

La paradoja de la libertad absurda. Una crítica al donjuanismo camusiano desde la desesperación
kierkegaardiana

Yuliana Fernanda Ruíz Medina

Trabajo de Grado para Optar al Título de Profesional en Filosofía

Director:

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2023

Dedicatoria

Este trabajo no hubiese sido posible sin el amor y apoyo incondicional de mi familia, dedico este proyecto a mi madre y a mi abuela por la confianza que depositaron en mí; a mis hermanos, por el apoyo moral, especialmente a Lau, fue ella quien desde el primer momento me motivó a recorrer este largo camino y siempre estuvo a mi lado, incluso en los momentos más difíciles.

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Industrial de Santander, a mis maestros por los conocimientos brindados; especialmente a mi director Jorge Enrique Pulido, por su entereza, dedicación y paciencia durante el proceso de este proyecto; a mis amigos y a todas las personas que se cruzaron en mi camino y me brindaron apoyo. Agradezco a mi amada familia, mamá, abuela, tía, hermanas, hermano y demás familiares que siempre han estado presentes en mi vida y han sido ese refugio de amor incondicional que me sostiene; a Juan Carlos por ser inspiración para elegir esta profesión, y hacer parte de mi vida, una linda parte de ella.

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción	7
1. Capítulo I: En busca de la libertad absurda. El problema del absurdo y la libertad en Camus 9	
1.1 La existencia y la falta de sentido	9
1.2 El absurdo	12
1.3 La libertad absurda.....	15
2. Capítulo II: Crítica al concepto de libertad absurda	19
2.1 Libertad absurda e identidad.....	20
2.2 Libertad absurda y dispersión	22
2.3 Libertad absurda y desesperación	26
3. Capitulo III: La paradoja de la libertad absurda en las obras literarias	29
3.1 Sobre el donjuanismo.....	29
3.3 La paradoja de la libertad absurda	41
5. Conclusiones	48
Referencias Bibliográficas	51

Resumen

Título: La paradoja de la libertad absurda. Una crítica al donjuanismo camusiano desde la desesperación kierkegaardiana *

Autor: Yuliana Fernanda Ruíz Medina **

Palabras Clave: libertad, absurdo, donjuanismo, determinismo, libertad absurda, existencia

Descripción:

La libertad es un concepto polémico en la historia de la filosofía por su relación con el determinismo y el vínculo religioso con libre arbitrio. En el siglo XX el escritor francés Albert Camus hizo de la libertad la idea central de su pensamiento existencialista. Tomando por base la idea de que la vida no tiene sentido, hizo que la libertad tuviera por fundamento el absurdo de la existencia. De aquí que la noción de libertad Camusiana se delimite como libertad absurda. La pregunta que nos formulamos en la presente monografía consiste en saber si en realidad la respuesta que Camus propuso termina por resolver el problema de la libertad, o si, por el contrario, la idea de libertad del filósofo francés da lugar a nuevas problemáticas que, en últimas, terminan por revelar una paradoja en dichas respuestas. En ese sentido, se hace importante indagar más a fondo acerca de la consecuencia que trae para la concepción de la existencia humana el tipo de libertad que propone Albert Camus. A raíz de ello, el presente trabajo de grado tiene como objetivo principal demostrar el determinismo derivado del concepto de libertad absurda, expuesto por Albert Camus en su ensayo *El mito de Sísifo* a través de la figura de Don Juan.

* Trabajo de Grado

** Universidad Industrial de Santander. Facultad de Ciencias Humanas. Pregrado en Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en Filosofía.

Abstract

Title: The paradox of the absurd freedom. A critique to the camusian donjuanismo from the kierkegaardian despair *

Autor: Yuliana Fernanda Ruíz Medina **

Key Words: freedom, absurd, donjuanismo, determinismo, absurd freedom

Description:

Freedom is a controversial concept in the history of philosophy because of its relation to determinism and to the religious faculty of free will. In the 20th century, the French writer Albert Camus made freedom the central idea of his existentialist thought. Based on the idea that life has no meaning, he made freedom have as its foundation the absurd of existence. Hence the notion of camusian freedom is defined as absurd freedom. The question we pose in this monograph is whether Camus' proposed answer actually ends up resolving the problem of freedom, or, on the contrary, the French philosopher's idea of freedom gives rise to new problems, which, in the end, end up manifesting a paradox in that answer. In this sense, it is important to investigate in more depth the consequences of the type of freedom proposed by Albert Camus for the conception of human existence. As a result, the main objective of this text is to demonstrate the determinism derived from the concept of absurd freedom, exemplified by Albert Camus in his essay *The myth of Sisyphus* through the figure of Don Juan.

* Degree Work

** Universidad Industrial de Santander. Facultad de Ciencias Humanas. Pregrado en Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en Filosofía.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es brindar una posible respuesta a la pregunta: ¿Qué consecuencias trae para la concepción de la existencia humana el tipo de libertad que propone Albert Camus a través del personaje del Don Juan? Tal cuestión surge de una lectura del ensayo camusiano titulado *El mito de Sísifo*, en el que se advierte como problemática la noción de libertad basada en el absurdo de la existencia.

Para desarrollar y dar una posible respuesta al interrogante planteado se hará un acercamiento a las posturas filosóficas Camusianas; más exactamente, al concepto de libertad absurda. En ese sentido, el presente trabajo estará enfocado en abordar dicho concepto, por medio del personaje del Don Juan, el cual será problematizado con base en la noción de desesperación formulada por el filósofo danés Søren Kierkegaard. Dicha problematización será ilustrada en la parte final de este trabajo a través de la figura de Don Juan, cuyo perfil en algunas obras literarias sirve como ejemplo de lo que sean las cualidades de la existencia absurda atravesada asimismo por la desesperación que lleva a la paradoja.

Por otra parte, la importancia de realizar el presente trabajo radica en dos motivos: Primero, comprender en sus implicaciones teóricas la libertad absurda, conlleva a someter a análisis la coherencia de una propuesta que se ofrece como opción existencial en el contexto contemporáneo, en el cual la falta de un sentido trascendente para la vida es muy marcada. Y, segundo, que la libertad absurda funge como respuesta a dos problemáticas inscritas en la historia de la filosofía: la de la libertad y la del objetivo o finalidad de la existencia. Para desarrollar el propósito de este trabajo, la presente investigación se divide en tres capítulos. En el primer capítulo, titulado “En busca de la libertad absurda. El problema del absurdo y la libertad en Camus”, se llevará a cabo la

descripción de los conceptos con que Camus concibe el problema de la libertad. Tales conceptos son: la existencia y la falta de sentido, el absurdo, y la libertad.

En el segundo capítulo, titulado “Crítica al concepto de libertad absurda”, se discutirán algunas consecuencias derivadas de los conceptos expuestos en el primer capítulo, los cuales son: la existencia y la libertad. La existencia en tanto que, al carecer de sentido trascendente, se enfoca en acumular experiencias sin conexión, es decir, sin un objetivo claro. La libertad, dado que se torna problemática debido a que dicha libertad está sujeta a la novedad. La anterior crítica se hará con base en el ensayo *La enfermedad mortal* del filósofo danés Søren Kierkegaard

Por último, se finalizará con el capítulo III, titulado “La paradoja de la libertad absurda”. En este, mediante un breve análisis se aplicará a la figura de Don Juan la crítica hecha en el capítulo anterior. El donjuanismo y sus diferentes características existenciales serán analizadas para así poder hallar la paradoja que se esconde detrás de la libertad absurda. Lo anterior se hará con base en algunas obras literarias como son: *Diario de un seductor* de Søren Kierkegaard y *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina.

A partir de lo anterior, la conclusión se encaminará a subrayar lo siguiente: Que la libertad que propone Camus da lugar a una posible consecuencia para la existencia. El donjuanismo es una forma de que no apuesta por un sentido fuerte ni de la realidad ni de sí misma, lo cual lleva a considerar que la libertad ejemplificada en el donjuanismo abre puertas a otra problemática. Por ejemplo, si se habla de una libertad que está determinada por la novedad, entonces, ¿se convertiría el ser humano en un cúmulo de vivencias sin ningún tipo de conexión? ¿O qué es lo que les daría conexión? Sin una respuesta clara a estas preguntas, la posibilidad de dar consistencia a la unidad de un yo posible se perdería.

1. Capítulo I: En busca de la libertad absurda. El problema del absurdo y la libertad en Camus

La pregunta acerca de si en realidad existe libertad para el ser humano es un asunto que se ha intentado resolver a lo largo de la historia. Sobre esta problemática han surgido diversas respuestas; una de ellas es la que postula Albert Camus en su ensayo *El mito de Sísifo*. Y es precisamente sobre el análisis de los conceptos que configuran dicha respuesta que se trabajará a lo largo del presente capítulo.

Para llevar a cabo este objetivo nos concentraremos en la exposición de tres conceptos, los cuales secundan el modo en que Camus resuelve el problema de la libertad. En ese orden de ideas, en primer lugar, se mostrará la relación entre la existencia y la falta de sentido, en dado escenario en el cual se derrumba el decorado de la existencia. La confrontación entre estos dos conceptos abrirá el planteamiento de Camus al tema del absurdo. Es lo que abordaremos en el segundo apartado. Una vez que el hombre se encuentra en medio del absurdo debe enfrentar las diversas alternativas de encararlo o rehuirlo. En el tercer y último apartado, se busca mostrar que el camino sugerido por Camus consiste en la libertad absurda.

1.1 La existencia y la falta de sentido

En *El mito de Sísifo* Camus establece que existir es algo que carece de sentido. Afirma sobre la existencia lo siguiente:

¿Cuál es, pues, ese incalculable sentimiento que priva al espíritu del sueño necesario para la vida?

Un mundo que se pueda explicar, aún con malos argumentos, es un mundo familiar. Pero, por el contrario, en un universo repentinamente privado de ilusiones y de luces, el hombre se siente un extranjero. Este exilio es irremediable, ya que está privado de los recuerdos de una patria perdida

o de la esperanza de una tierra prometida. Este divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento del absurdo (Camus, 1980, p. 16).

En ese sentido, Camus afirma que el sentimiento del absurdo atraviesa la relación entre el ser humano y su mundo. Sin embargo, lejos de lo que podría llegar a suponerse, tal sentimiento no conlleva al suicidio. Por el contrario, el planteamiento del pensador francés se inclina hacia la decisión de vivir, porque, al ser consciente de que la existencia carece de sentido, esto también implica ser consciente de la desesperanza con que se la puede encarar.

No hay manera de topar con una salvación trascendente a la existencia que provea de sentido a la vida. Quienes afirman haber hallado tal salvación mienten. Kierkegaard y Chestov son ejemplos al respecto. Ambos filósofos tienen algo en común con Albert Camus: El reconocimiento del absurdo de la existencia. Sin embargo, en el caso de Chestov y Kierkegaard se ve marcado su vínculo con lo religioso. Es precisamente este vínculo el que Camus crítica. La religión se convierte en un vehículo para la esperanza, la cual es una forma de escamotear el absurdo.

Los seres humanos reconocen el absurdo en sus vidas cotidianas, en situaciones como la rutina, el dolor, el trabajo, la convivencia familiar etc. Esto da lugar a que se vean en la necesidad de buscar una solución, ya sea en la vida terrenal o después de la muerte. En oposición a lo anterior, Camus estima que no hay nada posterior a la muerte. Es por eso por lo que, en virtud de ciertos argumentos que más adelante tendremos oportunidad de exponer, plantea como alternativa el aferrarse al terreno de la vida, ya que en ausencia de vidas ultramundanas se asume que lo único que tiene el ser humano es el presente, al no saberse eterno. Y por eso no apela a nada trascendente, es decir, nada que se pueda escapar del mundo terrenal, pues no hay certeza de que haya algo más fuera de este. Ante esta confrontación con la muerte, el saberse mortal hace que la existencia sea aceptada tal y como es, absurda, sin sentido.

Ahora bien, el que la existencia sea carente de sentido, antes de suponer un problema, abre la posibilidad de que el ser humano pueda tomar decisiones libremente. Pues si la existencia tuviese algún sentido predeterminado, esto implicaría que no habría libertad, porque las acciones estarían sujetas a un propósito tendiente al cumplimiento de ese sentido dado. No obstante, como se ha descubierto que la existencia arraiga en el sinsentido, esto quiere decir que dichas acciones son libres de determinación alguna.

Camus propone que sea cada ser humano quien construya ese sentido de su propia existencia, viviendo lo más posible y agotando la mayor cantidad de experiencias. Incluso el pensador francés da prioridad a la cantidad sobre la calidad¹. Por ello dice:

¿Pero qué significa en semejante universo? Por el momento nada más que la indiferencia por el porvenir y el ansia de agotar todo lo dado. La creencia en el sentido de la vida supone siempre una escala de valores, una elección, nuestras preferencias. (...) Saber si se puede vivir sin apelación es todo lo que me interesa. No quiero salir de este terreno. Se me ha dado este rostro de la vida; ¿puedo acomodarme a él? Ahora bien, frente a esta preocupación particular, la creencia en lo absurdo equivale a reemplazar la calidad de las experiencias por la cantidad (Camus, 1980, p. 70).

Con esta última frase Camus busca asumir la existencia desde lo que se entrega de ella, es decir, desde la falta de valores objetivos que permitan dirimir el valor de una experiencia comparada con otra. ¿Por qué es mejor una experiencia mística que una culinaria? El absurdo niega que pueda responderse objetivamente a esta pregunta. La existencia consta de múltiples experiencias con valor indiscriminable desde el punto de una vista de un sentido de la realidad

¹ Cabría aclarar que optar por la cantidad no excluye la calidad de las mismas experiencias vivenciadas en cantidad. Cuanto sucede en este caso es que la modificación cantidad en lugar de calidad rompe con la idea de que existen criterios de calidad que permiten preferir una experiencia en lugar de otra. En esto mismo consiste precisamente lo absurdo. Y como no hay tales criterios de calidad, queda entonces la nivelación del valor de las experiencias, que al no poder diferenciarse unas de otras, se envuelven en una cualidad homogeneizadora como lo es la novedad. Esto se articulará en la argumentación más adelante.

cuyo fin resalta que esto es mejor que aquello por el cumplimiento de tal fin. Por lo tanto, queda solo optar por tomar como criterio dicha multiplicidad para que vivir implique aceptar lo dado, es decir, la cantidad de experiencias por experimentar. La calidad refiere a experiencias que están basadas en la posibilidad de acceder a lo trascendente, suponiendo en este caso que existe un criterio posible que permite darle más valor a cosas como la trascendencia. por ello No todas las experiencias contarían con la mencionada calidad. Según lo dicho, pensada exclusivamente desde la calidad, la vida consistiría en una persecución de experiencias trascendentes, cosa que Camus rechaza. Para Camus vivir es todo lo contrario. Vivir es agotar todas las experiencias posibles, es decir, que la cantidad está por encima de la calidad. He ahí una consecuencia de lo absurdo, concepto que será analizado en la siguiente parte de este capítulo.

1.2 El absurdo

Lo anterior lleva a centrarse en la idea del absurdo. La limitación de la razón humana no puede alcanzar ningún sentido acerca del mundo. Esto lleva a la falta de respuestas y esta falta de respuestas hace que aparezca la angustia ante el absurdo de la existencia. Camus (1980) establece la relación entre la existencia y el absurdo así:

Llega, no obstante, un día en que el hombre hace constar o dice que tiene treinta años. Así afirma su juventud. Pero al mismo tiempo se sitúa en relación con el tiempo. Ocupa en él su lugar. Reconoce que se halla en cierto momento de una curva que confiesa que debe recorrer. Pertenece al tiempo, y con ese horror que se apodera de él reconoce en a a su peor enemigo. El mañana anhela el mañana, cuando todo él debía rechazarlo. Esta Rebelión de la carne es lo absurdo (Camus, 2018, p.p. 23-24).

Con base en la cita anterior, se puede evidenciar que Camus intenta demostrar la angustia que experimenta el ser humano al saberse mortal y consumido por el tiempo. En ese sentido, el

pensador francés distinguirá entre dos conceptos, los cuales son: el sentimiento del absurdo y la idea del absurdo. Ambos conceptos tienen mucho en común, pero también muchas diferencias. Por un lado, el sentimiento del absurdo es la extrapolación del sentimiento que produce una situación en un juicio sobre todo el universo. Es la sensación de desesperanza que experimenta el ser humano cuando se enfrenta a una situación o a una realidad que se considera insostenible o irracional. Por otro lado, la idea del absurdo se refiere a la noción de que el mundo no tiene sentido. En otras palabras, se refiere a la idea de que la vida no tiene un propósito o un significado intrínseco, sino que es solo el resultado de una serie de acontecimientos aleatorios sin una explicación lógica o con fines trascendentes.

De ahí que sea, es preciso evidenciar la relación entre existencia y absurdo. Dicha relación se da con base en el tiempo, pues la existencia humana está limitada precisamente por el tiempo. El tiempo es el enemigo que termina con el Yo. El tiempo también es absurdo, no existe ningún sentido para el transcurrir del tiempo, excepto la muerte.

Como se venía diciendo anteriormente, Camus considera que hay que asimilar el absurdo y que la manera de efectuar esta asimilación, o de hacerle frente, es viviendo lo más posible, acumulando experiencias en cantidad. Es por esta razón que el tiempo vendría a ser el coto para conseguir acumular aquellas experiencias. Esto porque el tiempo es limitado y por lo tanto la cantidad de experiencias nunca van a ser infinitas. Claro que tampoco se trata de que la muerte sea una razón de pena por no alcanzar tal infinitud. No es que el ser humano tienda a la cantidad ilimitada de experiencias, como si ello fuera la meta que le dé plenitud de ser. La muerte es la razón por la que no caben un sinnúmero de experiencias, es cierto, pero también es la razón por la que se busca abrazar las que se hallen antes de que ella agoste la vida. Ser consiente de este hecho, reconocer la vanidad y la oportunidad que hay en este, esto es el absurdo de existir.

Para Camus la confrontación con tal absurdo es la experiencia del sin sentido de la vida, es decir, la vida carece de significado o propósito superior. Por lo tanto, no puede ser entendido completamente por la razón. En otras palabras, el absurdo es la incesante búsqueda del ser humano por darle una finalidad a lo que sencillamente no lo tiene. Porque en últimas la vida del ser humano termina siendo irrelevante para el vasto universo que lo rodea. Pascal describió lo anterior de la siguiente manera:

Cuando considero la breve duración de mi vida, absorbida en la eternidad que la precede y la que la sigue, el pequeño espacio que lleno y cuando, por lo demás, me veo abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me aterro y me asombro de verme aquí antes que allá, ya que no hay razón porque esté aquí antes que allá, porque exista ahora más que entonces. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden de quién me han sido destinados este lugar y este tiempo? El silencio eterno de los espacios infinitos me aterra, ¡cuántos reinos nos ignoran! (Pascal, 1984, p.54).

A ojos de Camus la angustia pascaliana no se resuelve con una perspectiva pesimista en donde el ser acepta su insignificancia ante los hechos. No todo es negativo tras el absurdo. Si bien no existe una razón para nuestra presencia en el universo, ello deja margen para la construcción de esa razón. Camus entiende tal construcción como libertad: una libertad fundamentada sobre el absurdo, una libertad absurda de la cual hablaremos en el siguiente apartado. Con ella el pesimismo de quien se piensa insignificante ante el sinsentido del mundo, es sustituido por una visión basada en la oportunidad que se topa ante la ausencia de fines últimos. La libertad absurda surge como un horizonte de posibilidades que se aclara tras descartar las constricciones que supone haber un mundo con sentido.

1.3 La libertad absurda

Como se mencionó anteriormente, sobre el problema de la libertad han surgido diversas respuestas. Algunos pensadores la definen como un medio para conseguir un fin trascendente. Entre ellos está el filósofo y teólogo Agustín de Hipona, quien con su teoría del libre albedrío define la libertad como la posibilidad de que el hombre sea responsable de sus propias acciones, originando con ello el mal del mundo. En la obra agustiniana *El libre albedrío*, uno de los dialogantes, Agustín, señala de la siguiente manera la relación entre la voluntad y el mal:

Ag: —Sí, ciertamente, ya que no puede ser hecho (el mal) sino por alguien. Pero si me preguntas quién sea éste en concreto, no te lo puedo decir, por la sencilla razón de que no es uno determinado y único, sino que cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos. Y si lo dudas, considera lo que antes dijimos, a saber: que la justicia de Dios castiga las malas acciones. Y claro está que serían justamente castigadas si no procedieran de la voluntad. (Agustín, 1963, p. 201).

Esta visión contrasta con el desarrollo de la libertad Camusiana. Dicha libertad se distingue porque no está basada en la búsqueda de un fin trascendente, como el cielo o el infierno. Por ella no se promete algo más allá de lo que se ofrece en el aquí y el ahora. Además, esta libertad absurda no está basada en fundamentos teológicos tales como el libre arbitrio dado por Dios. De aquí que Camus afirme sobre el problema de libertad:

Saber si el hombre es libre no me interesa. No puedo experimentar más que mi propia libertad. Acerca de ella no puedo tener nociones generales, sino algunas ideas claras. El problema de la “libertad en sí” no tiene sentido. Pues está ligado de forma muy distinta al de Dios. Saber si el hombre es libre requiere que se sepa si puede tener un amo. Lo absurdo propio de ese problema radica en que la noción misma que hace posible el problema de la libertad le retira, al mismo tiempo, todo su sentido. Pues ante Dios, es más un problema el mal que la libertad. Se conoce la alternativa:

o no somos libres y Dios todo poderoso es responsable del mal, o somos libres y responsables, pero Dios no es todo poderoso (Camus, 2018, p. 459).

En ese sentido, Camus se propone dejar de lado la cuestión metafísica acerca del libre arbitrio y dirigirse a la existencia en tanto carente de sentido. La libertad, en un mundo en donde existir no cuenta con la trascendencia, está basada en las posibilidades que la falta de sentido que esta misma existencia ofrece. Luego se evidencia que la libertad así descrita, en definitiva, no tiene fundamentos teológicos. El concepto de libertad que sostiene Camus vendría a ser una libertad subjetiva. Pues dicha libertad está basada en la experiencia individual del cada ser humano. Quienes se plantean el problema abstracto de la libertad, de hecho, se hacen esclavos de un objetivo para sus acciones. Como ellos creen ser libres para ser esto o aquello, actúan bajo las condiciones necesarias para llegar a ser el ser que han creído elegir, Dicho de otra manera, ese objetivo de ser limita su libertad porque ciñe cualquier acción futura aun patrón que define la conducta del modo de ser seleccionado. Por ejemplo, si alguien elige ser filósofo y no médico, deberá actuar bajo lo que se considere las acciones propias de los filósofos, descartando la posibilidad de ser médico.

El concepto de libertad para Camus es otro. Como se mencionó más arriba, dicha libertad es subjetiva. Ésta se experimenta a partir de una reflexión acerca de la situación de la existencia humana, de su falta de sentido. Es verdad que no todos toman conciencia. Quienes sí la toman, sin embargo, son liberados del sueño de perseguir una meta inexistente para la vida. Su visión del mundo es menos ilusoria. Camus escribe: “Lo absurdo me aclara ese punto: no hay mañana. Ésta es en adelante la razón de mi libertad profunda” (1980, p. 68). Esto quiere decir que no hay esperanza. Nada puede dar solución al absurdo de la existencia. Saberlo y afrontarlo define a la conciencia individual como libre de determinaciones.

En ese sentido, el filósofo francés hace una comparación entre la vida del ser humano y el mito de Sísifo. Sísifo, quien además de perder la vista, está condenado a subir una gigantesca roca a la cima de una montaña, es víctima de una tarea sin una meta clara. La roca nuevamente caerá al mismo lugar donde se encontraba al principio; Sísifo tendrá que subir la roca una y otra vez, haciendo algo inútil por toda la eternidad. Y, sin embargo, eso es cuanto le es dado. En él queda la labor de justificar para sí mismo su condena. Nadie le dirá el objetivo de esta, nadie le dará la razón de ella. Nadie, excepto él mismo. Esa es su libertad y la libertad del ser humano, quien es otro Sísifo. A tal posibilidad de poder construir la propia razón de existir es cuanto Camus denomina la libertad absurda. Por ello describe de la siguiente manera el despertar a esta nueva libertad:

Suele suceder que las decoraciones se derrumben. Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la comida, el sueño, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Sólo que un día se alza el “por qué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. “Comienza”: Esto es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta al inconsciente a la cadena o despertar o el despertar definitivo (Camus, 1980, p.p. 22-23).

En ese mismo orden de ideas, Camus describe al hombre absurdo como aquel que se encuentra en un estado de carácter reflexivo, el cual lo hace consciente del absurdo de la vida. Por eso se pregunta si este absurdo lo llevará inevitablemente a la cuestión de si la vida vale la pena ser vivida y, si no, y en caso de asumir el no, ¿Es el suicidio la solución al absurdo existencial?

Albert Camus vio en el suicidio una forma de sometimiento. El suicida está disconforme con la naturaleza absurda de la vida. Comete suicidio precisamente tras saberse impotente ante el cuestionamiento que la falta de finalidad vital impone. Pues, para la lógica de la razón humana, el suicidio no responde a ninguna pregunta relacionada con el absurdo; tan solo es una vía de escape.

El suicidio únicamente sería una forma de evadir el absurdo. Es por eso por lo que Camus afirma que la única forma de hacerle frente al absurdo es encarándolo. Vivir de tal manera, con tal intensidad, que morir sea considerado una injusticia. Cuando el ser humano se suicida rechaza el absurdo y rechaza la vida; por lo tanto, no le hace frente. En cambio, cuando el ser humano confronta el absurdo, también acepta la vida pese a que no tenga sentido. En ello está la libertad absurda y en ello su posibilidad de despertar a una vida en donde solo la desesperanza le es dada. La valentía con que se asume tal desesperanza fija el talante del hombre absurdo.

Hasta el momento se ha logrado describir la existencia según Camus. Se ha indicado precisamente que tal existencia no cuenta con un sentido y que por lo tanto se la debe entender como absurda ante su falta de fines últimos. Esto ha llevado a que se deba revisar dicha noción de absurdo, con el fin de descartar las resonancias pesimistas que su aplicación a la vida pueda traer. Para Camus, más que angustia ante el sinsentido, debe vislumbrarse la oportunidad que hay ante ese mismo hecho. Si hay absurdo, es que no hay normas ni escalas de valores trascendentes que ciñan al ser a unas márgenes preestablecidas. Ello deja un campo abierto, una ausencia de limitaciones, un horizonte al que Camus llama libertad, la libertad en el absurdo, la libertad absurda. En el siguiente capítulo se abordará el tema de la libertad desde los modelos que Camus ofrece para dar cuenta de su idea acerca de existir. En él se analizará la pertinencia de tal propuesta y, acaso, las fallas que puedan hallarse en la misma.

2. Capítulo II: Crítica al concepto de libertad absurda

En el capítulo anterior se expusieron las nociones de Camus acerca de la existencia, del absurdo de esta última y de la libertad que surge por tal absurdo. Allí se concluyó que Camus no ve negativamente el veredicto de definir la vida como absurda y que de hecho nota una posibilidad para la existencia en tal veredicto. En el presente capítulo se pretende elaborar una crítica al concepto de libertad absurda camusiano. Dicha crítica se establecerá a partir de tres aspectos, los cuales son: el primero, la relación entre la libertad absurda y lo que se desprende de ella al momento de pensar la identidad del ser humano: el segundo nace como conclusión del primero, y es que la libertad supone la dispersión del yo; el tercero ya cifra la crítica de este trabajo acerca de la libertad absurda Camusiana, y es que en tal libertad se evidencia la desesperación.

En el primer apartado se señalará la relación entre los conceptos de libertad absurda e identidad; porque se intentará verificar si el concepto de libertad absurda satisface la condición de ser-incompleto propia del ser humano. En el segundo apartado, se especificarán los resultados del apartado anterior. Tales resultados se sintetizan en el hecho de que la libertad absurda implica el naufragio de una posible identidad. Por último, se arribará a la libertad absurda como una idea atravesada por la desesperación, según Søren Kierkegaard, quien describe al hombre absurdo como un enfermo de desesperación. Es precisamente sobre esta descripción que se verá en el hombre absurdo camusiano una afectación en su libertad. Los resultados de los análisis buscarán concluir que existe un resultado paradójico en el planteamiento de dicha libertad. Como se verá, no se es tan libre si una base de la libertad se halla en criterios como la novedad.

Empezaremos con el tema de libertad absurda e identidad, porque de la relación entre estos dos conceptos surge la primera limitación del concepto de libertad absurda, el cual, por la dinámica de su desarrollo, hace imposible construir una identidad a quien sigue los lineamientos de la libertad absurda. Así que analizaremos dicha relación antitética: libertad absurda e identidad.

2.1 Libertad absurda e identidad

La libertad es condición necesaria para que el ser humano pueda desarrollarse como individuo, elegir cómo vivir y cómo relacionarse con su entorno. Estos son que integran la identidad, o sea el yo. Precisamente en el presente apartado se abordará el problema del yo. Para ello será necesario traer a colocación al filósofo René Descartes, quien inaugura el tema en la modernidad mediante su planteamiento filosófico *cogito ergo sum*, el cual define al yo como la sustancia pensante, *res cogitans*. En *Meditaciones metafísicas* se afirma: “¿Qué soy pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, quiere, no quiere, y también imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza” (Descartes, 1972, p. 90).

La *res cogitans* es el sustrato de la identidad propia. Según Descartes, el pensamiento es lo único que permanece tras los distintos eventos mentales; a esto es a lo que denomina el yo. Del mismo modo, considera que la *res cogitans* es un conocimiento seguro, dado que de todo es posible dudar, menos del propio yo como ser pensante. El yo se hace consciente de ser ese yo que duda. Es una intuición, porque no es adquirido mediante la experiencia externa, lo que quiere decir que pensar es una intuición de sí mismo

En la filosofía contemporánea se pueden apreciar pensadores que se ocuparon del problema de la existencia, el cual vincula una forma de tratar el tema del yo de una manera diferente a como la trató Descartes; algunos de esos pensadores son Albert Camus y Søren Kierkegaard. Estos dos

filósofos explican cómo a través de tus acciones te conoces a ti mismo, a diferencia del planteamiento filosófico de Descartes, donde se entiende al yo como una sustancia pensante. Se podría decir que, para Camus y Kierkegaard, existir es actuar.

En ese sentido, el problema radica en que la existencia no se compone de una acción, sino que se compone de numerosas acciones. Al ser así, surgen dos posibles consecuencias: la primera sería que todas esas acciones suponen al mismo sujeto que las realiza. La segunda es que todas las acciones suponen un sujeto diferente, porque se hacen en instantes diferentes. El problema de que se considere que el yo es el mismo en cada una de las acciones, es que a la vez se estaría asumiendo que ese yo realmente tiene un fundamento, una identidad única, que ese yo no sufre cambios, en otras palabras, que es un yo sustancial. A este se le denomina un yo atemporal, un yo con el cual se puede considerar que realmente existe una identidad entre todas las acciones que forman la existencia.

Cuando Camus afirma que el mundo es absurdo, también rompe con el fundamento de la identidad, es decir que considera que no existe una sustancia que subyace detrás de las acciones. Camus afirma que el mundo es absurdo y si lo es, entonces, el yo también lo es. El mundo no tiene sentido, no está diseñado ni planeado por un Dios; el ser humano al igual no tiene ese sentido dado. Cuando Descartes establece la sustancia pensante, lo que hace es la división entre la parte temporal y la parte atemporal del ser humano. La sustancia es lo que permanece. Si el yo es una sustancia pensante, esto implica que el yo no está sujeto al tiempo. Si hay una parte atemporal en el ser humano es porque es eterna; de esta manera Descartes hace la diferencia entre *res cogitans*, que es la sustancia a-temporal, y *res extensa* que es la sustancia temporal. Como para Camus no hay un objetivo trascendente, es decir, algo más allá de lo terrenal, por ejemplo, la promesa de la vida eterna, tal separación de mundos no tiene sentido. Si no hay dios, no hay eternidad. Luego solo

queda lo que se quiso pensar con la definición sustancialista de “*res extensa*”, o sea cuerpo, cambio, transformación. De aquí que existir, más que pensar, sea actuar, actuar con el cuerpo.

Ahora bien, Camus dice que no existe la identidad, lo que quiere decir que no existe la sustancia pensante, es decir, que no existe esa sustancia infinita que es la que permanece y acompaña cada una de las acciones. En ese sentido, Camus explica que no hay garantía de que el yo que realiza cada acción sea el mismo. Lo anterior supone que el yo está sujeto al tiempo, por lo tanto, cada uno de los instantes es un yo diferente; porque si el mundo es absurdo, el yo también tiene que ser temporal.

Lo anterior implica el cambio de la cualidad por la cantidad en la valoración de las experiencias. La cualidad supone que hay experiencias que pueden revelar y realizar la identidad; sin embargo, para Camus, es más importante vivir por cantidad que por calidad. Las consecuencias de esta postura se expondrán a lo largo del siguiente apartado.

2.2 Libertad absurda y dispersión

La libertad que Albert Camus propone implica la inexistencia de determinaciones en el sentido trascendente. Esto, a su vez, involucra la posibilidad de que no haya identidades. Si no hay determinaciones, no hay un hilo conductor que garantice que el yo sea el mismo que realice todas las acciones, lo que quiere decir que cuanto queda al ser es explotar su multiplicidad. Precisamente hay un poema de Jorge Luis Borges acerca del personaje mítico, Proteo. Como es sabido la virtud de Proteo es la de tomar todas las formas en una pretensión de contar con la posibilidad de serlo todo a cada instante. El poema dice así:

Antes que los remeros de Odiseo
fatigaran el mar color de vino
las insabidas formas adivino

de aquel dios cuyo nombre fue Proteo
Pastor de los rebaños de los mares
y poseedor del don de profecía,
prefería ocultar lo que sabía
y entretejer oráculos dispares.
Urgido por las gentes asumía
la forma de un león o de una hoguera
o de árbol que da sombra a la ribera
o de agua que en agua se perdía.
De Proteo el egipcio no te asombres,
tú, que eres uno y eres muchos hombres (Borges, 1989, p. 138).

El poema permite plantear la siguiente pregunta: ¿no es acaso Proteo un ejemplo de la libertad Camusiana? Mirando atentamente, podemos observar que este personaje cuenta con un yo variable. Como se confirma en los versos de Borges, Proteo podía tomar la forma que deseara. Si aplicamos esto a Camus la libertad absurda es proteica. El hecho de practicarla, implica que el yo está en un constante cambio, está en constante cambio en el sentido de que vive experiencias en cantidad y no hay un sustrato permanente que acompañe a cada una de las acciones. Por ello, la libertad absurda se basa en la posibilidad de ser en todas las experiencias posibles, cual Proteo que busca agotar las formas de ser que tiene a su alcance.

Un siglo antes, una idea semejante a la del proteísmo camusiano ya había sido reflexionada por el filósofo danés Søren Kierkegaard, quien, en la dialéctica del yo instaurada en su filosofía, establece el juego entre lo finito y lo infinito, como bases del ser del yo. Como es sabido, lo finito es todo aquello que se circunscribe a sus límites, lo que implica que lo finito se contiene en sí

mismo. En el presente trabajo no se ahondará en el tema de lo infinito, pues el proteísmo es lo opuesto. Por el contrario, sí se hará énfasis en la categoría de infinito.

Ahora bien, lo infinito, según Kierkegaard, es posible a través de la categoría de fantasía: “Lo fantástico es en general aquello que transporta al hombre de tal manera hacia lo infinito, que no hace sino descaminarle todo lo que puede lejos de sí mismo, manteniéndole apartado en la imposibilidad de retornar a sí mismo” (1984, p. 61). Para que esto último, no ocurra, la dialéctica del yo consiste en mantener un equilibrio entre los contrarios: lo finito y lo infinito. De no ser así hay consecuencias. Søren Kierkegaard considera que, si no se mantiene dicho equilibrio, el ser humano padecerá la enfermedad mortal, es decir, la desesperación; o sea, la incapacidad de llegar a ser un yo. Esto sucede debido a que hubo una inclinación por cualquiera de las dos partes. En términos de Kierkegaard:

Por eso la existencia humana, tanto la que se cree ya infinita como la que meramente lo pretenda, no es otra cosa que desesperación; sí, todos y cada uno de los momentos en una existencia humana se ha hecho infinita o meramente lo pretenda, son una desesperación. Ya que el yo es la síntesis en que lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que se ensancha (1984, p. 61).

Cuando hay una inclinación sobre lo finito, la desesperación que surge es la del desesperado que limita las posibilidades de ser. Sin embargo, no se profundizará en este tipo de desesperación. La fantasía, al ser la facultad infinitizadora, lleva a otro tipo de desesperación: La del desesperado que, por la cantidad de posibilidades, sucumbe en la posibilidad, en tanto horizonte abierto sin limitaciones. Como se afirma en el libro *La enfermedad mortal*:

De ahí que la desesperación peculiar de la infinitud sea lo fantástico, lo ilimitado; pues solamente se da un caso en que el yo esté incontaminado y libre de la desesperación, a saber: cuando,

precisamente por haber desesperado, se fundamente transparente en Dios (Kierkegaard, 1984 p. 61).

Y precisamente sin tales fundamentos, el ser humano peca, y si se sumerge en la posibilidad pierde la conexión entre la experiencia y un posible yo. Este último es el resultado de atribuir a la misma persona diferentes experiencias, lo que supone una identificación consigo mismo. Sin embargo, cuando se emplea la fantasía, el ser aspira a la infinitud. Esto quiere decir que el ser tendrá la necesidad de acumular la mayor cantidad de experiencias, con el fin de alcanzar la plenitud de ser a través de la cantidad. Para Kierkegaard, este punto se describe como un proceso de despersonalización, o, mejor dicho, de dispersión. Ésta última es la pérdida de lo concreto de sí mismo, lo que conlleva a que el yo se convierta en una abstracción. Mientras se sigue una conducta hacia lo múltiple de la experiencia de ser, se desdibuja cualquier pretensión de identificación. Es como ir disgregando lo concreto de sí hasta dejar las cualidades meramente impersonales como factores de descripción. Podría simplemente afirmarse que la cantidad de novedad lleva la dispersión del ser.

Del hombre absurdo podría decirse otro tanto. Dicho en otras palabras, todo aquel que ejerza la libertad absurda Camusiana padecerá desesperación por infinitud. La libertad absurda supone ciertos criterios por los que se establece una forma de vida en la que el ser humano está inmerso en la posibilidad. Como se afirma en los versos de Píndaro citados por Camus en el epígrafe del *Mito de Sísifo*. “Oh, alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible” (Camus, 1980, p. 9). Si el ser humano aspira a agotar el campo de lo posible, a la vez estaría aspirando a la infinitud. Como ya vimos, a esto se le denomina, desde Kierkegaard, apelación a la fantasía. Cuando el ser humano practica la libertad absurda vive en pos de acumular una gran variedad de experiencias, lo que implica que es fantástico en términos kierkegaardianos,

porque, con ello se niega cualquier posibilidad de establecer un sí mismo. Dicha negación se da debido a que el ser humano estaría sujeto al constante cambio, en cuanto vive fantaseando con nuevas experiencias, todo con la finalidad de ir en busca de la novedad permanente.

Sin embargo, quien busca fatigosamente la novedad constante; según Kierkegaard, padece la enfermedad mortal, que, como se ha expresado anteriormente, es la desesperación. De lo anterior es posible concluir que el hombre absurdo es un desesperado. ¿Pero qué implica ser un desesperado? ¿Qué consecuencias trae para la libertad absurda Camusiana? Estos interrogantes serán resueltos en el siguiente apartado.

2.3 Libertad absurda y desesperación

En el apartado anterior se concluyó que el hombre absurdo es un desesperado de infinitud. En el presente acápite se complementará lo anterior entablando una relación entre la desesperación mencionada y la libertad absurda, que es la forma de la existencia del hombre absurdo.

Como se recordará, la libertad absurda, según Albert Camus, surge a partir de la confrontación con el sin sentido, es decir, el absurdo de existir. Esta libertad se basa en la posibilidad de vivir la mayor cantidad de experiencias posibles, siguiendo la lógica según la cual es más importante la cantidad que la calidad. Lo anterior implica que tras acumular una colección de experiencias se instaure la búsqueda permanente de la novedad. En relación con lo expuesto anteriormente, entonces, ¿cómo entra la desesperación kierkegaardiana en la libertad absurda Camusiana?

Entonces, cuando el ser humano empieza esa insaciable búsqueda de experiencias, la novedad se convierte en un factor indispensable para vivir. Esto, según Søren Kierkegaard, sería el resultado de haber roto el equilibrio entre los constituyentes de la síntesis del yo, es decir, lo finito y lo infinito. El ser humano en este caso se ha inclinado hacía lo infinito. En términos

kierkegaardianos se explicaría la libertad absurda, entonces, así: primero, el hombre absurdo, inclinado por la libertad absurda, en su hambre de experiencias, se anega en la posibilidad. Tal posibilidad es una apelación a lo infinito. Ya antes se había mencionado que la facultad por la cual se da este proceso es la fantasía. O sea que el hombre absurdo se deja llevar por la fantasía. De lo anterior resulta la pérdida de la identidad. Esta pérdida se da cuando el yo se convierte en algo abstracto, es decir, que no cuenta con características concretas. En relación con el hombre absurdo el análisis anterior se aplicaría así; cuando este empieza a acumular experiencias, está haciendo una acumulación de instantes que lo llevan a la dispersión, es decir, a que se tenga que reconocer un yo diferente para cada uno de esos instantes. A partir de esta situación surge una despersonalización, en cuánto no se actúa bajo la idea de construir una personalidad única. Y como tal “personalidad” no sería un yo articulado, sus características se disuelven en la brevedad de los instantes que no lo definen. Luego la libertad absurda en su objetivo de hallar la novedad, culminaría en el padecimiento de la desesperación kierkegaardiana.

Es posible afirmar que la búsqueda de la novedad es un intento por agotar lo infinito. La lógica de ambas cosas es la misma. La novedad se convierte en una necesidad para el hombre absurdo. Esto se da debido a que no existe un instante cualitativamente superior a los demás; por lo tanto, todos comparten un mismo valor. La indiferenciación axiológica conlleva a que se busque la cualidad única que está en todos los instantes, que es su novedad en el tiempo. Para Kierkegaard, tal cosa es desesperación, dado que la novedad es inaprensible, porque lo nuevo una vez que se obtiene, deja de serlo, tal y como si se buscara llenar un barril agujereado. Precisamente porque la infinitud supone algo inagotable, ninguna de las experiencias que la conforman tendría una cualidad superior respecto a las demás. Así que, cuanto queda, es emprender la tarea vana de

abarcar lo infinito, lo cual precisamente, al ser imposible, lleva a la desesperación por alcanzar lo estable.

Albert Camus con su propuesta de libertad absurda afirma la posibilidad de construirse un sentido de sí mismo. Sin embargo, dicho sentido no cuenta con ningún fundamento trascendente, cosa que, vista desde Søren Kierkegaard, haría del hombre absurdo un desesperado. Es imposible ser sin Dios, dice el filósofo danés. Sin nada que brinde estabilidad la desesperación desdibuja los contornos de cualquier posible yo, lo que deja, según Kierkegaard, una sensación inhumana, es decir, “algo” incapaz de ser sí mismo.

Para comprender lo anterior de manera detallada, en el siguiente capítulo se ilustrará, mediante figuras literarias, la transformación del hombre absurdo en un desesperado, que clama inconscientemente por un fundamento, es decir, por llegar a ser un yo. En el presente capítulo se han conseguido exponer las relaciones entre la libertad absurda y el problema del yo. Se ha mostrada que dicha libertad implica romper con un tratamiento del yo a la manera cartesiana y que entonces el yo se relaciona con sus acciones más que con sus pensamientos. Esto último tiene como corolario que para Camus las acciones del hombre absurdo llevan a la dispersión en un intento por captar todas las posibilidades de la existencia. Una crítica ocurre tras tal intento, dado que, desde el pensamiento de Kierkegaard, quien aspira a la dispersión es un desesperado que desespera por ser un ser yo que no puede llegar a serlo. Se expondrán más profundamente los detalles de esta conclusión en el siguiente capítulo.

3. Capítulo III: La paradoja de la libertad absurda en las obras literarias

Se ha buscado demostrar que el hombre absurdo camusiano es un desesperado. Comprender esta conclusión hace necesario que sea posible detectar las características del desesperado en el perfil de figuras que sustentan el modo de vida del hombre absurdo. Una de estas figuras es la de don Juan, quien es propuesto por Camus como paradigma del perfil del hombre absurdo. En el presente capítulo se intentará señalar la relación de los conceptos del donjuanismo camusiano y la desesperación kierkegaardiana, mediante un análisis de dos importantes obras literarias: *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina y *Diario de un seductor* de Søren Kierkegaard. Dicho análisis permitirá indagar acerca de la condición del ser humano en cuanto a su libertad. Para ello, en primer lugar, se expondrá el concepto de donjuanismo en relación con la desesperación. En segundo lugar, se comentarán las obras literarias anteriormente mencionadas. Por último, se intentará demostrar la paradoja que subyace en la libertad Camusiana, en donde precisamente tal libertad solapa un tipo de necesidad: la novedad.

3.1 Sobre el donjuanismo

El donjuanismo camusiano se proyecta desde la legendaria figura del Don Juan. Como cuenta la tradición, este personaje es conocido como un seductor empedernido. Para muchos, la conducta del Don Juan puede resultar inapropiada, pues su estilo de vida enmarca aspectos que lo hacen moralmente condenable, sufriendo graves consecuencias. Por ejemplo, el hecho de que su vida erótica parezca desordenada, siendo él un hombre carente de amor, incapaz de conformarse con una mujer, y quizá incapaz de poder formar una familia. Estos factores implican que probablemente en su vejez no haya nada más que soledad y que de este legendario conquistador quede solamente un hombre sumergido en la tristeza. De hecho, su leyenda se emplea como

mensaje contra la vida del hombre disipado, uno que atenta contra el orden del amor permitido por Dios y por la iglesia, uno para quien el eterno orden de Ley termina por alcanzarlo después de su solazamiento en el pecado de la lujuria. Albert Camus reinterpreta el personaje Don Juan de manera distinta, precisamente rechazando la moralina que se esconde en la valoración tradicional de la leyenda donjuanesca. En su caso, lo relaciona con el mundo sin sentido en el cual se desarrolla la figura del hombre absurdo, viendo en Don Juan a un hombre absurdo como tal. De esa manera dice sobre el mismo:

Si bastase con amar, sería demasiado sencillo. Cuánto más se ama tanto más se consolida lo absurdo. No es por falta de amor por lo que Don Juan va de mujer en mujer. Es ridículo presentarlo como un iluminado en busca del amor total (Camus, 1980, p. 80).

Con ello Camus descarta de plano la idea de que la vida de don Juan se subordina a la lógica de la calidad en las experiencias amorosas. Pues si buscara amar a una sola mujer, suponiendo que con ella encontraría el amor en su totalidad, implicaría la búsqueda de una experiencia llena de plenitud, llena del amor mismo. Mas como este nunca se ofrece en su totalidad, caben dos posibilidades. La primera sería que en esta repetición² de la experiencia amorosa el absurdo ocurriese, precisamente por la incapacidad de alcanzar ese amor pleno. La segunda, y esta esta es la interpretación que Camus hace al respecto, es el rechazo del sentido de amor al creer que de aquella concepción para la cual este es una totalidad que se entrega a través de una sola experiencia. Por el contrario, el amor más que ser único y total, ocurre en su multiplicidad. De aquí que sea ridículo presentar a Don Juan como una especie de iluminado,

² Entiéndase en el sentido de renovación de instantes

porque él no vive en pos del amor en su plenitud y de hecho considera que no existe algo así. El amor para él es hallado en la repetición de las experiencias. Por eso Camus afirma:

Pero tiene que repetir ese don y ese ahondamiento porque ama a todas con el mismo ardor y cada vez con todo su ser. De ahí que cada una espere darle lo que nadie le ha dado nunca. Ellas se engañan profundamente cada vez y sólo consiguen hacerle sentir la necesidad de esa repetición. “Por fin —exclama una de ellas— te he dado el amor”. ¿Sorprenderá que Don Juan se ría de ella? “¿Por fin? —dice—; no, sino una vez más”. ¿Por qué habría de ser necesario amar raras veces para amar mucho? (Camus, 1980, p. 80).

En este orden de ideas, no es Don Juan quien se concibe a sí mismo como un iluminado, sino que son sus amantes las que, sabiéndolo o no se consideran así mismas “iluminadas”. Mientras ellas piensan que han conseguido entregarle el amor total en una experiencia, Don Juan piensa que debe buscarlo una vez más. Por eso, los trasfondos de cada una de las partes son diferentes. Las amantes en su embeleso místico piensan para sí mismas: “he aquí el amor pleno”; sin embargo, Don Juan, en un rechazo de la totalidad del amor, del sentido mismo del amor, se dice para sí mismo, para su existencia: “otra vez”. Por eso el amor es absurdo como el mundo. Por eso Don Juan es un hombre absurdo. Por eso en el amor cuanto queda es practicar la libertad absurda.

Es importante aclarar que, por lo dicho antes, para Camus el concepto de donjuanismo no se limita exclusivamente al ámbito amoroso, sino que es la figuración de un estilo de vida, dentro del cual se practica la libertad absurda. El donjuanismo camusiano abarca un análisis de carácter existencial del personaje del Don Juan. Este último, conocido en virtud de sus innumerables conquistas amorosas, se entiende como un erótico, es decir, alguien para quien el amor y la novedad de este son un determinante de la acción. En ese sentido, Don Juan muestra rechazo por

la repetición³, en tanto que no busca un momento de plenitud, sino que posee un deseo incesante por vivir experiencias novedosas, esto en otro tipo de repetición. Precisamente el estilo de vida que lleva puede enmarcar ciertos aspectos que alcanzan a dar cabida a la desesperación kierkegaardiana, dados los dos sentidos de repetición. Dichos aspectos se podrán evidenciar tras la exposición de las obras literarias anteriormente mencionadas. Pero antes cabe indicar alguna observación acerca de la repetición y sus dos maneras de entenderse.

La primera podría decirse que está ligada a un valor trascendente. Se trataría de una repetición en donde se busca retornar a un único momento en el que se pudo tener una experiencia llena de plenitud. En este caso se evidencia que hay una priorización en la calidad de las experiencias sobre su cantidad, lo que quiere decir que es más importante tener pocas experiencias, siempre y cuando éstas sean plenas. Si se aplica lo anterior al donjuanismo, se puede evidenciar que la experiencia que se busca es la del amor pensado desde la repetición de un momento de plenitud, el amor total en una única experiencia. Esta creencia corresponde a las amantes de Don Juan.

La segunda hace referencia a la idea de repetición en un sentido de repetir la experiencia, pero esta vez dando prioridad a la cantidad sobre la calidad, es decir, que se considera que cosas como el amor no cuentan con unidad alguna, y que por tanto solo se lo vive en las múltiples experiencias repetidas de este. Esta sería la creencia de Don Juan. En otras palabras, amor pensado desde el sentido de la repetición, pero esta vez de manera fragmentada, es decir que se podrá experimentarlo de diferentes modos y en diversos momentos. Como se ha venido exponiendo en capítulos anteriores, desde este ángulo Don Juan, en tanto hombre absurdo, emplea la libertad

³ Entiéndase en el sentido de retornar a exactamente al mismo instante

absurda con el fin de cazar la novedad del amor. Y como realmente no pretender armar el verdadero rostro de aquel, como si el amor se formara en una secuencia de partes, en ese caso, cada instante cuenta con un valor exclusivo, porque siempre es el amor el que se funda desde lo nuevo, en la nueva piel que se entrega sobre el lecho de Don Juan. Mas ¿no supone una cosa así una insaciabilidad? ¿no es acaso un intento de agotar lo que no tiene límites, y que, en todo caso, supera en fuerzas a la humanidad? Søren Kierkegaard lo entiende de esa manera y por eso ve en Don Juan a un desesperado. En los siguientes apartados de este capítulo se expondrán las razones de esta visión y, por consiguiente, la paradoja que en ella subyace, es decir, que la libertad absurda no esconde sino un tipo de esclavitud desesperada.

3.2 El perfil del donjuanismo en las obras literarias

A continuación, se hará una breve exposición de algunas obras literarias en las que el donjuanismo está presente. Lo anterior con la intención de hacer una proyección de las cualidades donjuanescas propuestas por Camus. En primer lugar, se comentará la obra *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina. En segundo lugar, la novela titulada *Diario de un seductor* de Søren Kierkegaard.

Por un lado, *El burlador de Sevilla* es un clásico del teatro barroco español. Fue escrita por el poeta y dramaturgo Tirso de Molina. Es una de las tantas obras en las que aparece el personaje de Don Juan, quien representa, como lo dice el título de la obra, a un burlador. Este se distingue por su personalidad seductora, audaz e inmoral. La trama, precisamente, gira en torno a las conquistas amorosas del renombrado Don Juan Tenorio. Este personaje puede considerarse como un hombre despiadado para quien el disfrute del amor es una prioridad y para quien no caben las lamentaciones ni los remordimientos de consciencia por su accionar. Don Juan, mediante sus estratagemas, presume de sus capacidades eróticas masculinas, como si con ello pusiera en tela de

juicio el orden de la sociedad en la que vive. Sin embargo, como Molina busca enseñar, no hay burla del bien sin castigo. El burlador desconoce que todas sus artimañas lo llevarán a encontrarse con su última víctima y se verá obligado a enfrentar su trágico destino, la muerte.

Por otro lado, *Diario de un seductor* es una novela escrita en 1843 por el filósofo danés Søren Kierkegaard. En ella se relata la vida y las experiencias amorosas de Juan, un seductor que vive en busca del sentido de su existencia mediante la seducción y el amor. La narración, tal y como su nombre lo indica, es en forma de diario. Allí se evidencia la manera en que este seductor registra minuciosamente sus conquistas amorosas y analiza detalladamente su estrategia de seducción, desde la elección de su víctima, hasta el momento de la conquista.

La relación entre las mencionadas obras literarias y el pensamiento de Albert Camus se seguirá a través del análisis de ciertas ideas, las cuales pueden ser halladas al interior del desarrollo de las obras. Tales ideas son las siguientes: la novedad, la variabilidad, el absurdo, la libertad absurda.

En el caso del *Burlador de Sevilla* se puede ver cómo Don Juan Tenorio puede practicar la libertad absurda mediante sus conquistas amorosas. Las acciones de Don Juan no están pensadas desde la moralidad, a la que claramente desafía con su proceder. Ni desde la ética, si por lo menos es posible enfocar la ética desde el ángulo kierkegaardiano, para quien el amor debe terminar en una solución ética en el matrimonio. Don Juan Tenorio solo hace uso de su libertad de tal manera que sea la acumulación de experiencias que haga de la libertad una falsa ilimitación. Pues al no tener limitaciones morales ni éticas sentirá que tiene la posibilidad de conquistar a cualquier mujer, sin importar las normas, o mejor dicho las consecuencias que lo encaminarían a un posible castigo

Ante el hecho de contemplar el absurdo en las normas que lo rodean, la burla de lo humano y lo divino se evidencia en sus apreciaciones acerca de la moral y el honor femenino; y acerca de la religión y el respeto a su cosmovisión, como se evidencia en la siguiente cita:

DON JUAN: Que el marqués me ha encarecido;

Venturoso en esto he sido.

Sevilla a voces me llama

“el Burlador”, y el mayor

gusto que en mí puede haber

es burlar una mujer

y dejalla sin honor.

¡Vive Dios, que le he de abrir,

pues salí de la plazuela!

Mas ¿si hubiese otra cautela?

Gana me da de reír (Molina, 2008, p.p. 82-83).

En ese sentido, se puede ver la manera en la que Don Juan Tenorio cavila ante la falta de sentido de la moral imperante. Para entonces, el “honor” de una mujer era un sistema cuyo respeto vinculaba un orden de cuestiones como son el matrimonio o la familia. Una vez roto tal sistema, implica que no hay santidad en las instituciones humanas. Son solo obstáculos que limitan al ser y la vida en su despliegue del placer. ¿Qué es el honor de una mujer? Una norma que debe ser cambiada por la propia voluntad. Así se puede advertir en la siguiente cita:

DON JUAN: ¡Válgame Dios! Todo el cuerpo

se ha bañado de un sudor,

y dentro de las entrañas

se me yela el corazón.

Cuando me tomó la mano,
de suerte me la apretó
que un infierno parecía,
¡jamás vide tal calor!
Un aliento respiraba,
organizando la voz
tan frío, que parecía
infernál respiración.
Pero todas son ideas
que da la imaginación.
El temor y temer muertos
es más villano temor;
que si un cuerpo noble, vivo,
con potencias y razón
y con alma, no se teme,
¿quién cuerpos muertos temió?
Mañana iré a la capilla
donde convidado soy,
porque se admire y espante
Sevilla de mi valor (Molina, 2008, p. 134).

Así mismo, se puede ver en la anterior cita como Don Juan Tenorio desafía las leyes divinas, o, mejor dicho, la creencia en la trascendencia de ellas, dirá Don Juan que son imaginaciones, que el cuerpo muerto está, al igual que Camus solo queda la vida en la desnudez que esta implica. Por ello la intención es ir a la capilla, con la finalidad de burlar la idea del temor

a los muertos y sus fantasmas. Es así que para este legendario burlador la vida es el supremo valor y en ella no hay espacio para el otro mundo, el de los muertos.

De aquí que ante el absurdo Don Juan Tenorio rechace la norma absurda e imponga su propia ley del amor. En ese sentido, en la conquista de Tisbea ⁴burla el nombre de Dios por el del amor como se puede evidenciar en la siguiente cita:

DON JUAN: Si vivo, mi bien, en ti,
cualquier cosa me obligo;
aunque yo sepa perder,
en tu servicio, la vida,
la diera por bien perdida;
y te prometo de ser
tu esposo.

TISBEA: Soy desigual
A tu ser.

DON JUAN: Amor es rey
que iguala, con justa ley,
la seda con el sayal.

TISBEA: Casi te quiero creer,
mas sois los hombres traidores.

DON JUAN: ¿Posible es, mi bien, que ignores
mi amoroso proceder?
Hoy prendes con tus cabellos mi alma.

⁴ Es la joven que libra a Don Juan Tenorio del naufragio. Y sin embargo también es burlada.

TISBEA: Yo a ti me allanó

bajo la palabra y mano

de esposo.

DON JUAN: Juro, ojos bellos

que mirando me matáis, de ser vuestro esposo.

TISBEA: Advierte, mi bien que hay Dios y que hay muerte.

DON JUAN: (¡

largo me lo fiáis!)

Y mientras Dios me dé vida

yo vuestro esclavo seré.

Ésta es mi mano y mi fe.

TISBEA: No seré en pagarte esquiva.

DON JUAN: Ya en mí mismo no sosiego.

TISBEA: Ven y será la cabaña,

del amor que me acompaña,

tálamo de nuestro fuego.

entre estas cañas te esconde hasta que tenga lugar.

DON JUA: ¿Por dónde tengo de entrar?

TISBEA: Ven y te diré por dónde.

DON JUAN: ¡Gloria al alma, mi bien, dais!

TISBEA: Esa voluntad te obligue,

y si no, Dios te castigue.

DON JUAN: (¡Qué largo me lo fiáis!) (Tirso, 2008, p.p. 66-67).

Así las cosas, Don Juan Tenorio en la cita anterior cambia la ley de tal manera que rompe con estándares de clases sociales. Esto se evidencia en la metáfora que hace con las telas, cuando

dice que se puede igualar la seda con el sayal. La seda representa la clase alta y como es sabido, el sayal era utilizado por la clase baja. Por lo tanto, Don Juan Tenorio está ejerciendo la libertad absurda en tanto que el amor, según lo entiende, no respeta normas sociales. Sin embargo, cabe aclarar que el amor donjuanesco no se trata de un amor transgresor en nombre del romanticismo, sino de un amor que se da en el contexto de un engaño. Luego bajo el disfraz del amor y su ley está la norma del erotismo donjuanesco, la cual engaña con la finalidad de disfrutar de un instante de una mujer.

En ese mismo orden de ideas, el concepto de instante se evidencia cuando en voz baja don Juan afirma: “¡Qué largo me lo fiáis!” Es claro que él no se preocupa por recibir un castigo a largo plazo, solo le importa experimentar el instante de placer, el presente de su amor.

Ahora bien, en el *Diario de un seductor* se puede evidenciar la libertad a través de las acciones del personaje principal. Juan se entiende como alguien libre a la hora de actuar de la manera que desea.

Las individualidades concretas no fueron para él más que meros estímulos, y los aventaba en seguida que había conseguido sus fines, con la misma facilidad que los árboles sacuden sus hojas en el otoño. ¡Él se rejuvenecía de este modo, y las pobres hojas se marchitaban en el suelo! (Kierkegaard, 2014, p. 188).

No obstante, este no consigue encontrar una experiencia con la cual se sienta conforme. Es precisamente esta inconformidad lo que lleva a este personaje a una incesante búsqueda. En el *Diario de un seductor* podemos constatarlo en la siguiente cita:

Ahora ya no podría oponerme ninguna resistencia, y el amor solamente es bello cuando encuentra resistencia, después todo es flaqueza y costumbre. Por eso no quiero ni recordar mi relación con ella. Su perfume se ha evaporado y ya pasaron a la historia aquellos tiempos una joven consumida

por el dolor de la infidelidad de su amante, se transformaba en heliotropo (Kierkegaard, 2014, p.p. 392-393).

Esto implica que la libertad se convierta en una suerte de limitación no es posible situar mientras la experiencia no se ofrezca con el frescor de lo novedoso. Sin embargo, esta es efímera, por lo tanto, resulta necesario emprender una nueva búsqueda y así poder hallar dicha experiencia en otro instante. Más adelante en el diario se dice sobre lo novedoso: “La he amado, es verdad, pero de ahora en adelante mi alma no tiene nada que hacer con ella” (Kierkegaard, 2014, p. 393). Para tal cambio se acuña el término de la novedad, una forma por la cual el seductor se desplaza a través de la realidad. Se trata de una búsqueda de estímulos. La novedad decora y hace atractivas las nuevas opciones del seductor. Por eso, para Kierkegaard, Juan vive poéticamente, o sea bajo una categoría que lleva la fantasía a los hechos y los llena de atractivo. Sin embargo, como se evidencia en el análisis de la fantasía, realizado en el capítulo anterior, hay un peligro en lo fantástico. El peligro de la fuga de la realidad, de la falta de realidad de quien busca ser un yo. El comentarista del diario precisamente dice:

No se substraía a la realidad porque fuera demasiado débil para soportarla, sino cabalmente porque era demasiado fuerte. Pero esta fortaleza era su enfermedad. Tan pronto como la realidad perdía a sus ojos su poder estimulante, quedaba desarmado y tal estado de abatimiento constituía su mal específico. En el instante mismo del estímulo tenía ya conciencia de semejante estado y en esa conciencia radicaba el mal que había en su vida (Kierkegaard, 2014, p. 186).

En ese sentido, se podría decir que Juan era víctima de la fugacidad de los instantes. Una vez estos se esfuman él se derrumba. Esto se debe a que su acercamiento a la realidad se da con base en estímulos. Tales estímulos suelen agotarse de tal manera que quedan dos opciones para el seductor: Una es el decaimiento tras el agotamiento del estímulo presente. Y la otra corresponde a

la búsqueda de un nuevo estímulo. Precisamente esta búsqueda de estímulos nuevos lleva al atrincheramiento en la novedad. Esto quiere decir que la ausencia de lo permanente, de lo estable, subyuga al seductor en una suerte de necesidad que corrompe la libertad absurda. Para Cordelia ⁵ la necesidad se refleja en la exploración casi fantasmal de la propia existencia. De ahí que afirme:

En ciertas ocasiones yo era como una extraña para él, en otras se me entrega del todo, pero en seguida, cuando le rodeaba con mis brazos, todo su abandono desaparecía como por ensalmo y yo no abrazaba más que a una nube. Esta última expresión no me era conocida antes de conocerle a él, pero fue él quien me enseñó a comprenderla a fondo (Kierkegaard, 2014, p. 191).

Aquí se ve reflejada la fugacidad que acompaña el perfil de Juan, el seductor, quién precisamente por estar sujeto a la novedad, es incapaz de darse consistencia a sí mismo a través de su propia libertad. Por ello sucumbe en otro tipo de necesidad, una en donde siempre obliga la búsqueda de lo nuevo. La paradoja de la libertad absurda surge tras este hecho. Porque si bien la libertad absurda se ofrece como una solución ante lo absurdo, la sujeción a la novedad es el colorario a esa aparente libertad. En el siguiente apartado se demostrará el desarrollo de esa paradoja con base en la idea de que el hombre absurdo donjuanesco es un desesperado en términos kierkegaardianos.

3.3 La paradoja de la libertad absurda

Como se ha dicho anteriormente, algo que no interesa a Camus es la noción de sí mismo, al menos no en su versión estática del sujeto pensante cartesiano. Ello lo lleva a consolidar el concepto de libertad absurda, el cual implica la fragmentación del sujeto, que consiste en la variabilidad de experiencias. Es precisamente esta variabilidad la que sumerge al hombre absurdo

⁵ Amante de Juan, el seductor

en la desesperación kierkegaardiana. Como se ha explicado en el capítulo anterior, para el filósofo danés, la desesperación es una enfermedad en la que el ser humano no puede llegar a ser un yo. La enfermedad ocurre cuando las acciones llevan a negarse un fundamento que establezca la propia identidad.

En este apartado se buscará demostrar que es el reconocimiento de la desesperación dentro de la libertad absurda lo que lleva a desentrañar una paradoja en el fundamento de esta última; más exactamente, en demostrar que tras la pretendida libertad se esconde un tipo de necesidad.

Para hacer más claro el anterior punto, se expondrá la idea de posibilidad. En el apartado tres del capítulo dos, se habían mencionado unos versos de Píndaro, que Camus emplea como epígrafe al *Mito de Sísifo*. En aquellos versos se hace referencia a la necesidad de que el alma debe agotar el campo de lo posible, con el fin de alcanzar la plenitud de la vida. En términos camusianos, al igual que el alma, el hombre absurdo apela a la libertad absurda con el fin de sumergirse en la posibilidad. Esto quiere decir que el hombre absurdo debe vivir la mayor cantidad de experiencias posibles, para abarcar precisamente el campo de lo posible.

Para Kierkegaard lo posible es una de las posiciones en la dialéctica del yo junto a lo necesario. Por lo posible un individuo cuenta con la posibilidad de advertir el horizonte a través del cual se proyecta la acción humana. Es así que si un yo es posible es porque cuenta con el campo de la posibilidad para serlo. De esa manera no se trata de un yo sustancial o un yo estético a la manera del sujeto del idealismo alemán; por el contrario, el yo advierte su incompletud en la medida en que el ser solo le es dado en el reconocimiento de su falta y en la manera como existe para llevar dicha falta. Precisamente Kierkegaard menciona sobre lo posible lo siguiente:

Hacerse uno a sí mismo es precisamente un movimiento en el sitio. Devenir significa en general un cambio de lugar, pero devenir uno sí mismo equivale a un movimiento sobre el terreno. De esta

manera, la posibilidad aparece cada vez mayor a los ojos del yo y este ve surgir posibilidades por todas partes, ya que nada se torna real (Kierkegaard, 1984, p.66).

En ese sentido, para Kierkegaard la posibilidad sugiere dos opciones: la primera es que la movilidad sea el vehículo para contemplar las opciones que lleva a ser un sí mismo; la segunda, es que tales opciones se amplíen a tal punto que se queden en el campo de lo posible sin llegar a lo real. Acaso sea esta la crítica que Kierkegaard tenga a la libertad absurda de Camus. Para el filósofo danés ocurre lo que se llama la desesperación de la posibilidad, en donde la contemplación de las múltiples opciones conlleva al hecho de que, si no se opta por ninguna y se permanece en la mera posibilidad, el mismo sujeto se torna irreal y desespera por esa falta de certeza. Esto último se da tras una ruptura entre las opciones del yo, las cuales se fragmentan de tal manera que ninguna guarde relación con la otra, haciendo que se fragmenten en desmedro de la cohesión del sí mismo. Como se ha venido afirmando con esto se gana en la cantidad de ser, se gana en las posibilidades de ser. En tanto que su libertad se fundamenta de esta manera en la posibilidad, cabe la desesperación kierkegaardiana de lo posible.

Como lo menciona Søren Kierkegaard, tal desesperación nace por una falta de necesidad. El hecho de las posibilidades, hace que haya un desborde, de tal suerte que nunca se logre imponer un orden en lo posible. Esto último es desesperante en la medida de que hace imposible abrir un tipo de orden cuya necesidad dé coherencia a esa hambre de experiencias que es la libertad absurda. Como se mencionó en el apartado anterior, un ejemplo acerca de este tema es Don Juan, para quien las posibilidades de la experiencia amorosa se diluyen en la cantidad de esas mismas experiencias, sin que medie ningún tipo de orden que pueda hacer necesaria la concreción del amor, algo así como su culminación en el matrimonio o el reconocimiento ético de relacionarse con una sola mujer. Como el Don Juan es alguien cuyos valores se inclinan por la estética, esta última hace que

la variabilidad y la fragmentación sean los motores de la experiencia de la libertad, esa que Camus entiende como hija del absurdo.

Pero ir de un lado a otro acaso sea una experiencia del desasosiego disfrazada con un nombre hedonista. Mas quien piensa que debe ir tras una cantidad infinita de experiencias, acaso se engañe pensando que la cantidad es un fiel sustituto de la cualidad. Pues no porque se haya vivido más, eso quiere decir que en cada uno de los instantes haya algo significativo que pueda ser base para establecer algún tipo de comparación entre vivencias. Porque como bien argumenta Kierkegaard, sin una necesidad que imponga orden a la experiencia, no existen criterios para hacer una diferencia en una vivencia y la otra. Lo mismo daría una o mil vivencias, ya que la cualidad de estas es indiferenciable, lo que de por sí hace que una multitud de vivencias sean homogéneamente valoradas sin que importe haber vivido una u otra. Es desesperación cuanto hay, pues sin la necesidad, sin la jerarquía que establece la diferencia entre una mejor y una peor vivencia, entonces, todas a los ojos de su experimentador serían lo mismo, lo que les restaría importancia y realidad. De aquí que el hombre absurdo camusiano se avenga en la desesperación de la posibilidad.

Es necesario destacar que existe una diferencia entre la posibilidad kierkegaardiana y la posibilidad Camusiana. Para Kierkegaard el término de posibilidad se entiende como una suerte de horizonte que siempre estará disponible, es decir, una serie de posibilidades que nunca serán concretadas, pero que sí serán contempladas. Es un engaño creer ser sin ningún tipo de obstáculos, la plena libertad, mas como es el caso que el horizonte de lo posible solo ofrece opciones sin realización, el carácter fantasmagórico de tal libertad, torna delusiva a la voluntad. Una evanescencia solo superable cuando se llega a reconocer la necesidad de lo necesario.

Para Camus el concepto de posibilidad se entiende de manera opuesta. Si hay una serie de posibilidades, esta vez no serán únicamente contempladas, sino que se buscará la manera de poder, si no concretarlas todas, por lo menos sí la mayor cantidad. No cabe duda de que Camus busca superar la falta de necesidad suponiendo el abarcamiento de lo posible. Sin embargo, su desesperación por la necesidad no es la de la falta de realización de las opciones de ser, sino, precisamente la necesidad que nace por la urgencia de acapararlas. La desesperación del hombre absurdo nace de su hambre por las opciones, por la novedad de esas mismas. Esto lo inserta en las posibilidades de cada instante, en la novedad que permea esos instantes. El hombre absurdo fragmenta el tiempo en la medida que cada instante se ofrece pleno de novedad. El absurdo interviene aquí al menguar el valor diferencial de cada instante y hacer de la novedad lo que se ofrece como factura de lo vivido cada vez. Los instantes son intercambiables unos por otros en cuanto son solo productos de lo nuevo. Si nada los distingue es porque axiológicamente se los aprecia desde su cualidad de ser novedosos, lo que los homogeniza y los pierde para el objetivo de que todos ellos conlleven a una finalidad que les otorgue un sentido. Y como sin tal sentido los instantes caducan sin ningún tipo de orden de valor, la experiencia del hombre absurdo renuncia a toda posible cohesión que lleve a formar una imagen clara de esa experiencia, proceso en donde precisamente redundaba la posibilidad de tener un perfil de sí mismo.⁶ Dicho más claramente, en cuanto la novedad no es un orden de valor de los instantes que permita diferenciarlos, ya no es posible organizar los instantes como experiencias coherentes jerárquicamente, lo que al final es renunciar a ser un yo, pues la organización de la experiencia es precisamente la posibilidad de

⁶ En un sentido psicológico esto es así. En casos como cuando se sufre un problema con la memoria, por ejemplo, esto impide la organización de lo vivido, de tal manera que el desmemoriado es incapaz de reconocer quién es el mismo.

perfilarse a sí mismo. De acuerdo con esto, el absurdo tiene como corolario la renuncia a ser un yo, lo que cabalmente es para Kierkegaard la desesperación.

Cabe preguntar entonces, ¿qué se esconde tras la trama de desesperación del hombre absurdo? Las implicaciones de la novedad como valor de los instantes. De aquel carácter paradójico de la libertad absurda. Paradójico porque es una libertad en la que el hombre absurdo desecha por lo novedoso la posibilidad de establecer una jerarquía de la experiencia que lo lleve a ser un yo, lo que al final es una tarea del existir. Por definición lo novedoso rompe con lo que se repite, que es un factor importante para poder establecer tal jerarquía de la experiencia. Por la repetición de un instante es posible establecer el valor diferencial de un instante respecto a otro. En la existencia se buscan ese tipo de repeticiones con el fin de definir un sentido en los instantes vividos. Por ello se busca volver a un lugar en donde se fue feliz, intentado que lo vivido retorne tal como fue, dando a los hechos un valor significativo por el retorno. La experiencia religiosa cristiana relega precisamente a la repetición el sentido del tiempo vivido, al buscar la posibilidad de que se pueda volver a experimentar al hijo de dios en la tierra con su vuelta entre los hombres. Ya sin el carácter trascendente de lo mencionado, lo mismo se espera de la repetición como factor de valor de los instantes, es decir, que pueda, no ya dar un sentido metafísico al tiempo de la existencia, pero sí un sentido nacido de la voluntad de existir, dando coherencia a la experiencia y, por lo tanto, llegando a ser un yo. Camus renuncia a la repetición cuando considera a lo novedoso como valor del instante. Como se ha expuesto, esto es paradójico porque lleva a la dispersión, y la dispersión a que existir se base en la novedad, y la novedad a que existir sea padecer la desesperación de no alcanzar a ser un yo. El hombre absurdo, que para Camus es un modelo de cómo encarar la existencia, con un tipo de libertad propia del absurdo de existir, se limita desde lo novedoso a no poder acceder a la repetición, lo que implica entonces que existir ya no incluya la

posibilidad de poder ser un yo. A menos que la existencia humana se pueda plantear sin la necesidad de forjar la imagen de la individualidad propia, el hombre absurdo está condenado a que su libertad absurda paradójicamente desvanezca una posibilidad de la existencia que se empareja con ésta estrechamente. ¿No desvirtúa esto la viabilidad de la libertad absurda como opción existencial? por lo menos si el objetivo de Camus era proponer una descripción de la existencia que fuera viable como modelo de vida, si la exposición hecha en este trabajo es correcta, no cabe duda de que tal descripción de la existencia está mutilada en una de sus posibilidades insoslayable, la de ser un yo.

5. Conclusiones

La libertad absurda, tal y como la plantea Camus, da cabida a una propuesta acerca de la existencia. En este trabajo se ha analizado tal propuesta, intentando demostrar la paradoja que subyace la libertad basada en el sin sentido de la existencia. Ahora bien, ¿qué consecuencias trae lo demostrado para pensar temas como el hombre, los valores, o, los modelos de vida? Albert Camus a través de su propuesta acerca de la libertad absurda deriva un perfil del ser humano, el cual ha sido escrito a lo largo de esta investigación. Cabe preguntar después de lo analizado hasta ahora ¿es posible la existencia del ser humano bajo las implicaciones de la libertad absurda? ¿son sus valores aplicables a una existencia cotidiana? ¿Es su forma de vida un modelo a seguir? Según lo expuesto concluiremos algo acerca de estos tres temas.

El modelo de hombre que establece Albert Camus está consciente de la carencia de sentido de su propia existencia, así las cosas, el hombre absurdo, se ve en la condición de afrontar la existencia misma con desesperanza. En vista de que el mundo no tiene sentido él intenta construir uno. El problema de esto radica en el hecho de que la existencia de un ser humano sumido en el desconsuelo implica inestabilidad. El hombre por naturaleza busca una suerte de estabilidad, ya sea algo trascendente, o, quizá, algo trivial. Y, sin embargo, muchas veces, esa estabilidad se busca en aspectos en los que no se puede hallar la solidez que se necesita para vivir. En el caso del hombre absurdo, que se guía por la novedad, estaría descartando cualquier posibilidad de solidez para la existencia. Un ser humano que vive en pos de la novedad, hoy día, podría caer en una conducta consumista, lo que implica que la novedad podría caer en lo manipulable, pues los medios podrían aprovecharse, precisamente, de esa conducta donde el deseo de experimentar lo nuevo es lo que estimula a la voluntad.

Pero no solo es el aspecto sobre lo novedoso cuanto puede empañar el perfil del hombre absurdo. Y es que no cabe duda de que el absurdo deja al ser humano entregado a su propia voluntad. Sin Dios ni su ley, queda solo la acción humana en pleno ejercicio de la libertad propia de la voluntad. Esto tiene como consecuencia un realce de la individualidad propia, un individualismo exagerado, que deja en el destino del hombre el construir los valores que la distancia de Dios deja. Tanta sobrevaloración de la capacidad individual recae en un reduccionismo respecto a proyectos de carácter colectivo. Camus precisamente se empeña en describir al hombre absurdo entregado a la búsqueda de su propio bien, siempre como una suerte de hombre rebelde que impone su valor en contra de la ley que busca subyugarlo. Sin embargo, lo colectivo también es una dimensión humana. No solo cabe pensar en la heroicidad del hombre absurdo en busca de sentido; también existen valores colectivos que pueden fungir como metas y que de hecho pueden dar más peso objetivo a criterios de la propia existencia. Camus omite este último tipo de valores suponiendo acaso que la exagerada figura del hombre absurdo es suficiente al desarrollo de una vida.

Otro aspecto que se desprende de la novedad como necesidad de la libertad absurda está en el carácter dialógico de dicha libertad. La novedad, no cabe duda, es un valor estético de las cosas. Para Kierkegaard quien actúa basado en estos valores carece de seriedad. Siempre veleidoso entre sus opciones de vida, es incapaz de trascender su propia individualidad. Por esto, el hombre absurdo se niega una dimensión humana como lo es lo ético, en donde el móvil de las acciones en muchos casos va más allá de actuar en beneficio propio. Esto reduce el impacto que el hombre absurdo como modelo existencial pueda generar. Al final, un Don Juan, por ejemplo, es una suerte de solipsista; alguien para quien la alteridad está vedada. Y sin el otro, o el otro como medio de placer si Don Juan lo pensaba, ¿puede el hombre desarrollarse íntegramente? Un proyecto político-

camusiano puede flaquear en una dimensión ética. Tal y como se piensa el hombre absurdo el individualismo solapa la idea de colectividad. Un hombre encerrado en sus placeres y en su propio bienestar no es más que un egoísta para quien el mundo sucumbe en su experiencia. Pero el otro, la alteridad, aparece en la vida como una opción que atañe al pensamiento y al desarrollo de un sí mismo. Los deberes se imponen como otras opciones y como otros aspectos del ser que cuentan con igual consideración que el bien propio. Si un modelo como el que propone Camus se impusiera como estilo de vida, si un hombre absurdo fuera modelo existencial que seguir, que pobre sería la existencia entonces sin el otro. Vivir en una sociedad de átomos que se repelen y se desconocen, acaso, más que mantener la existencia humana, sería solo su declinación y su desaparición sin riqueza.

Referencias Bibliográficas

- Agustín, S. (1963). Del libre Albedrío. *Obras de San Agustín*. Trad. Evaristo Seijas. Madrid, España: católica.
- Borges, J. (2010). La Rosa Profunda. *Obras completas, T. III*. Buenos Aires, Argentina: Emecé
- Camus, A. (1980). *El mito de Sísifo*. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Camus, A. (2018) El mito de Sísifo. *Obras selectas*. Trad. Yara Trevethan, Renata Riebeling. México: Mirlo
- Kierkegaard, S. (1984). *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Trad. Demetrio Gutiérrez. Madrid España: Sarpe.
- Kierkegaard, S. (2014). *Diario de un seductor*. Buenos Aires, Argentina: Alianza editorial.
- Molina, T. (2008) *El burlador de Sevilla*. México: Fondo de cultura Económica.
- Pascal B. (1984). *Pensamientos*. Trad. Juan Domínguez Berrueta. Buenos Aires Argentina: Ediciones Orbis.