

Jean-Paul Sartre y Albert Camus: ¿individualismo deontológico o individualismo individualista?

Sheila López Pérez. Doctoranda en la Universidad de Valladolid (Filosofía)

Recibido: 31/07/2021

Resumen

El presente artículo se encamina a indagar en las implicaciones que la palabra individualismo contuvo en los existencialismos de Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Con este objetivo, se pretende desenmascarar la filosofía de Sartre como un deontologismo igual de desubjetivizado que cualquier doctrina colectivista, así como postular el individualismo de Camus como esa doctrina que se atrevió a hacerse cargo de las repercusiones de aquel axioma desde el que partieron ambos existencialismos y solo él se atrevió a explotar: *la existencia precede a la esencia*.

Palabras clave: Sartre, Camus, existencialismo, individualismo.

Abstract

Jean-Paul Sartre and Albert Camus: Deontological individualism or individualistic individualism?

This article aims to investigate the implications that the word individualism contained in the existentialisms of Jean-Paul Sartre and Albert Camus. With this objective, it is intended to unmask Sartre's philosophy as a deontologism just as de-subjectivized as any collectivist doctrine, as well as to postulate Camus's individualism as that doctrine that dared to take charge of the repercussions of that axiom from which both existentialisms began and only he dared to explode: *existence precedes essence*.

Key words: Sartre, Camus, Existentialism, Individualism.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Jean-Paul Sartre y Albert Camus: ¿individualismo deontológico o individualismo individualista?

Sheila López Pérez. Doctoranda en la Universidad de Valladolid (Filosofía)

Recibido: 31/07/2021

§ Introducción

El empeño de las doctrinas individualistas en demostrar humanidad y valía para crear sociedades fraternalmente interconectadas nace de los reproches que han recibido a lo largo del tiempo algunas de las consideradas derivaciones del individualismo: se les reprocha el solipsismo al que está abocada su propuesta, se les reprocha la imposibilidad de politización de sus preceptos, se les reprocha su dificultad para construir leyes comunitarias y se les reprocha el utopismo fáctico que supone basar las relaciones sociales en sentimientos de empatía e intuición en lugar de en unas obligaciones colectivas fuertes e irremplazables. Todos los reproches dirigidos al individualismo, no obstante, son reproches dirigidos más que a aquello que nació como *individualismo* —siempre social y sucintamente responsabilizado—, a aquello que se ha estimado llamar individualismo a lo largo de las últimas décadas —y que está caracterizado por todos los rasgos que denunciaba aquel primer y concienciado individualismo. La insolvencia para crear valores comunitarios y la priorización de una esfera personal narcisista y desbocada se erigen como las dos denuncias finales de toda una retahíla de críticas al individualismo, a ese *nuevo* individualismo que no deja de crecer a medida que crece el aislamiento y la atomización en las nuevas sociedades conectadas en lo material y completamente desconectadas en lo humano.

§ 1. El pesimismo de Sartre: de la crítica individual al colectivismo íntimo

Jean-Paul Sartre intentó, en su *El existencialismo es un humanismo*, deslegitimar las críticas que recriminaban al individualismo ser una doctrina incapacitada para cualquier empresa comunitaria. A su vez, quiso deslegitimar la acusación de exceso

de pesimismo achacado a dicha corriente, denuncia que, según sus críticos, señalaba a ese tipo de pensamiento que enumeraba los problemas de la sociedad y seguidamente se aislaba en un espacio solipsista que le permitía seguir denunciándolos sin la responsabilidad individual de hacerse cargo de ellos. El francés quiso demostrar que el empeño de la doctrina *existencialista* —su individualismo particular— por localizar lo malo, lo que debía ser cambiado, aquello sobre lo que era imperativo actuar no se debía en modo alguno a un derrotismo inherente a su pensamiento, sino que se enfocaba a un juego metodológico: la insistencia de esta filosofía por *politizar* lo malo —nombrarlo como problema común para poder ser abordado por la sociedad en su conjunto— y dar rienda suelta a la participación de las diferentes subjetividades para presentar *su* bueno, su alternativa, su disyuntiva, se encaminaba a agrandar el espacio de pensamiento individual y permitir que aquellas ideas con una utilidad mayor para el desarrollo de la comunidad fuesen visibilizadas y aprovechadas. El mejor modo de vivir consistía, según Sartre, en filosofar sobre lo malo y vivir lo bueno; este modo de vida, describía en su *El existencialismo es un humanismo*, nos lanzaba inevitablemente a una pregunta radical acerca de nosotros mismos: «En el fondo, lo que asusta en la doctrina que voy a tratar de exponer, ¿no es el hecho de que deja una posibilidad a la elección del hombre?» (Sartre, 1973: 2).

La doctrina existencialista parte de la idea *postmetafísica* de que la existencia precede a la esencia. Primero existimos, luego nos hacemos. No llegamos a este mundo para realizar un fin que estuviera puesto de antemano, no conformamos una línea teleológica a la que debemos atenernos para actuar. Existimos, luego nos tenemos que hacer. No poseemos ninguna naturaleza, ninguna esencia, ningún valor: la vida humana está obligada a construirse por completo sin una base antepuesta que la ayude ni un fin ulterior que la guíe. El proyecto de nuestra existencia es el proyecto de subjetivación que continua e inevitablemente ponemos en marcha, el proyecto que hace que cada uno cargue, en cada acción que acomete, con una responsabilidad que le acompañará toda su vida.

Para Sartre, elegir lo que queremos ser a cada momento es una decisión tanto subjetiva como objetiva en el sentido de que cuando elegimos, elegimos aquello que consideramos lo mejor, el *bien*, y lo hacemos de una manera tan concienciada respecto a lo elegido, respecto a las bondades *universales* de lo elegido, que esa elección podría

convertirse en máxima universal para cualquier sujeto que estuviera en nuestras circunstancias. En palabras del francés:

Y si quiero —hecho más individual— casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión, o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo. [Sartre, 1973: 4]

La apuesta de Sartre para intentar aunar subjetividad y objetividad a la hora de tomar decisiones, a la hora de establecer un modo de vida, a la hora de establecer un diálogo entre lo concreto individual y lo comunitario, parece recular en su forma final hacia una deontología basada en cierta universalización de los fines, en la seguridad que otorga la desubjetivización de la praxis individual, en la estabilidad que ofrece lo colectivamente aceptado respecto a la incertidumbre de lo subjetivamente emergente; aquel axioma postulado al comienzo de la propuesta existencialista, *la existencia precede a la esencia*, aquello que apuntaba a que la comunidad humana solo tenía en común su humanidad arrojada y que la evidencia de esta única certeza hacía patente un mundo sin valores ontológicos y la necesidad de su construcción artificial —en sustitución de su búsqueda y por tanto la postulación de su universalidad— pareció perder fuelle al encontrarse con lo que el hacerse cargo de sus consecuencias supondría. La marcha atrás de una doctrina originariamente anarquista en su crítica y concienzudamente subjetivista en su práctica, el volteo hasta arribar de nuevo a un deontologismo comunitario necesitado de valores universales, la petición de recalar en unos fines comunes que no se guíen por motivos personales e íntimos es la admisión de que aquello que se presentaba como un nuevo individualismo capaz de arribar a una vida subjetivizada y por lo tanto responsabilizada para con las otras subjetividades era en realidad una alabanza a *cierto* individualismo que adoptaba, nuevamente, *cierto* pensamiento colectivista.

La manutención de una intersubjetividad comunitaria basada en la penetración de lo originario incomprensible —la existencia—, la solidaridad respecto a lo concreto individual —la esencia artificial— y la mutua protección de lo humano —la diferencia común— no solo puede, sino que debe ser perseguida sin ampararse en un nuevo

imperativo categórico, en una nueva ley que obligue a la acción individual —aquella que recalca en el campo de lo personal— a mimetizarse con máximas colectivas ni en un nuevo código que advierta a lo elegido que debe atenerse a su propia universalización. Elegir individualmente respecto a lo íntimo, lo personal y lo vital subjetivo no puede precisar en ninguno de los casos la necesidad de universalidad para convertirse en practicable, para legitimar su existencia ni para validar unas consecuencias que recalarán únicamente en el sujeto que las acarrea. El individualismo, lejos de aquello que postuló Sartre, debe consistir precisamente en la emergencia de una subjetividad tan única que nadie, estando en las mismas circunstancias que el sujeto concreto, pudiera elegir lo mismo que él, pues la artificialidad de su esencia, la intraducibilidad de sus fines y la desuniversalización de su felicidad conforman una concretización que se da solo una vez así en la historia, y nunca más.

§ 2. Tres concepciones del individualismo: Spooner, Mill y Guisán

Lysander Spooner, en su *Los vicios no son delitos*, presentaba el límite entre vicios y delitos como el límite entre la libertad individual y los preceptos comunitarios, esto es, entre lo que debe ser obligatoriamente colectivo y lo que nunca lo debe ser:

Vicios son aquellos actos por los que un hombre se daña a sí mismo o a su propiedad.

Delitos o crímenes son aquellos actos por los que un hombre daña la persona o propiedad de otro.

Los vicios son simplemente los errores que un hombre comete en la búsqueda de su propia felicidad. Al contrario que los delitos, no implican malicia hacia otros, ni interferencia con sus personas o propiedades.

En los vicios falta la verdadera esencia del delito (esto es, la intención de lesionar la persona o propiedad de otro). [Spooner, 1875: I, L. 1-5]

Según la concepción de Spooner, un *vicio* —esto es, la elección subjetiva de cómo dar forma a un aspecto de la propia vida que en nada atañe a la vida de los demás— debe ser innegociablemente libre, o lo que es lo mismo, nunca debe ser coaccionado comunitariamente para atenerse a leyes colectivas ni su puesta en práctica subjetiva debe reflexionar sobre lo universalizable de su labor. La libre experimentación de la

vida íntima, aquella que conduce a determinar qué es bueno para uno mismo así como qué es pernicioso, es el derecho individual por antonomasia, aquel sin el cual el individuo no se podría subjetivizar, ese que le lleva a que su felicidad se desuniversalice, se concrete y se pueda buscar personalmente.

John Stuart Mill, por su parte, denominaba este proceso de universalización de los fines —un proceso pretendidamente legítimo y escasamente justificado— *tiranía de las mayorías*: la tiranía de las mayorías conformaba aquella labor cuyo objetivo se encaminaba a presentar sutil e ingeniosamente cierto pensamiento colectivo como *lo objetivamente mejor*, de modo que cada individuo, ateniéndose a sus directrices autorreferentes y mayoritariamente aceptadas por la comunidad, lo asumiera, subjetiva e irreflexivamente, como *lo objetivamente mejor*.

El argumento que ha legitimado la expansión de patrones comunes hasta esferas individuales, escribe Mill, ha apuntado a redimir la incapacidad de la mayoría de los individuos para gestionar sus asuntos personales y espirituales de manera autónoma. La tiranía que ejercen las mayorías, escudándose en la subsanación de esta carencia, se ha encaminado a actuar no sobre las normas que regulaban la convivencia social —esto ya lo hacían las leyes— sino a gestionar el espíritu, la personalidad y las apetencias hasta despojarlos de sus elementos inciertos. Desde estos lugares íntimos se ha pretendido pulir las virtudes individuales hasta hacer de los sujetos que las portaran unos seres que aspirasen a una excelencia compartida, a una excelencia nivelada, a una excelencia comunitariamente establecida. La tiranía de las mayorías sostiene: un individuo es soberano de sí mismo cuando haya adquirido los valores considerados mejores para todos los individuos, mientras que es esclavo de sus pasiones cuando los valores emergen únicamente de él. Mill, tajante, alega en su *Sobre la libertad*:

Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención vaya a derivarse un bien para él [...]. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano. [Mill, 1985: 38].

Un individuo se ennoblece, se revaloriza, se hace mayor de edad cuando lejos de querer llevar sus elecciones personales a la universalización de su práctica, busca explotar esas preferencias de manera completamente subjetiva y agradece que los demás hagan lo mismo respecto a las suyas. Se trata de una concepción totalmente

subjetivista de la felicidad: el único camino que nos puede acerca a ella pasa por dejar de buscar la universalidad de lo que nos la proporciona. Defender la idea de que si algo es bueno para uno, no le atañe a uno averiguar si también lo es para otros y mucho menos imponérselo, es el único imperativo que puede aproximar un pensamiento emancipado a la plasmación de sus ideas en su vida particular. El peor tipo de despotismo, indica Mill, es el que busca tornar lo emergido de un pensamiento subjetivo en virtud universal:

Para dar libre juego a la naturaleza de cada uno es necesario que las diferentes personas puedan llevar diferentes géneros de vida. Una época se hace más acreedora al reconocimiento de la posteridad, cuanta más amplitud de acción ha habido en ella. Ni siquiera el despotismo produce sus peores efectos en tanto que existe la individualidad bajo su régimen, y todo lo que tiende a destruir la individualidad es despotismo, sea cualquiera el nombre que se le dé. [Mill, 1985: 88]

La defensa del individualismo consiste en revelar que existe una variedad de gustos y modos de vivir tan infinita como los propios sujetos, así como en trabajar por un espacio público fecundo para el óptimo desarrollo de los mismos. Lidiar con ellos y conseguir una sociedad lo menos opresiva posible es la labor del Estado, así como de la educación promovida por el mismo: una educación basada en la comprensión —y no en una escueta *tolerancia*— de la infinitud humana. Mill destaca la importancia que las leyes sociales ostentan a la hora de salvaguardar la justicia y el respeto entre individuos: «Sería yo la última persona que despreciara las virtudes personales; pero vienen estas en segundo lugar, si acaso, respecto de las sociales. Corresponde a la educación el cultivo de ambas.» (Mill, 1985: 100).

Esperanza Guisán, especialista en el inglés, señalaba en su *Manifiesto hedonista* el que para ella constituía el error más habitual a la hora de establecer normas éticas en una comunidad: la a-personalidad y desvitalización de sus códigos comunitarios, la conversión de los mismos en unas directrices deontológicas que lejos de centrarse en implantar un suelo común apacible para los diferentes modos de vida acababa cristalizando en un intento de universalización de los mismos. Las doctrinas deontológicas, escribe la española, contienen su mayor peligro en el *a priori* desde el que parten y al que intentan arribar todos sus preceptos: la creencia de que las normas éticas no deben ligarse al espacio desde el que los sujetos particulares inician su

proceso de individuación sino que deben constituir una maquinaria cuyo objetivo se encamine a convertirlos en individuos con unos fines tan des-individualizados, tan desubstancializados y tan descontextualizados que el riesgo de emergencia de una ruptura subjetiva se haga mínimo. Así lo describe Guisán:

Fue Immanuel Kant, el rigorista filósofo alemán, quien sentenció erróneamente que la ética no debía ocuparse de cómo hacernos felices, sino de cómo hacernos dignos de la felicidad. Mi propuesta personal se sitúa en las antípodas. La ética solo tiene sentido si proporciona al hombre el goce al que se hace acreedor en el momento mismo en que se esfuerza en su búsqueda. [Guisán, 1990: 11]

La española propone emprender un giro copernicano que enfoque la labor de la ética en el goce del individuo, en el goce *responsable* —pleonismo para cualquier individualista concienciado— del individuo: propone que sean los propios sujetos los que decidan cómo experimentar tanto su voluntad singular como la búsqueda de su felicidad, y que el anhelo de esta última se convierta en aquello que les impida dedicar tanto su tiempo como sus esfuerzos en tareas ajenas, concurriendo como *la más ajena al individualismo* la obstaculización de la felicidad de los otros. Guisán cree que la felicidad ha sido un tema largamente omitido en la filosofía occidental por aparecer, tanto ella como sus derivaciones, como un peligro para el orden y la estabilidad; sin embargo, considera necesario cambiar esa representación de la felicidad como persecución indiscriminada de metas subjetivamente provechosas por la noción de felicidad como virtud, esto es, de felicidad como integridad que se actualiza cada vez que nos ponemos en marcha en el aprovechamiento del corto espacio temporal que se nos ofrece para cultivar nuestras virtudes personales, todo ello con motivo de asegurarnos la persecución de una felicidad que, más que como meta, se proyecte como un modo de existir basado en la autorrealización. Partiendo de esta idea, Guisán se pregunta:

¿De qué sirve al hombre poseer todo el mundo si pierde su felicidad? ¿De qué sirven, por añadidura, los regímenes justos, las sociedades igualitarias, si oprimen las capacidades creativas y críticas que hacen a un individuo conscientemente feliz?» [Guisán, 1990: 15].

La única vía para que la felicidad se viabilice como fin posible, dice Guisán, pasa por activar la capacidad vital del individuo, la pregunta por su ser en el mundo y la búsqueda consciente de su justificación particular. Se trata de activar una sospecha que ponga en el punto de mira aquello que persiguen los decretos deontológicos de las directrices colectivas: el alejamiento perpetuo de la pregunta por el sentido de *nuestra* vida. Guisán declara:

Solo mediante el razonamiento, y la sensibilización respecto a las propias potencialidades, las propias posibilidades de alcanzar una existencia madura, un desarrollo gratificante de las capacidades y talentos individuales, puede conseguirse una revolución *radical*. [Guisán, 1990: 15]

Justificarnos a nosotros mismos a través del atrevimiento, la jovialidad y la experimentación es el único modo de justificar el paso por una realidad tan delicada como trágica, una realidad que nos pide salir al encuentro de sus infinitos giros con todo el arsenal de armas exegéticas del que disponemos. Atrevernos a ser felices, atrevernos a ser dueños de *nuestra* felicidad, *nuestros fines y nuestros goces* es una apuesta que cristaliza espontáneamente en autojustificación. La existencia de innumerables tipos de goces y por tanto de fines es lo que determina la imposibilidad de universalización de aquello que aporta felicidad. El hedonismo apunta a la irreductibilidad de esa *empiria* que nos proporciona dichas diferentes, así como a salvaguardar sus posibilidades de actualización: profundizar en los sentidos que estas viabilizan es la tarea de la praxis individual. Emprender el viaje hedonista que encuentre entre esa proliferación de sentidos el adecuado para cada uno es la aventura a la que estamos arrojados.

El salto del yo a los yoes es natural para cualquier hedonista porque no hay salto: hay continuidad y comprensión. Así lo cree Guisán:

Quizá somos hedonistas porque nos sentimos con y en los otros. Y eso es un hecho más o menos real, más o menos bruto de la existencia, de donde derivamos todo nuestro sistema de valores y nuestras humanas creencias» [Guisán, 1990: 69].

Debido a esta evidencia inteorizable, el deber carece de lugar en una acción hedonista: las acciones cuyo destino está en la comunidad humana son realizadas por

comprensión, por voluntad personal que se encamina a materializar una responsabilidad que no nace de lo socialmente universal, sino de lo originariamente común: la humanidad. Aquellas acciones que desde las doctrinas deontológicas necesitarían de una apelación a la necesidad de su obligatoriedad son las acciones desde las que los hedonistas se revelan como tal, las que toman como punto de partida de una praxis responsabilizada y las que les permiten mirar hacia la realidad como un campo que, lejos de suspenderse sobre el nihilismo y la desesperación producida por la ausencia de sentido, otorga la posibilidad de una constante postulación de valores renovables brotados de una vitalidad en busca infatigable de la materialización de su felicidad. En palabras de Guisán: «Para nosotros, preguntarse ¿por qué ser moral? carece de sentido. Somos 'morales' en la medida en que realizamos nuestro proyecto vital» (Guisán, 1990: 79).

Siguiendo las delineaciones planteadas por Spooner, Mill y Guisán, creemos adecuado postular que hay dos modos bien distinguidos de abordar el individualismo: el deontológico, defendido por Sartre —y arribado desde una concepción aún onto-metafísica de la ética— y el propiamente individualista, defendido por Camus —y proveniente de la tradición nietzscheana—. El individualismo deontológico afirma que a la hora de tomar una decisión, se está decretando la bondad y el valor de esa decisión hasta el punto de que podría ser acatada por cualquier individuo en nuestras circunstancias, debido a la *universalidad* del sujeto que razona. El individualismo propiamente individualista no tiene esas pretensiones de universalización del raciocinio ni procura promocionar las bondades de lo que nos lleva a elegir subjetivamente: no limita al individuo a tomar aquellas decisiones que pudieran ser convertidas en máximas universales para cualquier individuo en su situación, sino que le invita a desarrollar y construir su subjetividad de un modo tan *subjetivo* que, por una parte, nadie pudiera elegir lo mismo que él en sus mismas circunstancias y, por otra, el sujeto pueda discernir aquello que elegiría una y otra vez para *su* vida. El amparo de la potestad del individuo a la hora de tomar decisiones para su vida se encamina, lejos de la reconducción pretendida por el individualismo deontológico, a proteger la posibilidad de ruptura de un singular que no es ni universalizable ni universalizador, esto es, a hacer practicable aquello que podría ser bueno para una única subjetividad en la historia sin serlo nunca para ninguna más. Los vicios, las

pasiones, los impulsos, los deseos, los goces, los anhelos: todos ellos son caracteres subjetivos que no se tiene ni el derecho ni el deber de elegir para los demás, pero sí el derecho —y quizá el deber— de elegir para uno mismo cuando se decretan como propios.

Cuando Sartre, en su *El existencialismo es un humanismo*, declaraba: «El hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace» (Sartre, 1973: 5), el francés apuntaba a la proclamación de un subjetivismo comunitariamente consecuente sin pretensiones de mimetización entre la praxis individual y la praxis colectiva. Cuando ese subjetivismo consecuencialista, sin embargo, fue subsumido al juicio de un deontologismo colectivo que testaba la universalidad de las decisiones personales, la doctrina de Sartre transmutaba en la sustitución de aquello que quería destruir: una nueva maquinaria validadora de caracteres objetivos, obligatorios y universalistas igual de autoritaria y autorreferente que las tradicionales doctrinas onto-metafísicas, y al igual que aquellas, detractora de toda posibilidad de ruptura subjetiva con el discurso de lo establecido. Así revelaba, en el ensayo citado, su marcha atrás hacia dicho deontologismo:

130

Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*. [Sartre, 1973: 5].

Si la tesis afirmada por el existencialismo de Sartre —la existencia precede a la esencia— se tomara en serio, se debería asumir, con todas sus consecuencias, el vacío de valor ontológico —esto es, de valores existentes *a priori*— al que apunta. Se debería reconocer que el único axioma que podemos establecer como existente *a priori* es el siguiente: solo sabemos que existimos. Qué somos, nada aún. Solo existimos. Y a partir de ahí, nos hacemos y construimos valor. Elegir cómo construirlo es constituirnos a nosotros mismos en la verdad del subjetivismo y alejarnos de la protección de unas ideas apriorísticas que estamos afirmando que no existen. La única universalidad que podemos tener en cuenta es la de que todo tiene que ser construido debido a que apriorísticamente *nada tiene valor*, la de que debemos decidir a cada momento en qué queremos convertir el mundo y la de que esto conformará en qué nos constituimos

nosotros mismos. El compromiso del individuo para consigo mismo y para con la construcción comunitaria que emprende a través de su labor subjetiva es extremadamente minimalista y delicado, pues el lugar del que parte y el lugar al que arriba están contenidos en cada acción que acomete.

§ 3. Camus y la rebelión del individuo consciente

Consideramos que el individualismo expuesto por Albert Camus se apropió de la seriedad buscada por la doctrina existencialista en el momento en que se hizo cargo de las consecuencias de aquel axioma desde el que Sartre partió y no se atrevió a explotar. Cuando Camus planteó, en su *El mito de Sísifo*, que el único problema auténticamente filosófico radicaba en preguntarse si una vida sin un sentido ya dado merecía la pena ser vivida (Camus, 1995: 15), el francés revelaba ese abismo que separaba su pensamiento del de Sartre: ¿merece la pena vivir una vida que, conociendo la ausencia de sentido ontológico, conociendo la ausencia de valores *a priori*, conociendo la ausencia de fines universales se hace consciente de que cualquiera de esas construcciones recae en sus manos de una manera irremediabilmente subjetiva, artificial y percedera? ¿Se puede vivir una vida digna sin la ayuda de imperativos categóricos ni de verdades objetivas, asumiendo que todo a lo que podremos arribar es a una vivencia completamente personal que en ningún caso va a desembocar en seguridad, comunicabilidad ni en último término salvación?

Para Camus toda vida autónoma, responsabilizada y en consecuencia significativa solo puede emerger de un despertar de la conciencia individual, de una concienciación capaz de propiciar el nacimiento de un yo vivencial, narrativo e impredecible con ansias de experimentar la realidad. Este nuevo yo, llevado por su emergente vocación de experimentación, es capaz de alejarse de su constitución como mero cuerpo con funciones biológicas e instaurarse como ser que se encuentra a sí mismo viviendo cierta existencia. La angustia, la interrogación y la búsqueda que emerge de este despertar de la conciencia constituye, en opinión del francés, la única vía para recuperar una vida humana que había sido automatizada e inyectada en los presupuestos de lo colectivamente establecido. Así lo describe en el ensayo citado:

Pero un día surge 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 maquina, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena o el despertar definitivo. Al final del despertar viene, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento. [Camus, 1995: 27]

El francés llama *absurdo* a la sensación que nace en nosotros cuando la extrañeza ante lo que siempre habíamos tomado como natural de repente nos asalta presentándolo como ajeno, como impropio, como no elegido. La puesta entre paréntesis de un entorno habituado, la duda ante aquello que considerábamos dado es ya empezar a concienciarse de que suscitando las contradicciones de lo presentado como idéntico a sí mismo llegaremos a desequilibrar las bases de su pretendida mismidad y deslegitimaremos las autorreferencias de su necesidad. Así lo describe Camus: «Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación» (Camus, 1995: 47).

La ausencia de verdades universales, la ausencia de sentido ontológico, la ausencia de esencias apriorísticas es el inicio de la responsabilidad de toda acción subjetiva, de su construcción no inocente y de un hacerse cargo de todo lo que emerge de ella. Es la presentación del abismo entre una conciencia que despierta al mundo y aquello que se le presenta como objetivamente establecido. Es el comienzo de una forma de vida en la que cada decisión embiste un compromiso vital y responsabilizado para con toda la humanidad, no por lo universalizable de su labor sino por haber sido tomadas en un espacio compartido. La cuestión a dilucidar no es si este modo de vida es más fácil por ser *propio* o más complicado, precisamente por ser *propio*; la cuestión es aceptar que es ineludible una vez uno se despierta a él. Dejar atrás la automatización del pensamiento y comenzar a pensar subjetivamente, nos dice Camus, es resistirse al pensamiento traducido como asentimiento, repetición y adecuación: «Pensar no es unificar, hacer familiar la apariencia bajo el rostro de un gran principio. Pensar es aprender de nuevo a ver, dirigir la propia conciencia, hacer de cada imagen un lugar privilegiado» (Camus, 1995: 61). Pensar es reconquistarse a uno mismo en el único lugar que le pertenece: el de la autonomía del pensamiento y la rebelión que de él emerge.

La actitud capaz de poner en marcha el camino de reconquista de sí es, por tanto, la rebelión: la rebelión es la acción de tomarnos a nosotros mismos y ponernos ante el absurdo de la existencia sin sucumbir ni a la desesperación que provoca lo incomprensible ni a la aceptación irreflexiva de nuevos meta-relatos que nos conduzcan al amparo de un nuevo sentido ontológico, desenmascarando ambas vías como opiáceos cuya función es evitarnos tener que hacernos cargo activo e individual de la construcción de la realidad. La rebelión consiste en negarnos a que el cariz trágico del mundo se nos haga inasumible, así como a evitar zafarnos de él adoptando una mentalidad autómatas que nos excusa de tener que pensar sobre lo existente. Camus invita a las conciencias no solo a hacerse cargo, sino a disfrutar del sinsentido de una realidad absurda: «Para un hombre sin anteojeras no hay espectáculo más bello que el de la inteligencia en lucha con una realidad que le supera» (Camus, 1995: 75).

La actitud rebelde se torna imprescindible a la hora de rechazar una deposición de la voluntad en discursos ajenos y poder empezar a disfrutar de la mirada propia desde su delicado y concretísimo ángulo; lograr perfilar y desarrollar esa mirada hasta hacerla capaz de asumir las profundidades más íntimas del sujeto, allí donde solo se pertenece a sí mismo, es el fin último de la rebelión. Se trata de negarse a vivir conciliado con una *subjetividad deontológica* —mimetizada con el deontologismo establecido— que presenta unas características incompatibles con aquello en lo que el individuo se quiere subjetivizar. Se trata de vivir en lucha consciente contra las realidades que no nos pertenecen y a las que no queremos pertenecer. La actitud rebelde es la que apunta a adueñarse de su presente, de todos sus presentes, sin deponer, a cambio de una seguridad comunitaria, ni la propia rebeldía de la mirada ni la subjetividad de la propia praxis.

Disponer de una conciencia despierta capaz de maravillarse ante su visión del mundo hace que aquello que antes nos resultaba desesperadamente paralizante por pluri-posibilitador se convierta en una suerte de arcilla capacitada para construir una vida completamente propia. La infinidad de unas posibilidades antes temidas por su ausencia de sentido se torna, tras el despertar de la conciencia, infinidad de libertad, plétora de vías posibilitadoras hacia un sinfín de destinos por explorar. Y esta nueva mentalidad, además de concienciarnos de estar arrojados en un mundo carente de significado pero lleno de posibilidades de significación —un mundo que a su vez está

repleto de seres en la misma situación absurda que nosotros— es la única interconexión bajo la que podemos esperar una buena convivencia. No podemos apelar ni a ontologías metafísicas ni a deontologías pseudometafísicas, y mucho menos a valores apriorísticos que nos indiquen cuál es la mejor decisión para cada caso particular —y la vida es una sucesión de casos particulares—. No podemos ser inconsecuentes con la afirmación *la existencia precede a la esencia* tras haber entrado en consciencia de su significado. Lo único que nos queda, ante esa existencia en la que no hay nada que podamos tomar como dado, es ser optimistas ante y con los otros creadores y esperar lo mejor de esas creaciones subjetivas que convergen en una gran creación común. No se sabe adónde podría arribar un mundo con multitud de consciencias en rebelión, con multitud de individuos en estado de lucha que se niegan a derogar su autonomía a cambio de protección comunitaria y solucionismo paternalista. Lo único que se puede asegurar es que ese estado de lucha, esa rebelión ante lo habitual, es el único estado en el que los humanos podemos convertirnos en individuos en persecución incansable de nuestra libertad.

El experimentar consciente, la vivencia subjetiva, el despertar capaz de hacer de esta existencia algo que merezca la pena vivir es en opinión de Camus una necesidad latente en cualquier ser humano, independientemente del letargo en el que esté sumida su consciencia. La praxis individual, el proceso de subjetivación, la persecución de la propia felicidad son los únicos preservadores de una existencia que sin concreción se tornaría insensible y depreciada; las obras en las que nos vamos plasmando durante nuestra estancia en ella son la prueba de que nos hemos ido haciendo con su apropiación. Así lo expresa el francés: «En este universo es la obra la única probabilidad de mantener la propia conciencia y de fijar en ella las aventuras. Crear es vivir dos veces» (Camus, 1995: 126). Los individuos rebeldes, los individuos despiertos, los individuos que se buscan a sí mismos invierten su integridad en su obra sin el esfuerzo activo de tener que elegirlo a cada momento: una vez nacida su consciencia, esta ha nacido *para siempre*, conformando una actitud que les hace combatir con los patrones impuestos aun sin ser *conscientes* de ello.

Camus indica, siguiendo la línea de su maestro intelectual Nietzsche, que solo a través de un pensamiento estético, un pensamiento que tome la acción como obra sobre la que plasmar cierto discurso, se pueden llegar a salvaguardar, *liberándolas*, las

fuerzas del espíritu, e incide en la inevitabilidad de la subjetivación de este tipo de proceder:

Todo pensamiento que renuncia a la unidad exalta la diversidad. Y la diversidad es el lugar del arte. El único pensamiento que libera al espíritu es el que lo deja solo, seguro de sus límites y de su fin próximo. Ninguna doctrina lo solicita. [Camus, 1995: 152]

Ni siquiera la propia obra estética, nos dice Camus, tiene potestad sobre su creador: este puede abandonarla en el momento preciso en que deje de interesarle, sin necesidad de ligarse a ella por el mero hecho de haber plasmado en ella las profundidades más íntimas de alguna de sus vitalidades pasadas. *La pertenencia* es también cuestión de libertad, y debe negarse a ser convertida en cuestión de deber e incluso de compromiso. Al hacerse consciente de su renovada capacidad de desprendimiento, de su recién descubierta capacidad para soltar y también para olvidar, el creador asume implícitamente más responsabilidad respecto a aquello que elige y dispone por ende de mayor legitimidad a la hora de elegirlo. La artificialidad de sus decisiones, una artificialidad que las convierte en propias, en decisivas, en algo excluyente del resto de posibilidades, justifica tanto estas como el desprendimiento total de lo no elegido. La libertad consciente, la libertad traducida en capacidad de ruptura subjetiva con el discurso de lo habitual, es la reivindicación final de Camus: ser conscientes del absurdo de la existencia es el acontecimiento más feliz que puede acaecernos en nuestro corto periodo de vida, pues es la única vía para hacernos cargo de ella.

En su *El hombre rebelde*, Camus declara insustituibles las bondades de la obra personal a la hora de motivar una buena convivencia con el resto de individuos: solo unos sujetos satisfechos con su propia vida pueden estar a la altura de dispensar lo que necesitan los demás sin ser obligados a ello. De esta manera, el francés postula la supremacía de la individuación a la hora de mantener vigente tanto nuestro afán por la vida como nuestro empeño en hacer de la realidad algo mejor: «La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo» (Camus, 1978: 12). La entrada en conciencia del absurdo, del sinsentido, de la necesidad de construcción confirma la inutilidad definitiva de la inactividad. El

absurdo y su continente, el rebelde, se sitúan en las antípodas del sujeto contemplativo, de aquel que se abstrae por no encontrar ningún sentido exterior y queda paralizado al tener que construirlo. La mentira de la inutilidad de lo artificial, una mentira que nace de la minusvaloración tanto de lo construido como de las capacidades del constructor, es un estado que el rebelde debe dejar superado tras la conmoción inicial ante la labor por hacer. Desprenderse de su esclavitud respecto al valor de lo natural, de lo esencial, de lo *apriorístico* —en resumidas cuentas, de lo metafísico— es lo único que puede liberar al individuo de la subestimación de la obra. En palabras de Camus:

El esclavo, en el instante en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebelión lo lleva más allá de donde estaba en la simple negación. [...] Instalado anteriormente en un convenio, el esclavo se arroja de un golpe ("puesto que es así...") al Todo o Nada. La conciencia nace con la rebelión. [Camus, 1978: 18]

Que el nacimiento de la conciencia suponga no solo una transformación del individuo sino también la protección de la propia *capacidad* de rebelión, la propia capacidad de ruptura, la propia capacidad de salvaguardar lo humano aleja tajantemente a ese individualismo consciente de la crítica de aislamiento, egoísmo e incapacidad de construcción que se le suele achacar desde las doctrinas colectivistas: aunque la libertad es esa capacidad de ruptura que nace siempre en un sujeto singular, la propia capacidad de ruptura está latente en todos los sujetos singulares, siendo su utilización cuestión de un despertar reflexivo y personal.

Nunca está todo decidido en un mundo compuesto por subjetividades. La capacidad de rebelión y su plasmación en una ruptura personal acompaña a todos y cada uno de los individuos en cada momento de su historia: la rebelión es un impulso que emerge ante el atentado contra lo sagrado, contra lo innegociable, contra lo humano. Debido a ello, Camus cree que la rebelión es la única acción en la que se plasma la ética, la única acción capaz de proteger la singularidad, la única acción en constante lucha por una libertad siempre compartida: «En la rebelión el hombre se supera en sus semejantes, y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica» (Camus, 1978: 20). El desvelamiento de una injusticia transversal, de una desapropiación de lo perteneciente a todos, de una desapropiación de lo humano es lo que cierra la puerta a la actitud contemplativa. La recuperación de una dignidad

robada es el foco de una rebelión que aunque nazca del individuo no se reduce al individuo, sino que es proyectada hasta la trascendencia. La rebelión es individual en su nacimiento, pero nunca en su objetivo. Así lo describe el francés: «En la experiencia absurda el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebelión, tiene conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos» (Camus, 1978: 25). Ante una injusticia que atenta contra lo máspreciado para nosotros, nuestra concreción, nuestra humanidad, nuestra singularidad, la cuestión ya no es «¿nos debemos rebelar?», sino que se enfoca a preguntarse: «¿nos podemos permitir vivir sin rebelarnos?».

Bibliografía

Camus, Albert (1978), *El hombre rebelde*. Losada, Buenos Aires.

Camus, Albert (1995), *El mito de Sísifo*. Alianza, Madrid.

Guisán, Esperanza (1990), *Manifiesto hedonista*. Barcelona, Anthropos

Mill, John Stuart (1985), *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*. Barcelona, Orbis.

Sartre, Jean Paul (1973), *El existencialismo es un humanismo*. Sur, Buenos Aires.

Spooner, Lysander (1875), «Los vicios no son delitos».

<<https://www.liberalismo.org/articulo/356/53/vicios/son/delitos/>> [30/07/2021]

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA