

A POLÉMICA ENTRE CAMUS E SARTRE: RAZÓN DUN DESACORDO

Rosa María Rodríguez Magda
Catedrática de Filosofía

BREVE PERFIL BIOGRÁFICO, ENCONTRO, RIVALIDADE IMPLÍCITA

Jean-Paul Sartre e Albert Camus foron dúas das máis emblemáticas figuras do intelectualismo francés do século xx, coas características propias dun perfil que foxe de todo academicismo: escritores, filósofos, autores teatrais, xornalistas, implicados politicamente, aclamados polo público, protagonistas da vida nocturna, creadores de estilo e ambos os dous posuidores do Premio Nobel. As súas relacións non só teñen importancia a nivel persoal, senón que, na súa confluencia, deron nome propio a unha das correntes máis innovadoras do pensamento: o existencialismo, e, no seu distanciamento, representaron dúas posturas ideolóxicas cuxos temas de debate se prolongan no noso presente.

Mesmo cando ambos os dous autores tiñan coñecemento das súas respectivas obras, o encontro persoal produciuse en 1943 con motivo da estrea da obra *As moscas*, de Sartre. Camus trasladárase a París e traballaba na editorial Gallimard, que os dous compartían. El realizara anos antes, en 1938, cando aínda residía en Alxeria, unha eloxiosa crítica do libro de Sartre *La Nausée* («A náusea»), no cal achou unha proximidade existencial parella á que el mesmo tentaba plasmar na súa novela *O estranxeiro*, que nese tempo andaba a escribir. Concomitancias arredor da experiencia da nada e o absurdo, que máis tarde o propio Sartre puxo tamén de manifesto no texto que escribira comentando o citado libro de Camus xunto con *Le Mythe de Sisyphe* («O mito de Sísifo»). Mais xa neste primeiro intercambio literario aparecen motivos de disonancias, que plasmaron os ditos autores nas súas correspondencias. Sartre seguramente se sentira ignorado ao non ser nomeado por Camus xunto a Nietzsche, Schopenhauer e Jasper senón como «un escritor contemporáneo», o que o levou de maneira prepotente e despectiva a afirmar que Camus non sempre parecía entendelos ben. Sartre, elevado xa ao cumio, *normalien*, de orixe burguesa, mira cunha certa displicencia o alxeriano, de extracción humilde. Mais, a pesar diso, Camus foi aceptado no círculo de amizades de Sartre e De Beauvoir: Olga, Wanda,

Queneau, Bataille, Leiris... e pasaron a verse con cada vez maior asiduidade. Outro elemento de rivalidade subrepticia representábo o terreo erótico: Camus, apostado, tiña éxito coas mulleres; Sartre, fisicamente pouco agraciado, debía basear as súas conquistas no seu magnetismo intelectual. Mesmo disque De Beauvoir pretendeu algún encontro con Camus, que este rexeitou, nun ambiente de seducións cruzadas e receos común ao grupo. Abonden estes datos para constatar que, desde o principio, a amizade Sartre-Camus naceu agachando zonas espiñentas que, co pasar do tempo, acabarían por desgarrala.

O período de maior proximidade entre ambos os autores coincidiu coa época da resistencia francesa á ocupación alemá e a liberación. Camus, experimentado xa desde Alxeria no xornalismo e as loitas políticas, funda o 21 de agosto de 1944 *Le Combat* e asume a súa dirección. É el quen, invertendo os papeis da tutela, lle ofrece a Sartre a posibilidade de se implicar politicamente e publicar algúns artigos. Estes apareceron asinados por De Beauvoir e Sartre, malia que, xa anciá, Simone recoñecería que os escribira só ela. A experiencia política de Sartre reducíase á malograda formación do grupo Socialisme et Liberté, composto por el mesmo, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Bost, Pouillon..., no cal tentaron, sen conseguilo, incorporar a André Guide e André Malraux e que se dissolveu nun santiamén. Como moi ben soubo mostrar Ronald Aronson¹, Sartre logrou reverter a súa exígua loita política, exemplarizando nela a resistencia calada, mais igualmente heroica, de todo o pobo francés, que así atopou unha imaxe tranquilizadora e ética na que se recoñecer; o seu texto «La République du silence» entroniza e perpetúa a imaxe que a Francia da posguerra desexa ter de si propia.

O 15 de outubro de 1945 aparece o primeiro número de *Les Temps modernes*. O grupo de amigos colabora indistintamente en ambas as publicacións, se ben desde o comezo *Le Combat* está máis pegada á actualidade e *Les Temps modernes* ten un ton máis filosófico. As súas respectivas obras sucedéronse profusamente: *Caligula* («Calígula») e *Lettres à un ami allemand* («Cartas a un amigo alemán»), de Camus; *Huis-clos* («Entre catro paredes») e *L'âge de raison* («A idade da razón»), de Sartre; *O sangue dos outros* e *Les Bouches inutiles* («As bocas inútiles»), de De Beauvoir... Canda o seu satisfactorio recoñecemento, a famosa conferencia de Sartre «O existencialismo é un humanismo» desencadeará unha verdadeira

¹ Aronson, Ronald (2013): *Camus y Sartre*, València, Universitat. Este é un dos libros fundamentais para entender a relación entre ambos os escritores, e seguiremos as súas informacións ao longo desta conferencia.

moda mediática, que conecta perfectamente coa sensación de baleiro das novas xeracións e a súa visión iconoclasta, afastada de convencionalismos e desexosa dunha estética nimbada de intelectualismo desencantado. Camus reaccionou prontamente con desapego, pois non quería que a súa imaxe e a súa obra individual quedasen eclipsadas polo protagonismo sartreano; reiteradamente afirmará: «Non, non son un existencialista».

A literatura comprometida, o ideal de intelectual *engagé*, considerouse un imperativo moral para os escritores do momento, pero «contra que» e, máis aínda, «xunto con quen» había un de se comprometer empezou a afondar a liña de fractura entre os dous amigos. Fronte á defensa da Unión Soviética que Merleau-Ponty realizara nas páxinas de *Les Temps modernes*, coa aquiescencia de Sartre, Camus reaccionou violentamente equiparando o comunismo ao asasinato. Así, mentres este vía no comunismo o maior inimigo da liberdade e do futuro de Europa, Sartre achegábase progresivamente a el, xustificando a súa violencia na loita contra o Occidente capitalista. Cada vez máis, o autor de *L'Être et le néant* («O ser e a nada») convertíase no autor de *Critique de la raison dialectique* («Crítica da razón dialéctica»), distanciábase das súas antigas posturas existencialistas para situar o reto da ética no terreo político e histórico, no cal un debía «manchar as mans», admitir a violencia como paso necesario para transformar a realidade. E isto é precisamente o que Camus non ía aceptar nunca.

O ENFRONTAMENTO, A CRÍTICA A *L'HOMME RÉVOLTÉ*

O distanciamento estoupou a raíz da publicación de *L'Homme révolté* («O home revoltado»), que foi celebrado apoteoticamente por parte da crítica como un «libro capital» ou a obra de maior valor «aparecida en Francia despois da guerra», apreciacións deste teor que podemos atopar realizadas por Émile Henriot e Jean Lacroix en *Le Monde*, Claude Bourdet en *Le Nouvel Observateur* ou Henri Petit en *Le Parisien libéré*. Unha acollida que se estendía en sectores socialdemócratas ata a esquerda antiestalinista, mais que foi recibido con suspicacia, se non franco rexeitamento, por aqueles que apoiaban a Unión Soviética ou se atopaban próximos ao PC francés, como comezaba a ser a liña de *Les Temps modernes*, malia que a publicación marcara distancias con este último.

Antes de proseguir quixera facer unha matización. Utilicei como título da obra en español *El hombre rebelde*, pois así se traduciu nas súas obras completas²; non obstante, o termo español non recolle todas as connotacións do francés *révolté*. Se Camus quixese dicir simplemente ‘rebelde’ empregaría a palabra *rebelle*. *Révolté* ten o sentido de rebelión, mais tamén o de conturbación, movemento interno que nos revolve as entrañas e nos fai sublevarnos, ese dinamismo que salta, nega e actúa.

A obra comeza cunha definición do rebelde (*révolté*) como o home que di non, desde unha dimensión metafísica que reformula o *cogito* cartesiano: «Eu rebélome, logo somos». Ese primeiro momento de negación fronte ao poder é seguido inmediatamente por un movemento afirmativo cara a unha liberdade que debe ser conseguida co esforzo de todos, nunha conciencia de estrañeza e loita que inclúe a todos os homes, a «realidade humana na súa totalidade». O home rebelde sitúase fóra da orde sagrada e dos seus valores absolutos; ante «o silencio do mundo» o absurdo tórnase un primeiro momento para a acción, unha dúbida metódica que nos incita a construír humanamente unha saída ao rexeitamento do mal para escapar do nihilismo. O absurdo non nos pode levar ao suicidio ou á lexitimación do asasinato. O home, nesta rebelión metafísica, álzase contra a súa condición e a creación enteira; máis ca un ateo é un blasfemo e denuncia ante Deus o supremo escándalo do mal. Para Camus este rexeitamento comeza a se articular teoricamente a finais do século XVIII, para se exemplificar en Sade, e, en datas posteriores, no Romanticismo, a arte será a súa moral. Cando todo está permitido, o ser humano bordea o seu propio abismo. A moral converterase, en Nietzsche, na última face de Deus que debe ser destruída. O rebelde, que, en principio, nega a Deus, aspira a substituílo. Será a poesía, desde Lautréamont pasando por Rimbaud, ata os surrealistas, desde onde se tenta un camiño inzado de atracción cara ao maléfico. Mais, contrariamente á valoración que dos ditos autores realiza boa parte da intelectualidade do momento, Camus, como resaltou Michel Onfray, tómaos como unha mostra dentro da elaboración da súa «xenealoxía do nihilismo contemporáneo». Camus «propón unha xenealoxía intelectual, unha arqueoloxía conceptual dos crimes literarios, filosóficos, conceptuais que prepararon os espíritos e as consciencias, as intelixencias e os entendementos

² Edición de José María Guelbenzu (1996), Madrid, Alianza Editorial. Non obstante, por coherencia co resto do texto, consideramos pertinente a tradución das citas ao galego. [N. do editor].

para os crimes históricos»³. Así, pois, todos os escritores arriba mencionados configuran para o autor unha longa lista de profetas do nihilismo.

Mais será na súa análise da rebelión histórica onde Camus vaia encararse cun dos problemas cruciais que o enfrontará a boa parte dos intelectuais *engagés*: a aceptación da morte e o asasinato como formas lexítimas da revolución. Toda revolución comporta o terror, «as rebelións servís, as revolucións rexicidas e as do século XIX aceptaron así, conscientemente, unha culpabilidade cada vez maior na medida en que se propuñan instaurar unha liberación cada vez máis total»⁴. Camus fai un percorrido: Rousseau, Saint-Just, Hegel, Marx, Bakunin, Nechayev, Lenin, Stalin... para constatar como as ideas trazaron un camiño que levaba ao terror totalitario, renegando do primeiro impulso rebelde que as animou. Deste xeito, se a reivindicación da rebelión sería a unidade, en troques, a da revolución histórica foi a totalidade, e mentres que a primeira era creadora, a segunda tornouse nihilista. «O terror e os campos de concentración son os medios extremos que utiliza o home para escapar da soidade. A sede de unidade debe realizarse, inclusive na foxa común»⁵. Un mesmo impulso metafísico que foi pervertido, violentado, subvertido ata a cínica ignominia por aqueles que entronizan a historia como criterio moral/amoral, como obxecto de culto. Sobre as cinzas do antigo rebelde álzase a súa nova transfiguración revolucionaria e, deste xeito, o rebelde convértese en policía e funcionario da morte. Nin sequera na súa querenza libertaria salva o individualismo libertario de Stirner nin o comunitario de Bakunin pola súa apelación á violencia.

Mais Camus non se resigna; alén deste horizonte de nihilismo, esculca un novo renacemento; fronte aos «totalitarismos do norte» —hegeliano, xermánico, nocturno, sanguento— propón un «pensamento do mediodía» —latino, solar—, que é tamén un pensamento dos límites, da medida, pois a desmesura só conduce á destrución universal. As grandes teorías revolucionarias naceron nun mundo de certezas totais, que non se corresponde, constata o autor, co noso coñecemento real de magnitudes relativas; hoxe todo, afirma, desde a ciencia mesma, nos fala dun principio de incerteza e de cautela, que debemos aplicar ao exercicio da liberdade e a felicidade dos homes. Ao «rebélome, logo existo» e ao

³ Onfray, Michel (2012): *L'Ordre libertaire : la vie philosophique d'Albert Camus*, París, Flammarion, 340.

⁴ *El hombre rebelde*, O. C., *op. cit.*, 135.

⁵ Ídem, 289.

«existimos sós» da rebelión metafísica, a rebelión contra a historia engade que, «no canto de matar e morrer para producirmos o ser que non somos, temos que vivir e facer vivir para crearmos o que somos»⁶. Todo isto implica un desafío ético e realista. Cando Camus fala de mesura e límites, mesmo da liberdade, non está a recuar dun xeito timorato ante as esixencias da revolta, non se está a converter nun morixerado, senón que establece un aliñamento sutil e realista, iluminando as antinomías morais que levan da reacción á barbarie, baixo o propio estandarte da moralidade. A virtude separada da realidade convértese en principio do mal, aínda que tampouco pode asimilarse ao real sen se anular. Unha virtude allea á realidade, ideal, mais aburguesada ou reaccionaria, esquece os homes de carne e óso que sofren a inxustiza; unha virtude que condiciona a súa salvación futura ás condicións históricas acaba lexitimando a tiranía e negándose a si propia. Para Camus, debemos constatar que os valores están intercalados co devir histórico, non existe a pureza. A mesura convértese así nun criterio esixente de realidade, na constatación de que non somos nin enteiramente inocentes nin enteiramente culpables, senón que estamos manchados, á par que iluminados, por esa mesma mistificación. «A moral enteiramente pura é mortífera», mais «toda moral precisa unha parte de realismo». «O home non é enteiramente culpable, pois non comezou a historia; nin enteiramente inocente, pois continúa. Os que traspasan este límite e afirman a súa inocencia total terminan no furor da culpabilidade definitiva. A rebelión, pola contra, ponos no camiño dunha culpabilidade calculada. A súa única mais invencible esperanza encárnase no límite, en asasinados inocentes». E é a partir de aquí desde onde debemos emprender a acción colectiva, desde un individualismo que se inscribe nunha dignidade común, nunha «compaixón orgullosa». Unha rebelión, pois, realista, realizada de abaixo a arriba, encamiñada a minorar a dor, que para Camus, lonxe de se inscribir no mero terreo das ideas, bebe das loitas sindicalistas e libertarias, e que, se non pode lograr o freo da inxustiza sen violencia, si o fará no rexeitamento do terror. Unha rebelión vixilante, un pensamento do mediodía, mediterráneo e antigo. «O que resoa para nós nos confíns desta longa aventura rebelde non son fórmulas de optimismo, inútiles na nosa extremada desdita, senón palabras de coraxe e de intelixencia que, preto do mar, son mesmo virtude»⁷.

⁶ Ídem, 293.

⁷ Ídem, 354.

Malia a resonancia da súa obra e da relación co autor, *Les Temps modernes* gardou silencio durante varios meses. Finalmente, Sartre encomendoulle a re- censión ao seu colaborador, o mozo Francis Jeanson, e aquela publicouse no número de maio de 1952 —a obra achábase distribuída desde outubro do ano anterior⁸—. A crítica foi minuciosa e atacou o libro en diversas fronteas: por unha banda, introduce a sospeita de que, se complaceu a tanta xente, incluíndo a dereita, é porque ten unha mensaxe conservadora. O coidado estilo será tamén para Jeanson unha proba de que a forma prevalece sobre o contido e o crítico centrarase posteriormente en desbaratar as referencias filosóficas que, tomadas dun xeito superficial, teñen un único fin: *demonizar* a historia. Quedará así Camus retratado como un literato idealista que, de forma reaccionaria, se subtrai ás condicións materiais da loita política. En toda esta descualificación Jeanson non entra realmente a refutar a lexitimación da morte que é o *leitmotiv* da súa crítica ás ideoloxías revolucionarias.

Camus séntese profundamente ofendido porque ve a man invisible do seu, xa desde este momento, antigo amigo Sartre. E replica cunha misiva en que evitará nomear a ambos os dous, dirixíndose ao «señor director» da publicación, en referencia ao «autor» do artigo publicado. Non obstante, o seu texto mostra a vulnerabilidade da ferida; xustifícase, deféndese, as súas palabras translocen o nerviosismo da indignación e, ao meu modo de ver, perden contundencia. Non foi entendido, e denuncia a mala fe do seu axuizamento.

Agora será o propio Sartre quen asine a contrarréplica, coa súa «Resposta a Albert Camus», nun ton directo que comeza dando a súa amizade por rematada. O texto é demoledor: ataca directamente a Camus pola súa inseguridade interior e a súa falta de competencia filosófica cun paternalismo altivo e desdenoso: «A túa combinación de vaidade monótona e vulnerabilidade sempre disuade a xente de che dicir a verdade pura e simple. O resultado é que te convertiches na vítima dunha prepotencia deprimente que agocha os teus problemas íntimos e que ti, coido eu, denominarías como moderación mediterránea».

Con respecto á denuncia dos campos de concentración soviéticos, Sartre apóiase no argumento de que ao se situar un contra eles se faría culpables aos

⁸ Utilizarei a tradución española da polémica, editada en 1964 pola revista *El Escarabajo de Oro* (Bos Aires), na que se recollen os dous artigos de Jeanson, a réplica de Camus, a resposta de Sartre e o artigo publicado por este tras a morte de Camus.

comunistas, e, por outra banda, reparte a responsabilidade nos dous bloques, pois as accións dos Estados Unidos provocan o rearme e o rigor no outro bando. Por debaixo de todo isto está a falacia, mil veces repetida durante as décadas seguintes, de que unha crítica ao comunismo beneficia a dereita e converte a quen a fai en cómplice desta.

Durante as semanas posteriores, mentres todos os medios se facían eco da ruptura, Camus sentiuse angustiado, humillado. Se Sartre a partir deste momento pasa páxina na súa relación, en troques Camus parece que mantivo a ferida aberta durante moito tempo; redactou unha «Défense de *L'Homme révolté*» («Defensa de *O home revoltado*») que, porén, ficou inédita ata logo da súa morte, e algún dos seus biógrafos aínda le a súa novela *La Chute* («A caída», 1956) como unha recordación do pasado enfrontamento⁹. Malia o éxito do seu libro, este oponse aos mitos dos intelectuais do momento, o que lle granxea o seu descrédito. Como de novo resalta Onfray¹⁰, a súa visión de Sade enfróntase á lectura dun Apollinaire que o presenta como revolucionario e liberador, e que seguramente fose aceptada por Maurice Blanchot, Pierre Klossowski e Georges Bataille. Critica o surrealismo, opóndose por isto a Breton, Éluard, Aragon, Soupault... Descabalga do seu pedestal a Rimbaud e Lautréamont. Ao deostar a Hegel, está a poñer en causa as lecturas de Hyppolite e de Kojève, tan valoradas polos seus discípulos daquela, como Lacan, Caillois, Aron, Whal, Levinas, Leiris... Co seu rexeitamento a unha parte de Marx, desencadea as iras de Sartre, De Beauvoir, Merlau-Ponty e todos os marxistas. O seu libro, pois, non só é acusado de ambigüidade política, senón tamén de inconsistencia filosófica polo groso do mandarinato intelectual da época.

Sartre unicamente volverá escribir sobre o seu antigo amigo no artigo recordatorio que publicou co gallo da súa morte¹¹. Alí, malia inscribir a Camus na lista dos moralistas franceses e intentar salvar a súa actitude vital, non deixa de retratalo dun xeito un tanto mesquiño. «O seu humanismo teimudo, estreito e puro, austero e sensual, libraba un combate dubidoso contra o acontecemento masivo e deforme deste tempo». Decididamente, nin tan sequera no seu canto funerario o filósofo abandona o seu ton displicente.

⁹ Para consultar un seguimento minucioso dos feitos, véxase Aronson, *op. cit.*, caps. 7 e 8.

¹⁰ *Op. cit.*, 338-339.

¹¹ Publicado no *France Observateur* o 7 de xaneiro de 1960.

DÚAS POSTURAS TEÓRICAS IRRECONCILIABLES. OS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN

Mais, volvendo aos seus protagonistas, máis alá do momento da polémica e as súas secuelas, se esta se produce é por un distanciamento de formulacións que se viña xestando desde tempo atrás e que se faría máis patente a partir de entón, unido á rivalidade soterrada presente desde o comezo da súa relación.

Se ben o Sartre existencialista fora criticado polos comunistas e *Les Temps modernes* mantivera unha liña de esquerdas pero afastada do PC francés, Sartre xa adoptara unha posición favorable ao bloque soviético ao comezo da Guerra Fría e manifestara no verán do 52 a súa adhesión ao comunismo, mesmo na lexitimación da súa violencia. Pola súa banda, Camus expresara con anterioridade o seu rexeitamento á Unión Soviética, e certamente as críticas ao «culto da historia» presentes en *L'Homme révolté* parecen estar escritas, sen o nomearen, directamente contra Sartre. Se Camus declarara en «Révolte et conformisme» que «se a verdade residise na dereita, [el] estaría alí», Sartre afirmaba con toda contundencia: «Un anticomunista é un fillo dun can». Na segunda parte de «Les communistes et la paix», aparecida en outubro-novembro en *Les Temps modernes*, o filósofo parece seguir replicando a Camus e rexeitando calquera crítica ao PCF.

Camus denuncia na súa obra o horror dos campos de concentración. Unha realidade que fora obviada, se non xustificada, e que continuaría a selo durante moito tempo polos intelectuais de esquerda, con Sartre á cabeza. Con isto adiántase en máis de vinte anos á denuncia do *gulag* de Solzhenitsin, que desencadeou a eclosión de *les nouveaux philosophes* con obras como *La Barbarie à visage humain* («A barbarie de rostro humano»), de Bernard-Henri Lévy, ou *Les Maîtres penseurs* («Os mestres pensadores»), de Glucksmann. Se lemos hoxe estas obras podemos comprobar que a crítica de Lévy a este humanismo que xustifica o totalitarismo é a mesma tese de Camus, e que as sementes do terror que Glucksmann desenmascara na súa lista de pensadores canónicos é practicamente a mesma que guía a xenealoxía do nihilismo realizada por Camus no seu *L'Homme révolté*, o cal, por unha banda, cuestiona a novidade de *les nouveaux* e, pola outra, constata como, a pesar das advertencias de Camus, precisamente polo rexeitamento que sufriu, non foron escoitadas pola intelectualidade, nin a francesa nin a internacional, que, con diversos matices, sucumbiu tamén ao maoísmo. Abonda con

lembrar como o máis escolleito dela volveu dunha viaxe á China vestida ao xeito de Mao¹². Mais existe unha diferenza: se os novos filósofos iniciaron coa súa crítica un xiro cara ao liberalismo, Camus, por máis que fora acusado de conivencias coa dereita, mantense nunha postura de esquerdas, confiado no poder transformador do sindicalismo libertario.

Certamente a cegueira dos intelectuais do século xx no tocante ao comunismo foi rechamante e así o denunciou o propio Lévy no seu libro *Les Aventures de la liberté* («As aventuras da liberdade»), no que, por certo, se proclamaba fervente seguidor de Camus e afirmaba: «Camus e Sartre. Camus, que sempre tivo razón fronte a Sartre. Non se dirá, non se repetirá nunca dabondo canta razón tivo Camus fronte a Sartre e a cuadrilla de *Les Temps modernes*. Camus e *L'Homme révolté*. Camus e os *gulags*. Camus negándose a distinguir, cando toda a esquerda o convidaba a facelo, entre bos e malos mortos, entre vítimas sospeitosas e verdugos privilexiados»¹³. Porén, esta adhesión será matizada na súa posterior obra, *Le Siècle de Sartre* («O século de Sartre»), na cal, se ben mantén a valoración da súa lucidez na denuncia dos totalitarismos, recoñece a maior envergadura filosófica de Sartre. Só o título do apartado en que trata o tema é xa mostra elocuente e paradoxal: «Pourquoi l'on a, tout de même, raison d'avoir tort avec Sartre plutôt que raison avec Camus»¹⁴.

Mais Camus non foi a única voz que clamou no deserto. A súa análise segue ao respecto a argumentación filosófica de *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, do seu mestre Jean Grenier. E xa en novembro de 1949, David Rousset publicara en *Le Figaro littéraire* un artigo denunciando o *gulag*, ao cal seguiu o testemuño persoal de Margaret Buber-Neumann, a nora de Martin Buber, denunciando a súa prisión nun campo de concentración nazi e noutro soviético, unha circunstancia que sería glosada por Rousset na súa obra *Pour la vérité sur les camps concentrationnaires*¹⁵, exemplificando a realidade que xa articulara no seu relevante *L'Univers concentrationnaire*¹⁶.

¹² Roland Barthes, en *Carnets du voyage en Chine* (publicado en España como *Diario de mi viaje a China*, Paidós, 2010), relata a rolda organizada pola embaixada maoísta en París en 1974, do 11 de abril ao 4 de maio, que realizou canda outros membros do grupo Tel Quel: François Wahl, Philippe Sollers, Julia Kristeva e Marcelin Pleynet.

¹³ Lévy, Bernard-Henri (1992): *Las aventuras de la libertad*, Barcelona, Anagrama, 283-284.

¹⁴ Lévy, Bernard-Henri (2000): *Le Siècle de Sartre*, París, Grasset, Poche, 472 e ss.

¹⁵ Éditions du Pavois, 1951.

¹⁶ Éditions du Pavois, 1946.

Non se pode achacar, pois, descoñecemento —o mesmo Sartre descualifica a Rousset na xa citada réplica a Camus—, a aceptación da represión e a tortura como algo necesario para o advento dunha ditadura de éxito do proletariado, pois obedecía a unha consciente posta entre parénteses da ética e da liberdade en función dunha xustiza social futura, da suspensión da empatía a prol do *ethos* revolucionario, coa épica sanguenta que acompañou calquera totalitarismo. E é sobre a base desta suposta lucidez sobre a que Sartre minimizará o terror da Revolución cultural chinesa, defenderá o terrorismo palestino do Setembro Negro e apoiará o réxime castrista, a banda Baader-Meinhof e mesmo o ditador norcoreano Kim Il-sung.

ALXERIA E O ANTICOLONIALISMO

O maio do 68 xa atopou un vello e caduco Sartre, que dificilmente achaba un espazo entre a xente nova liderada por Daniel Cohn-Bendit. O filósofo, ademais dos militantes, foi un dos poucos que lamentou que tras as revoltas non se alzase co poder o PCF. O seu tempo de gloria como suposto intelectual lúcido en Europa estaba a chegar á súa fin; quizais só o seu apoio e prólogo á biblia do anticolonialismo, *Les Damnés de la Terre*, de Frantz Fanon, mantivo certa vixencia, pola prolongación das ideas de Fanon nas correntes poscoloniais.

E, a este respecto, o posicionamento contrario de ambos os escritores verbo da guerra de Alxeria marcou outro punto de distanciamento entre dous autores que decidiran ignorarse.

A partir de 1956 o clima político en Alxeria fíxose insostible polos continuos choques entre as guerrillas do FLN e as tropas francesas; os *Pieds-Noirs* vían a súa posición perdida a causa do que consideraban un Goberno francés pusilánime e a campaña contraria da intelectualidade de esquerdas. *Les Temps modernes* publicou unha serie de artigos sobre o colonialismo e Alxeria, e Sartre manifestouse dun xeito contundente contra o dominio colonial francés, se ben persoalmente, e no caso alxeriano, desconfiaba do excesivo nacionalismo e escaso ímpeto revolucionario comunista. Francis Jeanson, enlace e apoio clandestino do FLN en Francia, recoñecería máis tarde que tivo que lle insistir a Sartre para que se

implicase e que a actitude do PCF foi bastante fría¹⁷. Mentres isto ocorría e os acontecementos se precipitaban, Camus, alxeriano-francés, calaba. No prefacio ás súas *Chroniques algériennes, 1939-1958* («Crónicas alxerianas, 1939-1958») dá conta da súa prudencia, posto que a traxedia paira sobre «os seus» e as críticas e consideracións nun ou noutro sentido poderían ser utilizadas polo contrario. Curiosamente, non reclama a inocencia en ningún bando. O horror, o sangue e as represalias salpican a todos, e esa humillación de «asasinados inocentes» haberá de ser asumida, mais non xustificada. Camus critica o esquerdismo do intelectual francés que comodamente desde a República golpea a súa culpa no peito doutros; semella que a metrópole non soubo atopar outras políticas que as que consistían en lles dicir aos franceses de Alxeria: «Rebentade. Tédelo merecido» ou «Rebentádeos. Téneno merecido»¹⁸. A fin da violencia, a reconciliación, a reconstrución da convivencia nun modelo federal é a solución que o escritor propón: «Unha Alxeria constituída por poboacións federables e ligadas a Francia paréceme preferible, sen comparación posible, atendendo á simple xustiza, a unha Alxeria ligada a un imperio islámico que non representaría para os pobos árabes senón unha adición de miserias e sufrimentos, e que arrincaríaa o pobo francés de Alxeria da súa patria natural»¹⁹.

Son estas e outras manifestacións as que o converteron no albo das críticas e alimentaron as acusacións de colonialista, mais, como moi ben destaca outro famoso *Pied-Noir*, o franco-xudeo-alxeriano Jacques Derrida²⁰, tales apreciacións poden facerse tamén desde «un punto de vista autenticamente anticolonialista e socialista». A «complicidade obxectiva» implica en moitos sentidos a moitos dos sectores, máis ca os «silencios atormentados» de Camus, quen no seu esforzo de lucidez se atreveu a dicir verdades que a ortodoxia anticolonialista non desexaba oír. Isto é, certamente, o que non se lle perdoou.

O resumo do seu debate moral, o de alguén que coñece a situación e non adopta posturas dogmáticas distantes nin fanatizadas polo odio, o de quen desexa un futuro para o país que o veu nacer, vén dado polas palabras que lle dixo a un

¹⁷ Lévy, Bernard-Henri (1992): «Conversación con Francis Jeanson», en *Las aventuras de la libertad*, Barcelona, Anagrama, 285 e ss.

¹⁸ Camus, Albert (1996): *Crónicas argelinas (1939-1958)*, en *Obras*, Madrid, Alianza Editorial, 460.

¹⁹ Ídem, 466-467.

²⁰ Derrida, Jacques (2012): «Mon cher Nora ...», carta de Derrida en Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, París, Christian Bourgois, 292-296.

xornalista mentres se achaba en Estocolmo a recibir o Premio Nobel. Foi acusado de excesivamente personalista, mais pode facerse algunha política xusta abstraéndose un da traxedia dos que están a vivir a inxustiza?

«Sempre condenei o terror. Tamén debo condenar un terrorismo que se leva a cabo de maneira cega, nas rúas de Alxer, por exemplo, e que poida que algún día alcance a miña nai ou a min. Creo na xustiza, mais defenderei a miña nai por riba da xustiza»²¹.

QUEN TIÑA RAZÓN?

Pasado xa o tempo e volvendo a vista atrás, podemos asumir a afirmación de Lévy de que debemos enganarnos con Sartre antes que ter razón con Camus?

A polémica entre o escritor e non só Sartre, senón case todo o *staff* intelectual francés, a conto de *L'Homme révolté*, pareceu perdela Camus e, de feito, como recoñece nos seus *Carnets*, despois desta obra abandona o ensaio filosófico *sensu stricto* para volver á literatura, reducindo o seu apuntalamento teórico ao aforismo. Nunca o abandonou a inseguridade nun campo en que os profesionais lle botaran na cara a súa mera actitude de «aficionado». Tampouco o seu esperanzado futuro para Alxeria se cumpriu; houbo certamente guerra, barbarie, expulsión dos franceses alxerianos, independencia e substitución dos valores da *République* polos dun islamismo autóctono ou importado.

Mais ninguén lle pode negar a Camus a súa lucidez á hora de denunciar o totalitarismo comunista, mentres que o groso dos intelectuais persistiron en pechar os ollos ou mesmo en xustificalo. Unha realidade que cada vez se fixo máis evidente, e así nalgunha medida o recoñeceu Sartre cando, ancián e decrepito, en 1979 se uniu a diversos pensadores: Raymond Aron, André Glucksmann... no seu pedimento a Giscard d'Estaing para que apoiase os refuxiados vietnamitas que fuxían como *boat people* do réxime comunista do seu país.

A estrela de Sartre estaba en decadencia, igual ca o marxismo como corrente ideolóxica hexemónica entre a intelectualidade; unha nova xeración de filósofos acantoaba a anterior. A analítica e microfísica do poder foucaultiana derruíu a tópica marxista ao respecto e tornou caduca a *Critique de la raison dialectique*.

²¹ Citado por Aronson, *op. cit.*, 286. Camus, *Essais*, 1882.

O postestruturalismo en bloque substituíu a dialéctica polo esquema saussureano significante/significado, describindo un mundo rizomático e nómade (Deleuze). O gran relato marxista caía ante a condición posmoderna (Lyotard). Derrida elixía inspirarse en Heidegger para a súa crítica ao logocentrismo e mesmo Bourdieu ataca a interpretación sartriana de Flaubert da súa monumental *L'Idiot de la famille* na súa *Les Règles de l'art*. O intelectual específico substitúe o intelectual orgánico e Nietzsche convértese nunha nova guía anarquizante. Por se faltaba algo, a irrupción de *les nouveaux philosophes* dinamitou os restos do prestixio teórico que lle quedaban ao marxismo. Unido a isto, a caída do muro de Berlín en 1989 marcou unha definitiva estocada no descrédito do comunismo real. Ningunha das bases teóricas nas que fundamentou a súa filosofía e o seu compromiso político o segundo Sartre ficaban en pé, e a súa postergación durante décadas foi o resultado.

Non obstante, que Camus pareza, á luz de todo isto, ser o que tivo razón non o fixo saír triunfante. As críticas a *L'Homme révolté* dinamitaron o seu prestixio filosófico e a súa postura ante a guerra de Alxeria converteuno en politicamente incorrecto para a nova ortodoxia multicultural. Queda o Camus escritor, posuidor do Premio Nobel, imbatible no seu propio prestixio literario, ético e luminoso. Sartre, para alén do asasinato do pai que realizou a xeración posterior, retorna, desculpándose os seus erros políticos, ao lugar filosófico que lle corresponde como autor de *L'Être et le néant*, desa pequena peza de referencia que é «O existencialismo é un humanismo», como xigante intelectual dun século, que algúns, vímolos, non dubidan en designar co seu nome.

A posteridade e o recoñecemento de Camus, no que teñen de ambiguo e problemático, puideron verse co gallo do centenario do seu nacemento.

A CELEBRACIÓN MALOGRADA DO SEU CENTENARIO

O 7 de novembro de 2013 cumpriuse o centenario do nacemento de Albert Camus. Para o conmemorar tíñase prevista a realización dunha grande exposición-homenaxe co título *Camus, l'homme révolté* ou *L'étranger qui nous ressemble*, que se inauguraría en Aix-en-Provence no marco da capitalidade europea da cultura Marsella-Provenza 2013. A actividade non se levou a cabo sobre todo pola polémica xurdida arredor da súa posición na guerra de Alxeria.

A crítica á súa postura de entón foi un tema recorrente; ás controversias do momento seguiron ataques posteriores, como a acusación de Edward Said do seu «inconsciente colonial» ou as do escritor alxeriano Kateb Yacine. En 2010, a *caravane Camus* que debía percorrer Alxeria presentando a súa obra foi boicoteada e interrompida por unha campaña en contra do autor; o panfleto «Alerte aux consciences anticolonialistes»²² foi asinado por múltiples intelectuais alxerianos, que denunciaban unha manobra neocolonial.

Para levar a cabo a exposición conmemorativa elixiuse, primeiramente, o historiador Benjamin Stora, que, como especialista na guerra de Alxeria, presentou un proxecto que incidía de xeito especial sobre este suceso, cousa que desagradou a Catherine Camus, filla do escritor, así como á propia alcaldesa de Aix-en-Provence, da UMP, o partido de Nicolas Sarkozy, quen con anterioridade tivo a intención de trasladar os restos do escritor ao Panteón, o cal tampouco tivo lugar pois causou polémica, alén da negativa do seu fillo.

Stora abandona o comisariado. En declaracións posteriores a *Le Figaro*²³ comentaba que, aparentemente, para certos nostálgicos do pasado colonial, moi activos en Aix, el non tiña o perfil axeitado, mais sinala tamén a molestia doutros ante a lucidez de Camus ao se adiantar ao fracaso das grandes ideoloxías colectivas revolucionarias.

O proxecto pareceu retomarse co nomeamento de Michel Onfray como novo comisario, mais finalmente, ante as presións e as polémicas, este tamén renuncia, co cal a iniciativa foi así suspendida.

Quizais, logo de tanta mesquindade e mistificación, un libro acabado de editar achegue unha comedida lectura pacificadora no que parece ser o punto máis conflictivo: as relacións entre o francés e o alxeriano. Refírome á novela *Meursault, contre-enquête*, do escritor alxeriano Kamel Daoud²⁴, quen fai falar o irmán do «árabe» asinado por Meursault en *O estranxeiro*. A ese árabe sen nome, sen rostro e case sen importancia, pois é só un pretexto para mostrar o desapego de Meursault ante a vida, a morte e mesmo o asasinato, élle devolta unha identidade: chamábase Moussa. Haroun, xa ancián, conta a historia do seu irmán «morto nun libro» e, á vez, a propia historia dun país con nome propio: a guerra, a independencia, o futuro incerto, e quizais un mesmo baleiro

²² http://www.hoggar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=982:face-aux-menees-du-lobby-neocolonial-autour-de-camus-alerte-aux-consciences-anticolonialistes&catid=94:hoggar&Itemid=36.

²³ <http://www.lefigaro.fr/livres/2013/11/07/03005-20131107ARTFIG00404-le-centenaire-d-albert-camus-divise-autant-qu-il-federe.php#>.

²⁴ Éditions Barzakh, Éditions Actes Sud, Prix François Mauriac, Prix des cinq continents.

existencial que o asemella ao protagonista de *O estranxeiro*. Kamel Daoud coa súa obra interpela, e completa, a visión de Camus a través do tempo; faino con xustiza mais sen rancor, como unha homenaxe a un Camus que soubo coa súa literatura ir alén das posicións concretas, atinadas ou non²⁵.

POR QUE CAMUS É UN SUXEITO DE POLÉMICAS?

Resulta, pois, paradoxal que, na consideración da valía de ambos os autores, o que foi un erro en Sartre, tras o seu esquecemento, se minimice agora, sen manchar a súa contribución filosófica, e as posicións de Camus sigan a ser consideradas un pecado ou un acerto do que un pode apropiarse.

Os nostálgicos do colonialismo queren facelo un dos seus. Á UMP molestáballe o tema colonial por conflictivo, mais desexaba acentuar o seu rexeitamento do comunismo. Os antigos esquerdistas reconvertidos en socialdemócratas desexan recuperalo. A esquerda tradicional non lle perdoa a súa crítica ao comunismo. A esquerda poscolonial, a súa postura ambigua fronte á guerra de Alxeria. Os alxerianos considéranos un colonialista por defender que Alxeria fose un estado federado de Francia. Para a convivencia entre franceses e franceses de orixe magrebí é un tema que resulta espiñento e máis aínda co crecemento do lepenismo, aínda que non hai que esquecer que Le Pen chegou a chamarlle pederasta. Os ácratas actuais non se recoñecen no seu sindicalismo libertario e os fillos teñen un sentido estrito do que representa defender o seu legado moral.

Con todo ese cóctel non pode estrañarnos que Camus siga a ser polémico, síntoma de que tratou temas que aínda son medulares, na ética, na política, na toma persoal de posición. A súa figura álzase con toda a forza do individuo guindado á nada que celebra o pensamento do mediodía. Incontestable na súa calidade literaria. Rebelde fronte a todas as ortodoxias. E, malia que tampouco escapase á cruel ironía do malentendido, no fondo, sabémolo, Sísifo sorri.

²⁵ Véxase a excelente crítica do libro realizada por Amira Armenta, <http://amiraarmenta.com/2014/09/01/la-respuesta-del-arabe-a-el-extranjero-de-camus/>, e a entrevista ao autor no xornal alxeriano *El Watan*: http://www.elwatan.com/culture/la-litterature-est-ce-qui-nous-reste-pour-interroger-le-monde-02-11-2014-276343_113.php.