos años, tenía un aspecto po-



sitivo: este cartesiano del absurdo se negaba a abandonar el terreno seguro de la moralidad y a entrar en los inciertos caminos de *la práctica*. Nosotros lo adivinábamos y adivinábamos también los conflictos que callaba, pues la moral, si se la toma sola, exige y condena a la vez la rebelión. Cualquier cosa que fuese lo que Camus hubiera podido hacer o decidir en adelante, nunca habría dejado de ser una de las fuerzas principales de nuestro campo cultural, ni de representar a su manera la historia de Francia y de su siglo.

El orden humano sigue siendo sólo un desorden; es injusto y precario; en él se mata y se muere de hambre; pero al menos lo fundan, lo mantienen y lo combaten, los hombres. En ese orden Camus debía vivir: este hombre en marcha nos ponía entre interrogaciones, él mismo era una interrogación que buscaba su respuesta; vivía *en medio de una larga vida*; para nosotros, para él, para los hombres que hacen que el orden reine como para los que lo rechazan, era importante que Camus saliera del silencio, que decidiese, que concluyera. Raramente los caracteres de una obra y las condiciones del momento histórico han exigido con tanta claridad que un escritor viva.

Para todos los que le amaron hay en esta muerte un absurdo insoportable. Pero habrá que aprender a ver esta obra mutilada como una obra total. En la medida misma en que el humanismo de Camus contiene una actitud *humana* frente a la muerte que había de sorprenderle, en la medida en que su búsqueda orgullosa y pura de la felicidad implicaba y reclamaba la necesidad *inhumana* de morir, reconoceremos en esta obra y en esta vida, inseparables una de otra, la tentativa pura y victoriosa de un hombre por reconquistar cada instante de su existencia frente a su muerte futura.

JEAN PAUL SARTRE.