




Albert Camus y la santidad sin dios: sobre la posibilidad de la no violencia

Albert Camus and godless sanctity: on the possibility of non-violence

Recibido: 28-02-2024 Aceptado: 28-11-2024 Publicado: 30-10-2025

Martin Buceta

Universidad Católica Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
martinbuceta@uca.edu.ar

 0000-0003-0679-641X

Resumen: La reflexión camusiana sobre el problema de la violencia se refleja en algunos de sus textos filosóficos, pero se elabora principalmente de manera literaria en sus novelas y obras teatrales. A lo largo de su trayectoria intelectual podemos identificar una idea que evoluciona desde un simple deseo hasta una propuesta formulada: la santidad sin Dios. Este concepto intrigante, que el propio autor ha destacado como el enfoque exclusivo de su reflexión, explora la posibilidad de una tercera posición, una postura no violenta en la historia. La exposición intentará reconstruir de manera sucinta esta propuesta al recorrer la obra literaria y filosófica del autor franco-argelino.

En primer lugar, se aclarará la problemática de la necesidad de un valor para la fundación de la moral y el ejercicio de la libertad. Posteriormente, se indagará en el concepto de la santidad sin Dios, especialmente en sus *Carnets* y la novela *La Peste*. Finalmente, se reflexionará sobre la posibilidad de la no violencia y la necesidad de una política del amor que se desprende del valor fundamental de la vida.

Palabras claves: Camus- Santidad sin dios- No violencia- Ética.

Abstract: Camus' reflection on the problem of violence is evident in some of his philosophical texts, but it is primarily developed literarily in his novels and theatrical dramas. Throughout his intellectual journey, we can identify an idea that evolves from a mere desire to a formulated proposal: godless sanctity. This interesting concept, which the author himself has highlighted as the exclusive focus of his reflection, explores the possibility of a third position, a nonviolent stance in history. The exposition will attempt to succinctly reconstruct this proposal by traversing the literary and philosophical works of the Franco-Algerian author. Firstly, we will elucidate the issue of the necessity of a value for the foundation of morality and the exercise of freedom. Subsequently, we will delve into the concept of godless sanctity, particularly in his *Carnets* and the novel *The Plague*. Finally, we will reflect on the possibility of nonviolence and the need for a politics of love derived from the fundamental value of life.

Keywords: Camus- Godless Sanctity- Non-violence- Ethics.

“La horrible libertad del ciego” y la necesidad de los valores morales

Es posible afirmar que la preocupación que atraviesa toda la obra camusiana, o al menos una de las preocupaciones esenciales de su producción, es de carácter moral. Jean-Paul Sartre afirmaba esto en el obituario que se publicaba el 7 de enero de 1960 cuando escribía que Camus representó en nuestro siglo, y contra la Historia, la herencia actual de esa larga estirpe de moralistas cuyas obras constituyen quizá el elemento más original de las letras francesas. Su humanismo obstinado, estrecho y puro, austero y sensual, libró un combate doloroso contra los acontecimientos masivos y deformes de la época. Pero, inversamente, por la tenacidad de sus rechazos, reafirmó, en el corazón de nuestra época, contra los maquiavelistas, contra el becerro de oro del realismo, la existencia del hecho moral. (Sartre, 1960)

Camus despliega su reflexión filosófico-literaria en el marco de mediados de un siglo XX atravesado por la segunda guerra mundial, pero, sobre todo, en torno a un sujeto fragmentado, abatido, por el diagnóstico nietzscheano de una época en la que dios permanece ausente -en el mejor de los casos- o muerto. Este contexto es de vital importancia considerarlo y comprenderlo. Albert Camus, ferviente lector de Nietzsche, recoge la problemática heredada del maestro alemán y emprende una reflexión que no desestima las consecuencias de la muerte de Dios diagnosticada por él. Tan notoria es su presencia que para algunos autores como Ure, que ahonda rigurosamente el tema, la afirmación nietzscheana sobre la muerte de Dios “establece el alpha y el omega del pensamiento filosófico de Camus” (2020, 136). En un apartado excepcional de *El hombre rebelde* titulado “Nietzsche y el nihilismo”, Camus explica que “él reconoció el nihilismo y lo examinó como un hecho clínico [...]. Diagnosticó en sí mismo y en los otros la imposibilidad de creer y la desaparición del fundamento primitivo de toda fe” (2008a, p. 116). La filosofía nietzscheana explicita un estado de situación y “contrariamente a lo que piensan algunos de sus críticos cristianos, Nietzsche no ha concebido el proyecto de matar a Dios. Lo ha encontrado muerto en el alma de su época” (2008a, p. 118). Independientemente de las causas de la muerte de Dios (que dicho sea de paso Nietzsche atribuye a la Iglesia en tanto piedra colocada en el sepulcro para evitar que Cristo resucite), lo importante es la nueva situación que se instituye luego del diagnóstico del pensador alemán. Camus no pretende un cambio de postura que niegue el nihilismo nietzscheano, al contrario, sabe, como afirma en un editorial de *Combat*, que “la verdad de este siglo solo puede alcanzarse yendo hasta el final de su propio drama. Si nuestra época ha sufrido de nihilismo, no es ignorando el nihilismo como obtendremos la moral que necesitamos” (2006b, pp. 422-423). Para referirse a ese nuevo estado de

situación que debemos encarar Camus apela a la figura de “la horrible libertad del ciego” que implica la inversión desafiante de una idea bastante esparcida en relación con este tema.

Aquel grito de Iván Karamazov -que hasta donde sabemos no fue un grito sino una idea que se desprendía de sus pensamientos y publicaciones que nunca profiere a voz en cuello- que anuncia que “si dios está muerto entonces todo está permitido” es el cariz propio de la filosofía existencialista de principios del siglo XX. No obstante, según Camus, Nietzsche advertía lo peligroso de esta idea ya que afirma en su ensayo sobre la rebeldía que “en este mundo desembarazado de Dios y de los ídolos morales, el hombre está ahora solitario y sin amo. Nadie menos que Nietzsche, y en eso se distingue de los románticos, ha hecho creer que tal libertad podía ser fácil” (2008a, p. 120). La dificultad señalada por Nietzsche reside en que desde el momento en que el hombre no cree en Dios, ni en la vida inmortal, se hace responsable de todo lo que vive y solo a él le corresponde encontrar el orden y la ley. Pero, además, lo que Nietzsche sabe es que esa ley es necesaria para la subsistencia -argumento sostenido en *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*- ya que ante la ausencia de ley el caos reina y por definición implica la ausencia de vida. En ese texto escrito en 1873 y publicado póstumamente Nietzsche (2019) explicaba que la verdad es creada por la capacidad humana de ficcionar (*Verstellung*) cuyo objetivo es elaborar ciertas designaciones de las cosas homogéneamente aceptadas como válidas para trazar así la frontera entre verdad y mentira y construir un marco de seguridades en donde la vida humana pueda desarrollarse. El pacto social implica la aceptación de este marco regulatorio, surgido de la capacidad de ficcionar, que se asume y se sostiene como verdadero para evitar una guerra de todos contra todos que pondría en riesgo la vida de cada uno. En esta línea, como dice Connil: “es inexorable que el hombre necesita algún orden de sentido para vivir, por muy problemático, enigmático y trágico que lo sintamos” (2022, p. 55).

Citamos aquí un pasaje extenso pero fundamental para comprender, en esta primera parte del artículo, la apropiación que Camus realiza de esta problemática nietzscheana y la apelación a la figura de la horrible libertad del ciego para ilustrarla.

Porque él era un espíritu libre, Nietzsche sabía que la libertad del espíritu no es una comodidad, sino una grandeza que se quiere y se obtiene, de cuando en cuando, mediante una lucha agotadora. Sabía que el riesgo es grande, cuando uno quiere estar por encima de la ley, de descender por debajo de esa ley. Por eso comprendió que el espíritu no encontraba su verdadera emancipación sino en la aceptación de nuevos deberes. Lo esencial de su descubrimiento consiste en decir que, si la ley eterna no es la libertad, la ausencia de ley lo es todavía menos. Si nada es verdadero, si el mundo carece de regla, nada está prohibido; para prohibir una acción se necesita, en efecto, un valor y un objetivo. Pero, al mismo tiempo, nada está autorizado; se necesitan también un valor y un objetivo para elegir otra acción. [...] El caos también es una servidumbre. Solo hay libertad en un mundo en que lo que es posible se halla definido al mismo tiempo que lo que no lo es. Sin ley, no hay libertad. Si el destino no está orientado por un valor superior, si el azar es rey, se trata de la marcha en las tinieblas, de *la horrible libertad del ciego*. (Camus, 2008b, pp. 120-121, las cursivas son nuestras)

“Sin ley, no hay libertad” -dice Camus- y agrega: “el caos también es una servidumbre”. El grito que anuncia la muerte de Dios, lejos de ser un grito gozoso, es una amarga constatación. Dios como cielo de valores configurador de nuestra organización humana, Dios como fundamento de las normas, Dios como gran legitimador de nuestro código ético, es muy útil. Pero, además de su utilidad, Dios como conjunto de valores trascendentes también es necesario. La muerte de Dios, que a priori puede parecer una descarga de peso que habilita la libertad total de acción, se convierte exactamente en su imagen invertida, en la esclavitud total. La libertad exige, por definición, valores para actuar. ¿Cómo es posible ser autónomo, es decir, establecer la regla para uno mismo, sino hay valores a partir de los cuales fijar, elegir, una norma deseable? Como bien afirma Camus, así como para prohibir es preciso

un valor, también lo es para autorizar. Si no hay valores ni finalidades tampoco se puede autorizar acción alguna porque no hay jerarquía, distinción; si todo vale igual, nada vale más que otra cosa y, por lo tanto, nada es elegible por sobre otra cosa. Es la horrible libertad del ciego, aquella que no puede ver para distinguir qué es más valorable, aquella que no puede diferenciar porque todo se manifiesta como indiferente.

Esta constatación camusiana sobre la necesidad de un valor en que fundar la ética es la que lo lleva a sostener dos afirmaciones tajantes -de carácter estrictamente filosófico- en el ensayo de 1951, una en su primer capítulo y otra en una nota al pie casi al final del ensayo¹. Ambas afirmaciones son, desde nuestro punto de vista, las bases fundamentales de la ruptura con Sartre (ruptura que se puede rastrear también en eventos anteriores a la publicación de *El hombre rebelde* pero que con este texto alcanzan su punto de ebullición) que en general tiende a explicarse como una polémica política pero que tiene, desde nuestra perspectiva, también un fuerte componente filosófico, como puede advertirse en el capítulo 35, “Trois amies”, de la biografía de Todd (1996) y en “París es una selva y sus fieras son miserables” de la de Tanase (2018).

La primera afirmación va en dirección contraria a la opinión común de la época teñida de un existencialismo ateo que está en su apogeo. En el primer capítulo del libro, -luego de definir al hombre rebelde como aquel que dice que “no” y al sostener que esa posición manifiesta la existencia de un valor que, aunque aún confuso, tiene la sensación de que es universal ya que lo pone por encima de sí en tanto que estaría dispuesto a dar la vida por este-, concluye afirmando que: “el análisis de la rebelión conduce, al menos, a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar?” (Camus, 2008a, p. 73). Camus sospecha que “hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos”, afirmación contraria a lo que sostienen los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Cuáles son los postulados del pensamiento contemporáneo? No hay un interlocutor oculto aquí, sino aquel que había dicho: “La existencia precede a la esencia” (Sartre, 1966, p. 17) o “el hombre es, primeramente, un proyecto que se vive subjetivamente” (Sartre, 1966, p. 23). No obstante, independientemente del interlocutor, el paso que da Camus es aquel de sugerir que existe una naturaleza humana y, si es así, uno podría deducir de ella algún valor apreciable por todos a la hora de establecer un conjunto de normas, es decir, un fundamento común a la hora de reflexionar éticamente con el fin de ser libres. Así también lo advierte Connil quien sostiene que la rebeldía trágica ofrece un sentido de vida auténtico ante el absurdo “al descubrir un orden de sentido humano y un valor compartido, que se sustenta en último término en los límites de la naturaleza humana, de donde surge una regla de conducta basada en la medida vital” (2022, p. 58).

La segunda afirmación, en forma de nota al pie, también refiere al mismo interlocutor, pero de un modo todavía más explícito. Luego de cuestionar que muchas de las filosofías actuales absolutizan la historia y reducen al hombre a ella, señalando que:

¹ En su excelente artículo “Antiheroísmo y nihilismo en la obra literaria de Albert Camus”, González García también ubica la preocupación camusiana por la fundación de una ética hacia el final de los años 40’ y comienzos de los 50’ en que escribe y publica *El hombre rebelde*: “Bajo el contexto de una progresión y ahondamiento de un “relato ético” en su obra creativa y especulativa, sería en *El hombre Rebelde* publicado en 1951 en donde podemos observar cómo Camus representaría una más clara exigencia moral montada sobre ésta misma figura del antihéroe que estamos examinando. La vociferación de un sentido extraviado antes inexpressiva, pero sensibilizada en un talante, ahora es proyectada en la conciencia de un flagelo común inapelable: el mal. Y precisamente, frente el absurdo trasmutado en el mal, la “Peste” aparece como símbolo de un escarnio existencial propagado a todos los seres humanos por igual. El rebelde, fiel a la lucidez y a la defensa ética, acusa el no derecho a infringir cierto límite axiológico. Reivindicación necesaria en torno a un valor en común que debe ser preservado y del cual nadie tiene derecho a menoscabar (2019, p. 8)

La revolución absoluta suponía, en efecto, la absoluta plasticidad de la naturaleza humana, su reducción posible al estado de fuerza histórica. Pero la rebelión es, en el hombre, la negación a ser tratado como cosa y de ser reducido a la simple historia. Es la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres, que escapa al mundo del dominio (Camus, 2008a, pp. 275-276).

Camus escribe: “El existencialismo ateo tiene, por lo menos, la voluntad de crear una moral. Hay que esperar esa moral. Pero la verdadera dificultad consistiría en crearla sin reintroducir en la existencia histórica un valor ajeno a la historia” (2008a, p. 275). Otra vez la necesidad de un valor trascendente, ajeno a la historia, a partir del cual se pueda construir un orden moral para posibilitar el ejercicio de la libertad. En esta aporía se encuentran los existencialistas ateos: no se puede construir una moral universalmente aceptada sin apelar a un valor trascendente. Pero ¿cuál es la propuesta de Camus? ¿Existe un valor al que aferrarse para no estar a ciegas? ¿Cómo puede establecerse una ley para no vivir en la horrible libertad del ciego?

La santidad sin dios

La muerte de Dios que diagnostica Nietzsche es un hecho determinante que deslinda distintas posiciones. Estas posturas frente al problema quedan sugeridas por Nietzsche (2009), principalmente, en el capítulo sobre “Las tres transformaciones del espíritu” y “Del hombre superior” de *Así habló Zaratustra*. Las figuras del camello, el león y el niño, nos invitan a pensar en las diversas actitudes que se pueden asumir frente a este fenómeno crucial para la cultura del mundo occidental. Se puede así asociar al camello con el hombre, en tanto que aún no advirtió la muerte de Dios, al león con el último hombre, aquel que sabe que Dios ha muerto, pero no comprende aún *para qué* usar esa libertad, y al superhombre con el niño, aquel que asume la muerte de Dios y para quien todo es inocencia y olvido, un comenzar de nuevo que invita a crear valores (Nietzsche, 2009, pp. 49-51). Considerando esto, se advierte que no es casual que la última novela en que Camus está trabajando, y se ve interrumpida por su repentina muerte, se titule: *El primer hombre*. Este título tiene una doble intención: por un lado, el primer hombre es aquel que ha superado la muerte de Dios y se inscribe en la evolución del pensamiento nietzscheano pero no puede ser asociado con el hombre superior del que hablaba Nietzsche ya que la propuesta de Camus supone la historia personal de un individuo que ha atravesado una “caída” y que debe enfrentar la vida haciéndose cargo de un mundo fragmentado, sin sentido y asediado por ideologías totalitarias; por otro lado, el primer hombre, se inscribe en una simbología religiosa que viene elaborando el autor. Considérese los títulos de las últimas obras de Camus y su conexión directa con la simbólica cristiana: *El exilio y el reino*, *La caída* (que tiene por protagonista a Jean-Baptiste Clamence que realiza un monólogo en que se cuestiona y se justifica, es decir, Juan Bautista que clama una verdad, aquella del hombre contemporáneo) y *El primer hombre*. Todos ellos pueden ser leídos desde una óptica en que se advierte una historia personal de caída y reelaboración del proyecto vital.

En *El primer hombre* hay un padre que se busca y está muerto (así como sucede en *Los hermanos Karamazov* en que tres hermanos, que representan las tres posturas frente la posibilidad de la existencia de Dios, buscan al Padre que, todos sabemos, ha muerto), el narrador explicita la necesidad de esa figura para la configuración de una ley cuando escribe:

He intentado descubrir yo mismo, desde el comienzo, de pequeño, lo que estaba bien y lo que estaba mal, ya que nadie a mi alrededor podía decírmelo. Y ahora reconozco cuando todo me abandona, que necesito que alguien me señale el camino y me repruebe y me elogie, no en virtud del poder, sino de la autoridad. Necesito a mi padre. (2008b, p. 761).

Esta ausencia de un padre, es decir, de un Dios como figura de autoridad que determine el camino del bien y del mal, es una ausencia que supone un duelo y, a su vez, un nuevo comienzo. Camus escribe más adelante en esa misma novela:

Y así sus hijos. Y los hijos y los nietos de aquellos se encontraron en esa tierra como se encontraba él, sin pasado, sin moral, sin lección, sin religión, pero contento de estar y de estar en la luz, angustiados frente a la noche y la muerte [...] caminando en la noche de los años sobre la tierra del olvido, en la que cada uno era el primer hombre, donde él mismo había tenido que criarse solo, sin padre, sin haber conocido nunca esos momentos en que el padre llama al hijo cuando éste ha llegado a la edad de escuchar, para confiarle el secreto de la familia, o una antigua pena, o la experiencia de su vida. (2008b, pp. 859-861)

¿Cómo es este nuevo comienzo?, ¿cómo crear un valor en ausencia de una tradición?, ¿cómo saber lo que está bien y lo que está mal, lo reprobable y lo elogiabile, sin una autoridad que lo determine?, en fin, ¿cómo legitimar las acciones para no vivir en la horrible libertad del ciego?

La respuesta a estas preguntas ha sido objeto de la reflexión filosófica y literaria de Camus, por ello es posible rastrearlas a lo largo de los pasajes de sus obras y ensayos. Lo que está claro es que esa idea que se busca, ese valor, puede fundar lo que el autor llama la santidad sin dios.

El tema de la santidad aparece frecuentemente en la obra de Camus, tanto es sus escritos literarios, como filosóficos, pero también en sus cartas y en sus diarios. En enero de 1936, apenas comenzado su diario hace unos meses, encontramos una primera anotación que dice: “Santo: Callarse. Actuar. Socialismo. Adquisición y realización. En el fondo: los valores heroicos” (2006b, p. 800). Esta primera anotación ya contiene la asociación de la santidad a determinados valores heroicos y, aunque es apenas un detalle, nos sirve para señalar que el tema está presente de alguna manera en el pensamiento del autor, tan presente como para dejarlo escrito en sus *Carnets*. No obstante, esta idea aparecerá seis años después con una fuerza notoria nuevamente en sus diarios. En una nota de marzo de 1942 a las puertas de la publicación de *El extranjero*, el autor escribe en sus *Carnets*:

¿Qué es aquello en que pienso, que es más grande que yo, y que siento sin poder definirlo? Una suerte de marcha difícil hacia una santidad de la negación -un heroísmo sin Dios-, el hombre puro, en fin. Todas las virtudes humanas, comprendida entre ellas la soledad respecto a Dios.

¿En qué consiste la superioridad *de ejemplo* (la única) que tiene el cristianismo? Cristo y sus santos: la búsqueda de un *estilo de vida*. Esta tarea contará tantas formas como etapas en el camino de una perfección sin recompensa. *El extranjero* es el punto cero. *Id.* El Mito. *La peste* es un progreso, no desde el cero hacia el infinito, sino hacia una complejidad más profunda que resta definir. El punto final será el santo, pero tendrá su valor aritmético – mensurable como el hombre. (2006b, pp. 951-952).

La santidad de la negación, el heroísmo sin Dios, representan el problema de la posibilidad de hallar un valor moral que no dependa de un dios trascendente, de un fundamento absoluto para la construcción de una vida ejemplar que constituya un estilo de vida. El camino hacia esa idea -nos dice Camus- está trazado desde *El extranjero* y *El mito de Sísifo*, progresando hacia *La peste* y llegando al santo como punto final. Hemos ahondado en el primer tramo de ese itinerario en que se propicia el pasaje de una existencia absurda (primer ciclo de su obra) hacia una comunidad solidaria que se funde en un valor común surgido de la naturaleza humana (segundo ciclo) en un artículo en que buscamos demostrar la transición de su pensamiento hacia la afirmación de un valor inherente a la naturaleza humana que podría funcionar como fundamento a un código moral (Buceta, 2022).

En el esquema que programa Camus trazado en la nota de marzo de 1942 citada más arriba hacia, hay una idea clara que ya vislumbra en torno a la santidad sin dios y que ha de desplegarse desde *El extranjero* hasta *El hombre rebelde* pasando por *La peste* y luego por *La caída*. Esa idea culmina en *El primer hombre* estableciendo las bases de lo que él auguraba como el tercer ciclo de su pensamiento, el del amor.

La propuesta de la santidad sin dios debe comprenderse entonces a partir de *El extranjero* que presenta, entre otras múltiples lecturas, la vida de un hombre al que casi todo le parece indiferente, pero en el desarrollo de su juicio y en el momento culminante en que es azuzado por el capellán alcanza la revelación de que “estaba seguro de mi vida y de esa muerte que iba a llegar. Sí, no tenía más que esto. Pero, por lo menos, poseía esta verdad tanto como ella me poseía a mí” (Camus, 2006a, p. 211). Esta revelación va de la mano con el razonamiento elaborado en el ensayo sobre Sísifo en que, dado que la vida es esto y es lo único que poseemos -como aprende Meursault- hay que vivir lo más posible y apasionadamente con la libertad del condenado a muerte al que le permiten salir el último día antes de su ejecución (Camus, 2006a, p. 260). Ese conocimiento que alcanza Meursault es posteriormente conceptualizado en el ensayo sobre Sísifo: el suicidio no tienen una lógica que lo sustente, hay que sostener la vida porque ella es la condición de posibilidad de la tensión inaugurada entre la conciencia que quiere dar claridad al mundo y el mundo que se muestra como irrazonable. La reflexión del ensayo del 42 es aquella donde se reconoce la imposibilidad de la negación absoluta y nos demuestra que la vida es el único valor necesario para que pueda sostenerse la tensión que inauguraba. Esta línea de pensamiento será retomada en el prólogo del ensayo sobre la rebeldía, pero antes hay una elaboración literaria de las ideas de *El hombre rebelde* que pueden advertirse en *La peste*, *El estado de sitio* y *Los justos*. Por cuestiones de extensión nos limitaremos aquí a retomar la mentada idea en *La peste* que es la obra más leída de ese período. No obstante, es posible encontrar en *El estado de sitio* (1948) y *Los justos* (1949) muchas ideas (como el problema de la muerte del inocente, de la libertad individual y social, o el ejercicio legítimo de la violencia) que, posteriormente, serán retomadas por Camus en *El hombre rebelde* (1951).

En *La peste*, que indaga las diferentes posturas frente al mal ontológico y al mal moral, encontramos al héroe Bernard Rieux que realiza su tarea humanitaria porque sabe que en los hombres hay más cosas dignas de admiración que de desprecio. El amor por la humanidad que Rieux predica con su acción reside en que comparte con los enfermos la misma condición sin sentido de la existencia (esta idea anticipa el razonamiento camusiano de *El hombre rebelde*). Sabemos que la peste no es solamente el totalitarismo nazi (el mal moral), sino que también es el sin sentido de la existencia que aqueja a todos los hombres (el mal ontológico) y al que se enfrentan cotidianamente al no poder otorgar sentido a un mundo que se muestra irrazonable. Esa hermandad entre unos y otros se funda en estar a la deriva en el barco de la existencia, estamos en la misma situación y nuestra igualdad de condición nos solidariza a unos con otros.

Rieux -médico que asiste a los apestados y narrador de la crónica- se presenta como el héroe de la novela y podría, en una primera lectura, considerarse el alter ego del autor. No obstante, si uno analiza con detenimiento a los personajes de *La peste*, también puede verse en Tarrou el alter ego de Camus en tanto que esta figura, además de tener muchas características comunes con él (posturas ideológicas, experiencias personales, etc.), es el personaje que expone la idea de la santidad sin dios que nos ocupa y que guarda una estrecha relación con su pensamiento, tal como lo demuestra East (1984, pp.79-80). Detengamos nuestra reflexión en Tarrou y, en particular, en una de sus anécdotas que dará lugar a la presentación del problema de la santidad sin dios.

Tarrou relata un acontecimiento central: Su padre es abogado general y lo invita a presenciar un juicio a los Tribunales. Pero de ese día solo conserva una imagen: la del culpable. Tenía el aspecto de un búho deslumbrado por una luz demasiado viva. Él, hasta ese momento lo había visto bajo la cómoda

categoría del “inculpaado”, pero luego advierte que sentía que querían matar a ese ser viviente y eso le genera una gran compasión y empatía. Su mismo padre “pedía la muerte de aquel hombre en nombre de la sociedad” (Camus, 2006b, p. 206) y exigía que le corten la cabeza. Se da cuenta que la justicia es horrorosa y busca el modo de revertir ello. Tarrou dice que “quería saldar las cuentas del búho rojo. En consecuencia, hice política, como se dice. No quería ser un apestado, eso es todo. Creía que la sociedad en que vivía reposaba sobre la condena a muerte y que combatiéndola, combatía el asesinato” (Camus, 2006b, p. 207). Con esta convicción decide ir al lado de aquellos (comunistas) y comparte sus luchas en todos los países de Europa. Se convence de que, a pesar de que ellos también sentenciaban, “esas muertes eran necesarias para llegar a un mundo donde no se matase a nadie” (Camus, 2006b, p. 207). Hasta que un día presencia un fusilamiento y siente el mismo vértigo aquel que había sentido en el juicio al que lo llevó su padre. En conclusión, la muerte es muerte sin importar con qué motivos y a manos de quién. De hecho: “los grandes apestados, los que se ponen las togas rojas, tienen también excelentes razones” (Camus, 2006b, p. 208) y cómo los otros (los comunistas) “están poseídos por el furor de la muerte y no pueden hacer otra cosa” (Camus, 2006b, p. 208). La conclusión a que llega Tarrou es:

Entonces comprendí que, por lo menos yo, había sido también un apestado durante todos esos largos años, en los que con toda mi alma había creído luchar contra la peste. Aprendí que había contribuido, indirectamente, a la muerte de miles de hombres, que incluso la había provocado, aceptando como buenas las acciones y los principios que fatalmente la originaban [...] creo que la historia me ha dado la razón y que hoy hay que ver quién es el que matará más [...]. He aprendido eso, que todos vivimos en la peste, y he perdido la paz [...]. Solamente digo que hay sobre esta tierra plagas y víctimas y que hace falta, tanto como sea posible, negarse estar con las plagas (Camus, 2006b, pp. 208-210).

Este pasaje central que tiene por protagonista a Tarrou nos deja frente a una dicotomía pesimista, sin embargo, se nos dice algo más sobre una ulterior reflexión en relación con la conclusión recientemente expuesta. Tarrou afirma que tiene que haber una tercera categoría, aquella de los verdaderos médicos, los que se ponen del lado de las víctimas y dice que: “entre ellas, puedo al menos buscar cómo se llega a la tercera categoría, es decir, a la paz” (Camus, 2006b, p. 210). Ese diálogo con Rieux continúa y se cierra con un giro central para nuestra reflexión:

En resumen, dijo Tarrou con simplicidad, lo que me interesa es saber cómo se puede llegar a ser un santo.
 – Pero usted no cree en Dios.
 -Justamente. Se puede ser santo sin Dios; ése es el único problema concreto que admito hoy día” (Camus, 2006b, p. 211).

Aquella idea que incubaba Camus en el 42’ sobre la posibilidad de una santidad de la negación, del punto final como santo, está puesta cinco años más tarde en la boca de uno de sus personajes de *La peste*. Esta santidad, que en otro pasaje refiere como un conjunto de hábitos (Camus, 2006b, p. 115), es un camino que puede hallarse estando del lado de las víctimas ¿quiénes son las víctimas? “Los mudos”, así se iba a titular *El primer hombre*, los que padecen la historia, aquellos que, como la madre de Camus, pueden perecer víctimas de una idea de justicia.

La santidad sin dios se construye a partir de un valor claro que se establece en *El hombre rebelde*, aquel valor de la solidaridad existente entre los hombres que están en el barco sin derrotero de la existencia, aquellos que se reconocen iguales frente al mismo problema del absurdo.

En la rebelión el hombre comulga con los demás. El rebelde reconoce en él algo común a todos los hombres. Ese lugar común, ese denominador común se llama: naturaleza humana.

Por lo tanto, existe una solidaridad entre los hombres. El hombre ya no está solo; por su rebelión y el análisis que de ella hace, sale de su soledad. Una solidaridad está naciendo. [...] A partir de la toma de conciencia de la participación en una misma naturaleza, se deduce el gran valor que es la solidaridad metafísica (East, 1984, pp. 74-75).

Esta solidaridad se establece sobre la base de un “no”, el no que pronuncia el hombre rebelde y que marca un límite. El hombre rebelde es aquel que dice que “no” y ese “movimiento de rebelión se apoya, al mismo tiempo, en el rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable y sobre la certidumbre confusa de un buen derecho” (Camus, 2008a, p. 71). Esta santidad está a la base de esa negación, es esa negación.

En 1949, Jacques Maritain había dictado una conferencia sobre “La significación del ateísmo contemporáneo” que Camus escuchó, lo que queda en evidencia por las anotaciones que de esa conferencia realiza en sus *Carnets*. Maritain sostenía en esa alocución que en la historia de muchos santos, como San Benito o San Francisco, existe un momento capital en que se toma una irrevocable decisión. Esa determinación se trata, según Maritain, “de una simple negativa, una negativa total, permanente, supremamente activa, a aceptar las cosas tal como son” (1990, p. 456). Y aún más, Maritain agrega algo que podríamos decir que migra casi directo a *El hombre rebelde*:

Este acto tiene que ver con un acto existencial: las cosas, tal como son, no son tolerables; decidida y positivamente no lo son. En la realidad de la existencia el mundo está infectado de mentira y de injusticia, de maldad, de desgracia y de miseria; la creación ha sido echada a perder por el pecado de tal modo que en lo más profundo de su alma se niega el santo a aceptarla como es. (1990, p. 456)

Camus refuerza esta noción que viene incubando desde hace varios años en la escucha de esa conferencia y, justamente, coincide con Maritain en esta acción del santo. Por esto, parafraseando a Maritain, a quien menciona explícitamente, escribe en sus *Carnets* que “la santidad también es una rebelión: es rechazar las cosas tal como son. Es asumir las desgracias del mundo” (Camus, 2008b, p. 1072)

La santidad sin dios es entonces una santidad de la negación, el negarse rotundamente a que ciertos límites sean traspasados, como clama el hombre rebelde cuando dice “no” y, a su vez, fija un límite. Es, por ello, también una santidad del límite, de la medida, que inaugura una ley fundada en una naturaleza que, aunque aún difusa se manifiesta y puede ser el punto de partida del que carecen los existencialistas para la fundación de una ética. Esa santidad tiene que bregar por el valor universal de la vida y construirse a partir de la solidaridad metafísica que reúne a los hombres que comparten la misma situación, condición frente a lo absurdo que descubre una naturaleza común. La construcción de una moral independiente de los fundamentos universales de las grandes religiones tendrá como modelo la santidad sin dios o, como también la llama Cuquerella Mádoz una “santidad laica” (2007, p. 265), o en palabras de Todd una “caridad laica” (1996, p.752)

Sobre la posibilidad de la no violencia. Un orden ético exige un orden político

Aunque *a priori* puede pensarse a Camus cercano a una postura no violenta es preciso, en primer lugar, explicitar que él mismo niega que esta posición sea viable y, mucho menos, que él pueda asumirla. En “Diálogo para el diálogo”, publicado en 1949 pero que también tiene un antecedente casi exacto en la respuesta que Camus escribe a Emmanuel d’Astier de la Vigerie (escritor, periodista, miembro de la resistencia) en 1948, ante la pregunta “¿Es eso la no violencia?” Camus responde:

Me atribuyen esta actitud, en efecto. Pero es para poder refutarla mejor. Así que me repetiré. No pienso que haya que responder a los golpes con la bendición. Creo que la violencia es inevitable. Los años de ocupación me lo han enseñado. Por lo tanto, no diré que hay que suprimir todo tipo de violencia, eso no sería deseable, sino utópico, en efecto. Solamente digo que hay que rechazar cualquier legitimación de la violencia. Es a la vez necesaria e injustificable. Así pues, creo que hay que conservar su carácter excepcional, precisamente, y encerrarla dentro de los límites que se pueda. Eso representa que no hay que darle significados legales o filosóficos.

No predico pues la no violencia, por desgracia sé que es imposible, ni, como dicen los bromistas, la santidad. Me conozco demasiado para creer en la virtud pura. Pero en un mundo que se esfuerza por justificar el terror con argumentos opuestos, pienso que es necesario aportar una limitación a la violencia, arrinconarla en ciertos sectores para impedir que llegue hasta el final de su furor (2014, pp. 71-72).

Durante mucho tiempo consideramos como hipótesis sólida la afirmación de que existe en la obra y la vida de Camus una atracción muy fuerte por el pensamiento cristiano. No porque consideremos a Camus cristiano y creyente, sabemos que él se encarga de afirmar que no lo es, sino porque hay en sus escritos, como señalábamos más arriba, una inclinación por la simbología cristiana, por ciertas ideas. No son casuales los títulos de sus obras como *La caída*, *El primer hombre*, *El exilio y el reino*. Independientemente de esta casualidad o, desde nuestra perspectiva, causalidad, resultaba difícil determinar cuál era ese punto en que el pensamiento camusiano y el mensaje cristiano podían encontrarse. A la luz de la idea sugerente de la santidad sin Dios es posible afirmar que ese punto común es en la predicación del amor como actitud central y rectora del curso de la humanidad.

El tercer ciclo de la obra de Camus, obturado por el fatal accidente automovilístico del 4 de enero del 60, es el ciclo del amor. “El tercer piso, es el amor: el Primer Hombre, Don Fausto. El mito de Némesis. El método es la sinceridad” (Camus, 2008b, p. 1245) escribe el 27 de enero del 56.

Es posible objetar que al final del pasaje citado en el comienzo de este apartado leemos que Camus afirma: “No predico pues la no violencia, por desgracia sé que es imposible, ni, como dicen los bromistas, la santidad. Me conozco demasiado para creer en la virtud pura”. Entonces ¿cómo puede ser que afirmemos que existe una prédica camusiana de la santidad sin dios si en ese pasaje el autor explícitamente se pronuncia en contra de la santidad como una posición ingenua? Por un lado, y como decía el mismo Camus en sus *Carnets*, es preciso: “no confundir idiotez y santidad” (2006b, p. 836), es decir, la santidad no debe ser considerada apresuradamente como la postura ingenua o, más precisamente y tal vez en una referencia solapada, no debe considerarse idiotez -como sucede con el príncipe Myshkin de *El idiota* de Dostoyevski (véase Mosto, 2012 y Epstein, 2020)- aquello que es santidad. Por otro lado, la carta a Emmanuel d’Astier de la Vigerie es del 48’ y el “Diálogo para el diálogo” del 49’, tenemos registro de que Camus había pensado la idea de una santidad desde la nota de 1942, que había vuelto en el 1947 en *La peste*, pero también que volvía a pensar en ella en el 1949 luego de escuchar a Maritain y que esa idea migra a los textos de *El hombre rebelde* de 1951 en que se habla de la actitud de la negación. Esto quiere decir que esa idea está en evolución y, tal vez, en ese momento a Camus le parecía una idea ingenua, pero unos años después entendía la santidad -de la que por cierto sigue hablando- como una santidad que admite determinadas violencias. Maritain habla de una rebelión que niega el mundo tal como es. Cristo, modelo de santidad, tira las mesas y expulsa con látigos a los vendedores del templo. Podemos entonces aventurarnos a afirmar que la santidad admite ciertas formas de violencia porque estas surgen de una desmesura de amor.

El 9 de julio de 1953 Camus anota en sus *Carnets*: “La desmesura en el amor, única deseable, en efecto, es propia de los santos. En cuanto a las sociedades, jamás secretaron ninguna desmesura si no es en el odio. Por eso hay que predicarles una medida intransigente” (2008b, p. 1161). Camus siempre

-y tal vez esta sea una de las pocas constantes de su vida y de su obra- abogó por el amor como valor fundamental de la condición humana. En una nota de agosto del 37' (16 años antes), es decir, con apenas 23 años, anota: "Si tuviera que escribir aquí un libro de moral, tendría cien páginas y 99 estarían en blanco. Sobre la última escribiría: «No conozco sino un solo deber y es el de amar»" (2006b, p. 830).

El valor sobre el que debe fundarse toda ética es el valor del amor. En sí mismo constituye la única exigencia que admite el autor. Ese amor surge de la condición absurda compartida que nos hermana. Un amor que se manifiesta como solidaridad para con el otro y también como rebelión ante las injusticias ejercidas sobre el otro y sobre uno mismo. Por esto escribía Camus que: "partiendo del absurdo, no es posible vivir la rebelión sin llegar en algún punto a una experiencia del amor que resta definir" (OC II, p. 1068). Toda ética debe construirse entonces a partir de este valor fundamental que posibilitará la construcción de una comunidad y, por lo tanto, demandará un orden político.

Pero ¿qué política surge de una ética fundada en el amor? Esa política tiene su clave en la santidad sin dios. Luego de manifestarse sobre la no violencia y, como Tarrow afirmaba en *La peste*, "ir viendo cómo se llega a la tercera categoría, es decir, a la paz", Camus explica que los hombres que trabajen por la construcción de un mundo desde esta tercera categoría serán aquellos que:

Suscriban entre sí, dentro de las fronteras y por encima de ellas, un nuevo contrato social que los una siguiendo principios más razonables.

El movimiento por la paz del que he hablado debería poder articularse al interior de las naciones en comunidades de trabajo y, por encima de las fronteras, en comunidades de reflexión; las primeras, según contratos de mutuo acuerdo al estilo cooperativo, aliviarán al mayor número posible de individuos, y las segundas intentarán definir los valores con los que este orden internacional ha de vivir, al mismo tiempo que abogarían por él en todas las ocasiones.

Más concretamente, la tarea de estas últimas consistiría en oponer palabras claras a las confusiones del terror, y definir al mismo tiempo los valores indispensables para un mundo pacificado. Sus primeros objetivos podrían ser un código de justicia internacional cuyo primer artículo sería la abolición general de la pena de muerte, y una dilucidación de los principios necesarios para toda civilización dialogante. (2006b pp. 452-453).

La no violencia es una postura ingenua, imposible de asumir, dado que la violencia existe de hecho, pero entonces es preciso rechazar cualquier legitimación de la violencia, en tanto que es necesaria e injustificable y, limitándola a su mínima expresión, es preciso aunar fuerzas para construir una política del diálogo que dilucide los principios necesarios para una civilización dialogante. La actualidad de esta propuesta es notoria cuando advertimos que en países como Argentina, ante el ascenso de las nuevas derechas, estamos atravesados por la "política de la motosierra", la política incendiaria de las instituciones, la política de la violencia desenfrenada que arrasa la tierra y permite el reinado del caos. Esa política del caos, es decir, de la ausencia de ley, o al menos de la ausencia de ley humana (ya que se busca que rija la ley del mercado que, por definición, es inhumana dada la naturaleza esencial del mercado), nos deja en medio de la horrible libertad del ciego. Camus aboga por la santidad sin dios, por la disminución aritmética del mal, por reducción del dolor atroz de los hombres. Esto, creemos, se logra, tal como se desprende de la reflexión camusiana, mediante la fundación de una ética del amor y una política de la santidad sin dios; dicha ética es exigida, tal como explica García Aguilar, por la estrecha vinculación que existe entre la precariedad moral y el crecimiento de la hostilidad social (2024, p.14). La necesidad de la fundación y fomentación de una ética del amor y una política de la santidad laica o sin dios, son exhortaciones que nos lanza Camus desde mediados del siglo XX pero que impactan hoy con significativa notoriedad en un mundo donde prevalece la lógica individualista y la política de la agresión. Tal vez algunos al leer estas palabras nos tilden de soñadores, pero, como el mismo Camus expresaba en aquel "Diálogo para el diálogo"

que, casualmente, se recoge en un libro titulado *Escritos libertarios*, al ser acusado de soñador responde: “Se necesitan. Personalmente, yo aceptaría ese papel, no me gusta el oficio de asesino” (2014, p. 71).

Referencias bibliográficas

- Buceta, Martín. (2022) Entre filosofía y literatura: Albert Camus y la transición de la existencia absurda hacia la comunidad solidaria, *Revista Humanidades*, vol. 12, núm. 2. <https://doi.org/10.15517/h.v12i2.50759>
- Camus, Albert. (2006a) *Œuvres complètes I : 1931– 1944*, Gallimard.
- Camus, Albert. (2006b) *Œuvres complètes II : 1944– 1948*, Gallimard.
- Camus, Albert. (2008a) *Œuvres complètes III : 1949-1956*, Gallimard.
- Camus, Albert. (2008b) *Œuvres complètes IV : 1957-1959*, Gallimard
- Camus, Albert. (2014) *Escritos libertarios*, Tusquets.
- Cuquerella Mádoz, Inmaculada. (2007) “La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus”, Universitat de Valencia.
- Connil, Jesús. (2022). La actualización poética y política de Nietzsche en la rebeldía trágica de Camus. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* (68), pp. 47-62.
- East, Bernard. (1984) *Albert Camus ou l’homme à la recherche d’une morale*, Bellarmin – Cerf.
- Epstein, Thomas. (2020). Strangers in the Philosophical Night: Camus and Dostoevsky, en Matthew, Sharpe y otros ed. *Brill’s companion to Camus. Camus among the philosophers*, Boston: Brill, pp. 158-176.
- García Aguilar, Juan Francisco. (2024). La peste como precariedad moral y violencia: un diálogo entre Camus y Byung-Chul Han. *Las Torres de Lucca* 13(1), 13-19. <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.84301>
- González García, Luis. (2019). Antiheroísmo y nihilismo en la obra literaria de Albert Camus. *Nueva Revista del Pacífico*, (70), pp. 1-17. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-51762019000100001>.
- Maritain, Jacques. (1990). *La signification de l’athéisme contemporain*, en *Oeuvres complètes* T. IX, Eds. Universitaires, Fribourg.
- Mosto, Marisa. (2012). Albert Camus y Fedor Dostoievski. Afinidades en la vocación por ser hombres, en *Las desmesuras del amor. Ensayos sobre el poder de la vida personal*, Sabiduría cristiana, pp. 115-130.
- Nietzsche, Friedrich. (2009). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* [Traducción de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial.

- Nietzsche, Friedrich. (2019). *Sobre la verdad y la mentira* [Traducción de Alfredo Tzveibel] Miluno Editorial.
- Sartre, Jean Paul. (1960). «L'accident qui a tué Camus, je l'appelle scandale», par Jean-Paul Sartre. www.nouvelobs.com. Recuperado el 23 de enero de 2024 de: <https://www.nouvelobs.com/bibliobs/20200104.OBS23022/l-accident-qui-a-tue-camus-je-l-appelle-scandale-par-jean-paul-sartre.html>.
- Sartre, Jean-Paul. (1966). *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel.
- Tanase, Virgil. (2018). *Camus* [Traducción de Ana García Novoa], Plataforma Editorial.
- Todd, Olivier. (1996). *Albert Camus, une vie*, Gallimard.
- Ure, Michel. (2020). Camus and Nietzsche: on the Slave Revolt in Morality, en Matthew, Sharpe y otros ed. *Brill's companion to Camus. Camus among the philosophers*, Boston: Brill.