


Deconstrucción del suicidio. Una lectura acompañada de *El mito de Sísifo*

Alipio Santiago Dacosta

Universidad Santiago de Compostela 

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.106995>

Recibido: 12/01/2026 • Aceptado: 13/04/2026 • Publicado en línea: 13/05/2026

Resumen. El propósito de este artículo es poner de manifiesto el carácter aporético de la concepción camusiana del suicidio. La metodología empleada consiste, por una parte, en el análisis de los conceptos empleados por Camus en *El mito de Sísifo* y (secundariamente) en *El hombre rebelde* y, por otra parte, en una comparación con el pensamiento de otros autores, algunos de ellos citados por Camus, como Kierkegaard y Heidegger, y otros, como Blanchot, que han citado a Camus. Como conclusión, se explicará por qué el absurdo que precede al suicidio resulta éticamente relevante cuando se interpreta como el origen de la capacidad para impugnar cualquier determinación universal de valor y por qué pierde, en cambio, su relevancia para la ética si se considera, dogmáticamente, como una condición universal de la existencia.

Palabras clave: Camus; Kierkegaard; Blanchot; absurdo; ironía; desastre; ética.

EN Deconstruction of Suicide. An Accompanied Reading on *The Myth of Sisyphus*

Abstract. The purpose of this article is to highlight the aporia inherent in Camus's conception of suicide. The methodology employed consists, on the one hand, of an analysis of the concepts used by Camus in *The Myth of Sisyphus* and (secondarily) in *The Rebel*, and on the other hand, consists of a comparison with the thought of other authors, some of whom were cited by Camus, such as Kierkegaard and Heidegger, and others, such as Blanchot, who cited Camus. In conclusion, it will be explained why the absurdity that precedes suicide is ethically relevant when interpreted as the origin of the capacity to challenge any universal determination of value, and why it loses its relevance for ethics if it is considered, dogmatically, as a universal condition for existence.

Keywords: Camus; Kierkegaard; Blanchot; absurd; irony; disaster; ethics.

Sumario: 1. Introducción; 2. Un problema *de* o *para* la filosofía; 3. Los problemas de la concepción camusiana; 4. ¿Cómo encuentra el sujeto su (di)solución, con el suicidio o con la ironía?; 5. El suicidio como el afuera; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Santiago Dacosta, A. "Deconstrucción del suicidio. Una lectura acompañada de *El mito de Sísifo*", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.106995>

1. Introducción

En la medida en que el suicidio implica la destrucción del sujeto, supone también un límite para el pensamiento y, en este sentido, se puede presentar no exclusivamente como un objeto de estudio para el discurso racional de la ética, sino como un desafío para cualquier discurso racional. Según Camus, el suicidio podría ser una solución para el absurdo existencial, sin embargo, esta tesis se puede criticar empleando argumentos semejantes a los que emplea el autor para denunciar la falta de fundamento que afecta los procesos más comunes de dotación de sentido. Otra opción ante el absurdo sería la de dotar de sentido a la existencia, desde una posición metafísicamente rebelde, a partir de la asunción de su carácter absurdo y mediante una confrontación con el mismo.

En *Ser y tiempo*, Heidegger no trata el problema del suicidio, pero considera que la autenticidad del individuo demanda el reconocimiento de su finitud ante la posibilidad de la muerte propia, la cual no se somete a la interpretación que el individuo determina sobre su existencia, sino que condiciona, en primer lugar, cualquier interpretación que el individuo pueda proyectar sobre sí mismo o sobre el mundo. Por otra parte, si se compara la indiferencia hacia la vida que caracteriza al rebelde camusiano con la ironía kierkegaardiana, se puede argumentar que dicha indiferencia se parece más a la ironía que Kierkegaard asocia al romanticismo alemán que a la ironía socrática; el rebelde o el hombre absurdo que describe Camus son menos libres que Sócrates (que estaba dispuesto a negarlo todo, incluido a sí mismo) porque ellos, a pesar de su indiferencia hacia todo lo demás, siguen apostando por una interpretación del mundo y por cierto criterio de valoración, de los cuales depende la afirmación de su propia subjetividad. Si tenemos en cuenta lo que Blanchot escribió acerca del suicidio y, más en particular, sobre *El mito de Sísifo*, se entenderá por qué el autor considera que Camus llega a contradecirse a sí mismo, en parte, en dicho texto. Pensar acerca del suicidio implica pensar sobre algo que hace totalmente imposible el pensamiento; si bien, para Blanchot, la confrontación continuada con su propio afuera pertenece a la misma esencia del pensamiento, de ello no se puede derivar ninguna solución concreta, ninguna conclusión definitiva, pues el pensamiento no puede ni detener la lógica absurda que lo constituye ni traducir a sus propios términos aquello que supone su desastre.

2. Un problema de o para la filosofía

El inicio de *El mito de Sísifo*, “[n]o hay sino un único problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio”¹ (Camus, 2006, p. 221), se podría interpretar, al menos, de dos maneras distintas, según el sentido gramatical, genitivo o dativo, que se le atribuya a la palabra ‘*philosophique*’; podría indicar que, de entre todos los problemas que la componen, solo hay uno que es verdaderamente importante y con el cual la filosofía tiene que lidiar necesariamente, constituyéndose, así, como el problema fundamental *de la filosofía*, pero también se podría interpretar en el sentido de que existe un único problema que sin formar parte del discurso racional de la filosofía es capaz de desafiar y poner en cuestión a la filosofía cada vez que ésta se confronta con aquél, de modo que solo habría un problema que supone una auténtica amenaza *para la filosofía*. Aparentemente, Camus lo interpreta en el primer sentido, como “la cuestión fundamental de la filosofía” (2006, p. 221) ante la cual, por ejemplo, otras cuestiones comunes en la metafísica o en la epistemología aparecerían como secundarias. En cualquier caso, la decisión del autor no inhibe la posibilidad de la otra interpretación según la cual el suicidio sería el problema fundamental para la filosofía y, de hecho, ésta subyace implícita en el mismo texto de Camus, cuestionando su univocidad.

La posibilidad de un argumento ético coherente por el cual o bien se asume o bien se rechaza el suicidio presupone, en primer lugar, que dicho acto sea posible. El suicidio se define como el acto de cortarse (*caedes*)² la vida a sí (*sui*) mismo, pero ¿es esto realmente posible? Alguien podrá clavarse su propia espada y arrancarse las entrañas, como Rasias, o bien arrojarse al río con su madre, como Pelagia (Montaigne, 2005, p. 37) pero, entonces, lo que queda ya no es *uno mismo* sino otra cosa a la que llamamos el cadáver, lo que tiene la condición de estar caído y que ya no puede sostenerse de pie (Isidoro de Sevilla, 1957). No está tan claro que sea posible darse la muerte a uno mismo porque, desde el preciso instante en el que la muerte llega, aquel que se da la muerte ya no es sí mismo. Como un problema de la filosofía moral, el suicidio demanda criterios racionales de valoración que permitan juzgar la validez de una resolución a la que se llegaría, por ejemplo, después de haber constatado el carácter absurdo de la existencia u observando que, dadas ciertas condiciones, podría no ser ya aceptable seguir viviendo. En cambio, si lo entendemos como una manifestación de lo paradójico, el pensamiento acerca del suicidio se muestra como un problema para la filosofía y para la razón en general o, trasladándolo a un contexto

¹ Las citas de Camus refieren a las versiones originales de los textos. La traducción al castellano es propia.

² El término suicidio no existía en latín clásico pero se acuñó de forma tardía a partir de las dos palabras latinas citadas (Segura, 1985, p. 83).

kierkegaardiano, como un aspecto del problema de que exista una paradoja o límite para la razón contra el cual ésta choca y se derrumba cuando busca probarse a sí misma (cf. Kierkegaard, 2016, p. 55).

Cuando Camus afirma que “aquello que llamamos una razón para vivir es al mismo tiempo una excelente razón para morir” (2006, p. 221) es posible interpretar el sintagma ‘una razón para vivir’ no como significando cierta idea o principio, por ejemplo de tipo político o religioso, por la cual al individuo le merecería la pena seguir viviendo para demostrar, a través de su propia conducta y su sacrificio, la validez de la idea con la que se hubiese comprometido, sino en el sentido de que es la misma racionalidad la que puede tanto fundamentar la existencia humana como cuestionarla, hasta privarla de todo fundamento. Si bien parece bastante claro que este último no es el sentido que adquiere la oración leída en el contexto establecido por el párrafo del cual forma parte, Camus tampoco cancela la posibilidad de la otra interpretación cuando dice, unas líneas más abajo, que solo hay dos métodos para pensar los problemas esenciales que ponen en peligro la vida, el de La Palisse (o de Pero Grullo) que consiste en decir lo que ya es obvio, y el de Don Quijote que consiste, al contrario, en cuestionar lo que se suponía que era obvio y razonable. El suicidio se puede tratar no como un problema (obvio) para el discurso racional de la ética, sino considerándolo como la misma posibilidad de lo absurdo que derrumba a la razón cada vez que ésta lo intenta abarcar, siendo entonces no tanto un problema de la filosofía, sino un problema *para* la filosofía o, al menos, para cualquier filosofía que se comprenda a sí misma como un discurso racional.

En su obra *El suicidio*, Durkheim estudia este fenómeno empleando para ello los métodos de la sociología. El autor considera que el suicidio no se constituye principalmente como un problema psicológico o psiquiátrico y descarta que se establezcan relaciones causales entre factores como la raza o el clima y el suicidio. Analizando los datos disponibles sobre la distribución geográfica de los casos de suicidio contabilizados en torno a mediados del siglo XIX en Francia y en otros lugares de Europa, Durkheim concluye que no hay razones para suponer que la imitación sea un factor relevante, sino que los casos en los que pareciese haber algo así como una epidemia de suicidios se explican, en realidad, por la influencia general de un medio social específico.

[E]l suicidio no se produce por meras circunstancias locales, variables de una ciudad a otra, sino que las condiciones que lo determinan tienen siempre cierta generalidad. No se trata aquí de imitadores ni de imitados, sino de identidad relativa en los efectos, debidos a una identidad relativa en las causas; y se explica con facilidad que así sea, si el suicidio depende absolutamente de ciertos estados del medio social [...] porque el medio social tiene generalmente la misma naturaleza en grandes extensiones de territorio (Durkheim, 1992, p. 124).

En las sociedades gremiales preindustriales, los individuos que ocupaban un mismo territorio tendían a organizar la vida en común en torno a ciertas ideas, costumbres y valores compartidos que conformaban una identidad moral característica. A partir de la Revolución Francesa y de la creación de los estados-nación, los distintos órganos que componen la vida social y profesional van a ser progresivamente incorporados a la estructura estatal que, por establecer una mayor distancia respecto de los intereses particulares, solo puede ejercer sobre los individuos, ahora considerados por igual como ciudadanos, una acción lejana, impersonal y discontinua (Durkheim, 1992, p. 437). Dadas estas circunstancias, los individuos sufren una mayor propensión a caer en el egoísmo y en el aislamiento pues, “el hombre ya no puede ligarse a fines que le sean superiores y someterse a una regla, si no percibe por encima de él ninguna cosa que le sea solidaria” (1992, p. 438). De este modo, según Durkheim, el progresivo aumento de las tasas de suicidio en la Europa decimonónica no se debería, en origen, a factores individuales, sino que se explicaría a partir de ciertos cambios en las condiciones políticas y sociales que, a su vez, produjeron la disolución de los marcos sociales que tradicionalmente dotaban de sentido a la existencia individual.

Según Camus, sin embargo, el suicidio no debe tratarse desde el punto de vista social, sino, más bien, a partir de su relación con el pensamiento individual. Es cierto que la filosofía clásica describió el suicidio como una falta del individuo hacia la polis. Sócrates, si bien argumenta a favor de que, dadas ciertas circunstancias, lo más coherente sería no evitar la toma de la cicuta, no deja de acusar de cobardía (en *Las leyes*, 873c) al individuo que se da la muerte a sí mismo sin que esto le venga exigido ni por la justicia de la ciudad ni por otras circunstancias de fuerza mayor³, como la de padecer un dolor intolerable, etc., y considera justo que se castigue a quienes se quitan la vida por voluntad propia, privándoles de un enterramiento digno (Platón, 1999, p. 130). Para Aristóteles, también es justo que se castigue a los suicidas, considerando que, al quitarse la vida a sí mismos, promueven la corrupción de la ciudad cometiendo así una injusticia (cf. 2011, p. 198). Pero, desde el punto de vista del individuo, el suicidio no se explica tanto como un acto que pretende atentar contra la sociedad en su conjunto, sino como un fenómeno que se debería examinar, de principio a fin, desde el ámbito de la interioridad y el pensamiento en solitario que antecede al suicidio, pues “[c]omenzar a pensar es comenzar a ser socavado” (Camus, 2006, p. 222).

³ Existen abundantes ejemplos de actitudes semejantes entre los clásicos, por ejemplo, en Séneca: “[El sabio] [p]iensu siempre en la calidad de la vida, no en su duración. Si le sobrevienen muchas contrariedades que perturban su quietud, abandona su puesto. Y esta conducta no la opta tan sólo en caso de necesidad extrema, sino que tan pronto como la fortuna comienza a inspirarle recelo, examina atentamente si no es aquél el momento de terminar”. (Séneca, 1986, p. 397).

Este pensamiento, tal como un gusano que fuese royendo poco a poco el corazón del ser humano, acaba privando al individuo de protección ante la verdad y lo arroja hacia un estado de lucidez por el cual ya no podrá seguir obviando la falta de sentido de su vida. De este modo, el suicidio se podría explicar como una consecuencia lógica ante la evidencia del carácter irracional de la existencia. Camus reconoce que raras veces es la reflexión el desencadenante inmediato del acto suicida, debiéndose éste, más bien, a una confluencia de diversos factores cuya explicación no se agota desde el punto de vista de la razón (cf. 2006, p. 223) pero, aun reconociendo que el desencadenante pueda ser irracional, el autor presenta el suicidio como una alternativa que, en principio, parecería razonable en la medida en que permite abandonar una existencia irremediamente absurda: “[e]l tema de este ensayo es precisamente esta relación entre el absurdo y el suicidio, la medida exacta en la que el suicidio es una solución al absurdo” (2006, p. 223).

Para el individuo consecuente, el estado de lucidez que pone de manifiesto el absurdo es algo que, una vez alcanzado, no se agota en el ámbito del pensamiento teórico, sino que demanda pasar a la acción: “para un hombre que no hace trampa, aquello que cree verdadero debe regular su acción” (2006, p. 223). Y, sin embargo, se dan casos de individuos que, habiendo afirmado el sentido de la vida, cometen suicidio, así como hay otros que, habiendo negado que la vida tenga algún sentido, siguen viviendo y haciendo preguntas sobre la existencia, indefinidamente, y sin llegar nunca a una conclusión práctica. Camus trata estos casos como si fuesen ejemplos de falta de coherencia o de honestidad, citando, por ejemplo, a Schopenhauer, a quien le atribuye haber elogiado el suicidio ante una buena comida, etc. Pero, en el párrafo sesenta y nueve de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer no elogia el suicidio, sino que lo explica como un fallo de la razón; el suicida, de hecho, quiere vivir, quiere afirmar su cuerpo y su existencia desesperadamente pero, insatisfecho con las circunstancias concretas que lo condicionan cree, de forma equivocada, que destruyéndose a sí mismo acabaría con la voluntad de vivir cuyo dominio se vería, al contrario, confirmado a través del suicidio. El error de la razón, en este caso, estaría en confundir la vida del individuo con la voluntad de vivir que pertenece a la especie y que subsiste al margen de cualquier decisión individual, pues su ser en sí está más allá de las formas del principio de razón (cf. Schopenhauer, 2004, p. 461).

3. Los problemas de la concepción camusiana

El individuo se encuentra, comúnmente, en una situación de elusión (*l'esquive*) respecto de la muerte, lo cual se explica en función de la prioridad de lo corporal sobre lo mental: aunque la lucidez demostrase que lo más razonable sería abandonar la vida, lo que de forma cotidiana determina la existencia individual es el instinto de supervivencia que ya se le ha impuesto al individuo con anterioridad y de forma mucho más profunda que cualquier conclusión racional a la que pudiese llegar. Camus se pregunta, retóricamente, acerca de la posibilidad de cierta lógica alternativa o razonamiento absurdo tal que, llevado hasta sus últimas consecuencias, conduciría necesariamente al individuo hacia la muerte (cf. 2006, p. 224). Se trata de una pregunta retórica porque el autor ya se ha dado una respuesta a sí mismo desde el momento en que afirma que el suicidio constituye una acción coherente, una solución para el problema de la existencia humana que él identifica con lo absurdo. La conciencia del absurdo empieza a formarse a medida que surge la lasitud ante una existencia maquinal y se concreta con la interrupción que supone la pregunta expresa acerca de su sentido, acerca del porqué de todas las rutinas que la constituyen. Esta interrupción desemboca en una alternativa: o bien el suicidio o bien el restablecimiento de la misma rutina, con el propósito de seguir difiriendo la muerte. El ser humano desplaza el sentido del presente hacia un porvenir continuamente diferido aun cuando en el fondo sabe que la muerte es lo único que se puede diferir indefinidamente, lo único que está siempre aguardando un paso más allá hasta que, finalmente, le sobreviene al individuo cancelando inmediatamente cualquier ulterior posición de sentido. Camus considera que semejante desplazamiento (por otra parte, de lo más común) es inconsecuente porque, precisamente, la mayor amenaza para el individuo es el futuro: el individuo “reconoció en él a su peor enemigo. Mañana, deseaba el mañana, cuando todo en él mismo debería haberlo rechazado” (2006, p. 228). Pero, si la esperanza en el porvenir se considera inconsecuente porque el futuro es, precisamente, lo que destruye al individuo, entonces, no será menos absurdo el suicidio que arroja al individuo directamente hacia su propia destrucción, aunque ésta pretenda llevarse a cabo de forma consciente y voluntaria.

El mundo también se manifiesta, según Camus, como algo absurdo, en el sentido de que no se deja reducir, en su totalidad, a ninguna interpretación concreta pues, siempre que se intente abarcar su sentido mediante una interpretación en particular, lo que se pondrá de manifiesto será la insuficiencia o la parcialidad de dicha interpretación. Al contrario, el mundo se resiste, impenetrable, a los intentos humanos de explicarlo a través de la razón. Efectivamente, el mundo es espeso (*épais*) pero, según el mismo criterio, lo más absurdo de todo sería el suicidio pues no hay nada más opaco ni más impenetrable para la conciencia que el no ser, como afirma el mismo Camus, “no hay experiencia de la muerte” (2006, p. 229). Ni siquiera una lógica alternativa o un razonamiento que se reconociese expresamente como absurdo podrían determinar que la solución para el absurdo de la existencia se encuentre en otro absurdo

todavía más incognoscible. Una solución así podría ser válida, por ejemplo, desde el punto de vista de la psicología o desde el de la lírica, pero no desde el punto de vista de la razón que, una vez confrontada con aquello que no puede superar sin perderse a sí misma, más bien tendría que reconocer sus limitaciones. Paradójicamente, la confrontación con la propia finitud puede desembocar en un nueva dotación de sentido para el mundo y la existencia individual: “[e]n cuanto se acepta la seguridad de la muerte y la finitud del ser humano se dirigen los esfuerzos hacia la vida intensamente vivida. La posibilidad de morir enseña a amar, a querer, a recordar” (Ordóñez, 2010, p. 191).

Camus describe lo absurdo como la contradicción que se percibe cuando el fin que se propone la voluntad humana resulta totalmente desproporcionado en relación a la realidad o la situación concreta en la que se encuentra el individuo y, en este sentido, le concede un aspecto cómico al absurdo⁴. Una vez comprendido como una relación desproporcionada entre dos partes, sujeto y mundo, el absurdo ya no podría darse si faltase una de las dos. Sin embargo, cuando se afirma que el suicidio es “una solución al absurdo”, ocurre que la palabra ‘*solution*’ (al igual que ocurre con ‘solución’, en castellano) refiere a la respuesta o el remedio que se le da a cierto problema pero está formada a partir de la raíz latina *solutio*, que puede adquirir distintos significados: solución, explicación o pago, pero también disolución o disgregación (Segura, 1985, p. 682). Si bien el suicidio se puede presentar como una respuesta o remedio para la existencia, también sería coherente, en virtud de su etimología, otra interpretación según la cual el suicidio se consideraría como la disolución de aquello que se pretendía remediar y, por lo tanto, no como una auténtica solución. Decir que un problema se soluciona destruyendo el objeto mismo del problema es una manera de hablar ambigua que se puede considerar como verdadera o falsa según el caso; por ejemplo, nadie aceptaría como remedio válido para una enfermedad la destrucción del cuerpo, etc. Hay razones para dudar acerca de si el suicidio es la solución para el absurdo de la existencia o si, más bien, lo absurdo es la idea de que el suicidio pueda constituir una solución.

4. ¿Cómo encuentra el sujeto su (di)solución, con el suicidio o con la ironía?

Refiriéndose a Kierkegaard y a Chestov, Camus contrapone el absurdo a la fe y la esperanza; en la medida en que la fe le permite al individuo integrar lo infinito en su conciencia finita, cancela la contradicción entre la aspiración humana a la eternidad y la evidencia de que, desde el punto de vista de la razón⁵, ésta no sería posible. Abandonar la razón para poder abrazar la fe supone adoptar una actitud intelectualmente deshonesto en virtud de la cual la evidencia de lo absurdo, sencillamente, se pasaría por alto. Así, Camus llega a afirmar que el salto de fe consiste básicamente en una maniobra de evasión debida a la falta de valentía, por parte del sujeto, para afrontar la problemática existencial en toda su complejidad y dificultad (2006, pp. 244-245). Para Camus, Kierkegaard “hace del absurdo el criterio del otro mundo, cuando es solo un residuo de la experiencia de este mundo” (2006, p. 245). El “hombre absurdo” es aquel que no teme ver la verdad aunque ésta pueda contradecir sus deseos, prefiriendo la desesperación a las mentiras. Pero, si bien, como dice el autor, Dios solo se sostiene negando la razón humana, también es cierto lo contrario, es decir, que la existencia de Dios se niega para afirmar la razón humana: “[e]l absurdo, es la razón lúcida que constata sus límites” (2006, p. 252), de modo que el hombre que Camus califica como absurdo quizá no lo sea tanto, después de todo. Este individuo ha asumido que el destino humano está subyugado a la muerte y, por lo tanto, a lo absurdo pero, aun así, se procura la “felicidad con aquello que tiene en cada momento, olvidándose de la esperanza y alegría eterna que no existen” (Vázquez, 2007, p. 201).

Kierkegaard, en cambio, considera la fe como algo que ni es lo contrario del absurdo ni se caracteriza, al menos en primer lugar, como una maniobra compensatoria que se pudiese limitar al ámbito de la

⁴ Hasta cierto punto, Camus comparte la noción kierkegaardiana de lo cómico, pues ambos autores lo definen como una relación en la que está presente la contradicción. Camus determina dicha contradicción como la que se produce entre el individuo y la realidad, cuando el individuo se propone fines que le resultan totalmente inalcanzables, dadas sus posibilidades. Así, para Camus resultaría cómico, por ejemplo, que un individuo se propusiese enfrentarse, armado solamente con una navaja, a una unidad de artillería o que un individuo, sabiéndose mortal, albergase la esperanza de vivir eternamente, etc. (cf. 2006, p. 239). La noción kierkegaardiana de lo cómico es sutilmente distinta; para Kierkegaard, la contradicción no implica precisamente una desproporción entre el fin propuesto y las fuerzas del individuo y, de hecho, para juzgar que existe tal desproporción (por obvia que parezca) sería necesario aplicar cierto criterio racional; para Kierkegaard, lo cómico es lo incongruente, así, por ejemplo, decir que Holofernes medía catorce pies no es algo cómico sino, sencillamente, algo fantástico y, en este sentido, la desproporción estaría justificada. Lo cómico sería decir, por ejemplo, que Holofernes medía catorce pies y un cuarto pues la voluntad de precisión que expresa el añadido de un cuarto reviste la afirmación de una apariencia de realismo que resulta incongruente con su naturaleza fantástica. Análogamente, para Kierkegaard, no es cómico que un ser humano aspire a la vida eterna (se podría decir, quizá, que tener dicha esperanza es un error o incluso un síntoma de mala fe, pero eso es otra cuestión); algo cómico sería, por ejemplo, que un individuo aspirase a ir al cielo esperando, además, permanecer allí un tiempo extra en virtud de su buen comportamiento, etc. (cf. 2010, pp. 499s).

⁵ Aunque Camus no cita a Unamuno, sus ideas no parecen muy distintas de las que caracterizan a este autor. Por ejemplo, en el capítulo VI titulado “En el fondo del abismo” de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno dice: “[f]ilosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra [...] Toda posición de acuerdo y de armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales...”. (Unamuno, 2007, pp. 150-151).

psicología; para Kierkegaard, la fe implica reconocer que existe una relación de inconmensurabilidad entre la razón humana y la verdad última o *telos* infinito. De este modo, la fe no implica cancelar lo absurdo pero sí aceptar que, desde el punto de vista de la razón, aquello que la trasciende se le manifiesta como una paradoja que no se puede resolver a través de ninguna síntesis dialéctica, demandándole a la razón, en cambio, que renuncie al intento de someter aquello que la supera a sus propios términos. La fe y el pensamiento suicida se pueden considerar como dos manifestaciones distintas de lo absurdo, en la medida en que ambas imponen un límite contra el cual la razón choca (cf. Kierkegaard, 2016, pp. 65-68) sin poder superarlo (lo cual difiere de la concepción camusiana que determinaba el suicidio como una solución). Si bien Camus reconoce que lo absurdo actúa como un límite para la razón, considera, en cambio, que el individuo puede reintegrar la conciencia del absurdo en un proyecto de vida coherente; el individuo puede confrontarse con lo absurdo asumiendo cierta actitud de rebeldía según la cual acepta y, al mismo tiempo, retrasa indefinidamente la única solución que considera realmente válida, es decir, el suicidio, de modo que su existencia acaba por adquirir un significado que se construye a partir de la conciencia de lo absurdo (cf. 2006, p. 255-257).

Forzada a abandonar toda esperanza en la eternidad, la conciencia camusiana adquiere una libertad de acción que no está, sin embargo, exenta de responsabilidad; a diferencia de los místicos que llegaban a ser libres abandonando su propio ego y su propia razón, el hombre absurdo alcanza la única libertad que resulta razonable para el ser humano, es decir, “aquello que un corazón humano puede experimentar y vivir” (2006, p. 260). Pero, ¿qué libertad es ésta, que se puede experimentar y vivir? ¿No será que, después de haber identificado la autenticidad con la disposición para vivir en confrontación con lo absurdo, Camus vuelve a enmarcar la experiencia dentro de unos límites determinados por la razón y por los cuales la libertad se vuelve algo razonable, desde el punto de vista del sujeto? Si bien asumir lo absurdo cancela cualquier posición trascendente de valor, deja abierta la posibilidad de reintroducir cierto criterio para valorar la existencia individual: “[s]entir su vida, su rebeldía, su libertad, y tanto como sea posible, es vivir y vivir tanto como sea posible” (2006, p. 262). La misma imposibilidad de valorar la experiencia según criterios *a priori* es lo que libera al individuo para acumular, sin restricciones, el mayor número posible de experiencias, reconociendo la muerte como el único límite para la libertad individual. Así, después de haber negado la existencia de valores trascendentes en virtud del absurdo, Camus vuelve a afirmar un criterio racional y cuantitativo de valoración para la existencia humana según el cual lo deseable sería acumular, en principio, la mayor cantidad posible de experiencias.

En cambio, si criticamos la concepción camusiana del suicidio desde el punto de vista acerca de la muerte que desarrolla Heidegger en *Ser y tiempo* (autor al que Camus cita, junto a Jaspers y Kierkegaard, en *El mito de Sísifo*) se pondrá de manifiesto cierta problemática; determinar la muerte voluntaria como el horizonte para un proyecto de libertad y rebelión metafísica podría suponer una forma de caída, alejando al individuo de su modo más propio de estar vuelto hacia la muerte. En la medida en que se propone integrar el absurdo dentro de un proyecto coherente de vida, el argumento de Camus implica comprender la muerte como “algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora *no está todavía ahí* para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza” (Heidegger, 2014, p. 269). Estar vuelto hacia la muerte, en sentido heideggeriano, no resulta compatible con la indiferencia, pero tampoco con la idea de que el individuo pudiese disponer de su propia muerte o tener el conocimiento suficiente sobre ella como para configurarse un proyecto vital según su voluntad. La disposición afectiva que manifiesta la confrontación del individuo con su propia muerte es la angustia y no, por ejemplo, el miedo, porque la angustia supone la entrega del *Dasein* (el individuo que podríamos ser cada uno de nosotros en la medida en que se pregunta por su propio ser) a la posibilidad incierta e inminente de toda imposibilidad, es decir, de aquello de lo que no se puede disponer a voluntad ni se puede manejar bajo ningún propósito en particular (2014, p. 270). El *Dasein*, en su modo de ser más propio, debe habérselas-con su propia muerte, reconociéndose en un estado de permanente inconclusión por el cual siempre-aún conserva ciertas posibilidades sin realizar, de modo que, hasta el momento preciso de su muerte, siempre habrá algo que todavía le falte por ser (2014, p. 253). Esto lo sitúa en la paradoja de que, mientras sigue siendo un ente en el mundo, el *Dasein* nunca alcanza su integridad pero, cuando la alcanza, necesariamente deja de ser (2014, p. 254). La concepción heideggeriana del ser para la muerte no parece compatible con la propuesta de Camus según la cual el individuo se determinaría a sí mismo, precisamente, como un rebelde metafísico, disponiendo, para ello, del horizonte de su propia muerte como si se tratase de un elemento manejable a partir del cual se pudiese proyectar cierto sentido sobre una existencia, en principio absurda. Como señala Derrida, la muerte, para Heidegger, es lo único que nadie le puede dar ni quitar al *Dasein*, la propia muerte es algo que no se le puede transmitir o prestar a nadie porque “[i]ncluso si se me da (la) muerte en el sentido en que esto implicaría matarme, esta muerte habrá sido siempre la mía y no la habré recibido de nadie” (Derrida, 2000, p. 49). Efectivamente, Heidegger dice que “[l]a muerte, en la medida en que ella «es», es por esencia cada vez la mía” (2014, p. 257); sin embargo, no hay razones para confundir la muerte propia (la que irremisiblemente le pertenece a cada uno) con el suicidio (la muerte que uno pretende darse a sí mismo) y, de hecho, hay motivos para afirmar lo contrario. Heidegger distingue

dos sentidos en los que se puede dar la muerte, como terminación o como consumación, así, se habla de fenecer (*Verenden*) cuando el ser vivo, sencillamente, deja de ser por mor de la muerte y, en este sentido, su final no es esencialmente distinto del que le ocurre a la lluvia o al pan cuando se terminan (cf. 2014, pp. 258-262) pero, para el *Dasein*, la muerte propia no se caracteriza adecuadamente como su fenecer, sino como la consumación de un proceso de confrontación con su propia finitud el cual se identifica con la madurez de su estructura ontológica: “así como el *Dasein*, mientras esté siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también ya su fin. El terminar al que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del *Dasein* [*Zu-Ende-Sein*], sino a un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]” (2014, p. 262). El suicidio no implicaría, para el *Dasein*, estar vuelto hacia su fin, tal como lo describe Heidegger, sino, simplemente, una forma particular de fenecer.

En el capítulo titulado “Filosofía y novela” que se encuentra en la tercera parte de *El mito de Sísifo*, “La creación absurda”, Camus considera que el acto creativo comienza a partir de cierta indiferencia lúcida y, al mismo tiempo, se pregunta si es posible una obra absurda. Paradójicamente, la racionalidad y lo absurdo se mezclan en la obra: “[p]ara que sea posible una obra absurda, es necesario que en ella esté enredado el pensamiento bajo su forma más lúcida. Pero, al mismo tiempo, es preciso que no aparezca sino como la inteligencia que ordena” (2006, p. 286). Podemos comparar el modelo del hombre absurdo con el del individuo creador, cuya virtud principal es la indiferencia, así, por ejemplo, el novelista que no busca verdades éticas, sino ilustrar la diversidad de las vidas humanas, o el actor que, para ser capaz de representar muchas vidas distintas, encarna alternativamente cada una de ellas sin necesidad de identificarse personalmente con ninguna. Si la obra no respeta los mandamientos de lo absurdo (lo que ocurre, por ejemplo, cuando prevalece la voluntad de explicar), el individuo podría caer en el error de procurar en ella un sentido para su propia vida, lo cual sería ridículo (cf. 2006, pp. 283-290). Por otra parte, podemos comparar la actitud de indiferencia a la que se refiere Camus con la ironía kierkegaardiana, entendida no como el recurso de la oratoria que consiste en decir lo contrario de lo que realmente se quiere dar a entender, sino como una manifestación, por parte del individuo, de cierta infinitud interior por la cual aspira a liberarse de toda relación finita (cf. Kierkegaard, 2006, p. 279). Para Kierkegaard, la ironía tiene una naturaleza subjetiva que él mismo define como negatividad infinita y absoluta, la cual consiste no en la negación de ciertos fenómenos en particular, sino en negar toda la substancialidad atribuida a la realidad en cualquiera de sus aspectos y, particularmente, la que se le concede al sistema de los valores morales establecidos en cada contexto histórico. El sujeto irónico llega a ser negativamente libre porque, para él, toda la realidad pierde su validez en virtud de la ironía e incluso él mismo llega a ser irreal y extraño para cualquier forma comúnmente aceptada de estar en el mundo (cf. 2006, p. 285). El ironista se convierte, así, en una excepción, se enfrenta a su propio contexto (se sale de las filas de su contemporaneidad) pero, de este modo, se arriesga a ser, él mismo, una víctima que la evolución histórica demanda para que pueda llegar a haber un momento nuevo (cf. 2006, p. 287). Sócrates encarna el paradigma de la ironía porque, al menos según los primeros diálogos platónicos, se niega a aceptar la realidad de cualquier idea, principio o valor, poniendo de manifiesto la ignorancia de quienes pretendían conocer la definición de cosas como la amistad, la virtud o la valentía, etc. Pero la negatividad infinita de la ironía acaba aniquilando también al propio ironista; en *Apología* 42a, podemos ver cómo Sócrates aceptó tomar la cicuta, entre otras razones, porque negarse a hacerlo implicaría presuponer un conocimiento del que ni él ni nadie podrían disponer, concretamente, el conocimiento que la muerte sería un castigo y no, más bien, un premio (cf. Platón, 1985, p. 186). El hombre absurdo camusiano también se caracteriza por cierta negatividad, en el sentido de que él no se apega a su obra, siendo capaz de renunciar a ella (cf. Camus, 2006, pp. 286-287); sin embargo, no está tan claro que el hombre absurdo estuviese igualmente dispuesto a renunciar a sí mismo, como lo hizo Sócrates, en virtud de la ironía infinita. El hombre absurdo se considera dueño de su destino y asume su propia finitud, sin que esto le impida determinarse un proyecto personal, en palabras del autor:

El hombre absurdo dice sí y su esfuerzo no tendrá jamás final. Si hay un destino personal, no hay un destino superior o, al menos, no es sino uno al cual juzga fatal y despreciable. Por lo demás, se sabe el dueño de sus días. A este instante sutil en el que el hombre se vuelve sobre su vida, Sísifo, retornando hacia su roca, contempla esta serie de acciones sin enlace que devienen su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria, y pronto sellado por su muerte (2006, p. 304).

La ironía, entendida como negatividad infinita y absoluta cancelaría la posibilidad de semejante proyecto, disolviendo cualquier idea de unidad proyectada de forma retroactiva sobre los diversos momentos que componen la memoria individual. La indiferencia propia del hombre absurdo parece, más bien, asemejarse al tipo de ironía que Kierkegaard asocia a la actitud de autores románticos como Schlegel, Tieck o Solger. Según Kierkegaard y Hegel⁶, los románticos habrían identificado la subjetividad

⁶ En una de las notas al parágrafo 140 “Sofismas de la moralidad” de *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Hegel establece una relación entre la ironía romántica y Fichte. Aunque no está implícita en el pensamiento de Fichte, la ironía romántica se desarrolló a partir de cierta interpretación de Fichte: “[n]o se puede decir de Fichte que haya convertido al arbitrio del sujeto en principio de la vida práctica, pero después se ha deificado esta particularidad por lo que respecta al bien y a lo bello, en el sentido de la

individual con el *Ich* (Yo) fichteano, concediéndole al individuo una capacidad constitutiva infinita; de este modo, confundían la metafísica con la historia, substituyendo el proyecto fichteano de teorizar un sistema del mundo con la posibilidad de crear la realidad a voluntad. La ironía romántica permite que, de forma un tanto arbitraria, el individuo se sienta libre tanto para cuestionar el fenómeno, aduciendo que éste no se adecúa a la idea, como para lo contrario, es decir, para negar la idea cuando ésta no se corresponde con el fenómeno. Pero esta capacidad para negarlo todo no se extiende al propio sujeto: mientras que Sócrates estaba dispuesto a sacrificarse a sí mismo, la subjetividad romántica, en cambio, se intensifica más aún cuando se cree omnipotente en virtud de la ironía (Kierkegaard, 2006, p. 298). El hombre absurdo camusiano tampoco logra desprenderse de sí mismo cuando, aun reconociendo que la existencia es, en principio, absurda, se considera, no obstante, capaz de validar cierta interpretación sobre la totalidad de la experiencia que supone, además, la afirmación de su propia subjetividad, siendo, en este sentido, menos libre que el ironista socrático.

Atendiendo ahora a lo expuesto por Camus en *El hombre rebelde* (obra publicada en 1951, nueve años después de la publicación de *El mito de Sísifo*), resulta posible trazar ciertos paralelismos. El hombre absurdo es un rebelde porque, ante la constatación del absurdo de la existencia y, observando que la única solución coherente sería el suicidio, comienza una rebelión que consiste en eludirlo indefinidamente, otorgándole así a su existencia un significado. Como señala el autor, toda rebelión implica cierto valor trascendente por el cual ésta adquiere un sentido; aunque la rebelión surja como una respuesta ante lo absurdo, no puede ser absurda en sí misma, remitiendo a cierto valor o principio que la fundamenta. Conforme a la dialéctica hegeliana⁷, Camus argumenta que, aunque la rebelión comience en el individuo, no se puede explicar apelando al egoísmo porque el individuo que se rebela contra la existencia asume la posibilidad de tener que llegar a quitarse la vida a sí mismo, demostrando, así, su disposición a sacrificarse en favor de una libertad que pertenece a la humanidad y que él valora más que a su propia existencia como individuo (cf. 2008, pp. 71-79). Sócrates estaba dispuesto a sacrificarse a sí mismo porque estaba igualmente dispuesto a cuestionarlo todo sacrificando, para ello, lo que fuese necesario, sin aceptar la posición de ningún valor trascendente. Precisamente, por su disposición a sacrificarse de forma absoluta, Sócrates se confirmó a sí mismo como un individuo singular no atado a nada: Sócrates es único mientras que, para el hombre rebelde, la experiencia del absurdo “tiene consciencia de ser colectiva, es la aventura de todos. El primer paso de un espíritu tomado por la extrañeza es, entonces, reconocer que comparte esta extrañeza con todos los hombres” (Camus, 2008, p. 79). El hombre rebelde es capaz de sacrificarse a sí mismo para confirmar el valor de la libertad humana porque ya ha reconocido en la humanidad la mejor expresión de su propia esencia. En última instancia, la rebelión no es un asunto de derechos individuales, sino que “[a] contrario, por la solidaridad ya señalada, parece que se trata de una conciencia cada vez más extendida que la especie humana toma de sí misma” (2008, p. 77). El desapego que el hombre rebelde siente respecto de su propia existencia no se explica tanto a partir de una renuncia al propio ego, sino a partir de su identificación con cierto ideal de humanidad, de modo que su subjetividad, semejante en esto a la de los románticos, ya ha llegado a ser una subjetividad a la segunda potencia (cf. Kierkegaard, 2006, p. 298). El individuo rebelde obra a partir de una interpretación determinada de la existencia realizando, así, una posición de valor y, por último, se sacrifica para demostrar la validez de su concepción ante sí mismo y el resto de la humanidad.

5. El suicidio como el afuera

El discurso de Camus presupone que el suicidio es algo acerca de lo que se puede pensar y con lo que se puede establecer cierta relación consciente. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se propone el suicidio como la solución al absurdo o como el horizonte ante el cual la existencia rebelde se dota a sí misma de sentido, etc. Para Camus, la vida humana es absurda porque no es posible evitar todas las contradicciones que, inevitablemente, surgen entre la subjetividad y el mundo y, en este sentido, el suicidio podría parecer una solución razonable en la medida en que permite salvar todas las contradicciones con la eliminación del sujeto (Contento, 2015, p. 19).

Pero, también hay motivos para suponer que el suicidio no sea abordable de esta manera; para Blanchot, el suicidio no puede ser integrado en ningún proyecto coherente porque es imposible que acontezca sino fuera de todo pensamiento y de toda verdad, de modo que cualquier razón que pretenda

yoidad particular de *Friedrich v. Schlegel*. La consecuencia ha sido que el bien objetivo sólo es un producto de mi convicción, que sólo a través de mí recibe consistencia, y que yo puedo hacer que aparezca o que desaparezca, como maestro y señor [...] Esta posición máxima de la subjetividad sólo puede surgir en una época de cultura desarrollada, cuando la seriedad de la fe se ha ido a pique y su esencia está solamente en la frivolidad de todas las cosas” (Hegel, 2017, p. 165).

⁷ Nos referimos, claro está, a la conocida como dialéctica del amo y el siervo. Para ser reconocido como una conciencia autónoma y libre, el individuo debe estar dispuesto a arriesgar su vida luchando a muerte contra la otra autoconsciencia pero, sobre todo, contra el señor absoluto que se identifica con la muerte: “[s]i la conciencia da forma sin el primer temor absoluto, se trata tan sólo de vanidad del sentido propio; pues su forma o negatividad no es la negatividad *en sí*; y por ello, su actividad de dar forma no puede darle la conciencia de sí como esencia” (Hegel, 2010, p. 271).

dar cuenta del suicidio resultará siempre inadecuada. Suicidarse supone arrojarse uno mismo al espacio con el cual no se puede ya tratar a través del discurso racional. Aun suponiendo que existan razones para querer morirse, solamente el hecho de pensar en el suicidio sitúa al individuo en el afuera de la razón, lugar desde el cual toda relación epistémica queda cancelada o bien se da como la paradoja de pensar sobre aquello que impediría, completamente, el pensamiento y la acción. Pero, para Blanchot, la misma actividad del pensamiento consiste, fundamentalmente, en neutralizar cualquier determinación suya, a la vez que repudia la ausencia total de pensamiento. Esta oscilación no se resuelve con ninguna síntesis, sino que se mantiene, soberanamente paciente y sin resolución, como la paradoja de lo neutro (cf. 2019, pp. 34-35). El derrumbe de la aspiración a la totalidad que el pensamiento encuentra sin cancelar la tensión dialéctica hacia una unidad siempre por venir es, en parte, aquello a lo que Blanchot se refiere como 'el desastre' (cf. 2019, p. 70). "Lo neutro" o "el desastre" son expresiones que emplea el [autor] para referirse a una dinámica que "se afirma como la puesta en cuestión de todo, que no podría ser puesta en cuestión, puesto que todo lo que la impugna viene de ella misma y regresa al interior de esta impugnación de la que ella es el movimiento que se realiza: insuperable superación" (Blanchot, 2008, p. 17). Pensar el suicidio no es posible porque su irrupción supone el desastre del pensamiento e implica que ya no habría ningún porvenir desde el cual poder pensarlo. En la medida en que impone la paradoja de pensar lo impensable, el suicidio arroja al pensamiento hacia lo neutro, hacia su afuera (cf. 2008, p. 17). La anticipación de la propia muerte trae el desastre del pensamiento y, con ello, el fin de los límites y determinaciones que éste impone, pudiendo arrojar al individuo hacia el absoluto o hacia la nada absoluta. La reflexión acerca de lo imposible entendido como la posibilidad del propio no-ser es a donde llega el pensamiento cuando busca una libertad que no puede encontrar dentro de los límites que establece la razón, anticipando la libertad que solo se consume cuando, paradójicamente, ya no hay un individuo que pueda pensarla o disfrutarla de modo alguno (cf. Blanchot, 2007, p. 285).

Podemos observar las diferencias entre Camus y Blanchot en cuanto a su concepción del suicidio si nos fijamos en el análisis que cada uno de los autores lleva a cabo sobre Kirilov, el personaje de la novela de Dostoievski *Los demonios*. Aunque considera que el suicidio en Dostoievski es un tema absurdo, Camus lo interpreta de tal modo que es capaz de otorgarle cierto sentido, considerando que el acto del suicidio se puede revestir de un carácter ejemplar, en la medida en que pone de manifiesto ciertos valores subsistentes que son superiores al propio individuo. Kirilov parte de un dilema: asume que si Dios existe, todo depende de Su voluntad pero, si no existe, todo depende de la voluntad humana, de modo que concluir la inexistencia de Dios confirmando con ello la divinidad del ser humano es una condición necesaria para fundamentar la independencia del individuo. Como señala Camus en *El mito de Sísifo*, el crimen metafísico de matar a Dios parecería, en principio, suficiente para afirmar la libertad humana, de forma que ya no sería necesario añadirle el suicidio. No obstante, Kirilov considera que, como la mayoría de los individuos no son conscientes de que Dios ha muerto, mantienen esperanzas vanas y necesitan que se les muestre la verdad con ejemplos; por lo tanto, él decide, según una lógica implacable, suicidarse como un acto de rebelión y de afirmación de su propia libertad que serviría, además, para demostrarle a todos los seres humanos la inexistencia de Dios y su propia independencia. En definitiva, "debe, pues, matarse por amor a la humanidad. Debe enseñar a sus amigos una vía real y difícil en la que él será el primero. Es un suicidio pedagógico" (Camus, 2006, p. 293). Para Blanchot, en cambio, el suicidio se manifiesta, por su carácter paradójico, como algo anti-pedagógico que no se puede identificar con ninguna defensa de valores positivos como podrían ser, por ejemplo, la humanidad o la independencia. El suicidio que el estoicismo presenta como la muerte voluntaria, más bien:

disimula una tentación angustiosa, ya que me recomienda lo imposible, al vincular mi decisión a un momento que nadie puede reconocer, el mejor momento, el momento deseado, el que solo podría percibir una vez muerto, al regresar sobre el conjunto de mi existencia acabada...(2007, p. 266).

Si Kirilov hubiese estado completamente seguro de la inexistencia de Dios podría haber esperado tranquilamente el momento de su muerte; en cambio, Kirilov necesita darse la muerte libremente para demostrar, mediante ese acto absoluto de libertad, que él mismo es lo absoluto-hombre y que, por lo tanto, no podría haber otro absoluto distinto. Después, supuestamente, se inauguraría una nueva era en la cual ningún individuo más necesitaría suicidarse porque, gracias al suicidio de Kirilov, la humanidad se habría apropiado de la posibilidad de la muerte como algo suyo, haciendo así innecesaria una divinidad externa a la humanidad. El proyecto de Kirilov es característico de un racionalismo tan frío como consistente y, sin embargo, parece incierto y dudoso desde el momento en que se examina hasta qué punto es realmente posible para un ser humano darse la muerte libremente, es decir, avanzar hacia la muerte con plena conciencia y posesión de su libertad (Blanchot, 2002, pp. 85-86) pues: "[a]ún cuando decido ir hacia ella, por una resolución viril e ideal, ¿no es ella quien viene hacia mí, y cuando creo poseerla, me posee, me despoja, me entrega a lo inasible?" (2002, p. 86). Es discutible que el individuo cuente, realmente, con la capacidad y la libertad para darse la muerte a sí mismo porque a quien de hecho le llega la muerte es ya siempre otro distinto. Se denomina suicidio al hecho de que, a consecuencia de cierta acción voluntaria,

al individuo le sobrevenga una muerte de la cual ya no es dueño sino receptor, desde el mismo instante en que ésta se presenta. El suicidio no se puede integrar en ningún proyecto humano coherente ni le permite al individuo realizarse como absoluto porque ello implicaría contar con la posibilidad de experimentar su propia desaparición; pero el individuo no puede desaparecer conscientemente, al contrario, lo que ocurre con el suicidio es la desaparición de una consciencia (cf. 2002, p. 86).

En la crítica que dedica a *El mito de Sísifo*, Blanchot elogia de Camus el haber aceptado la contradicción existencial tomando plena conciencia de ella en lugar de intentar evitarla mediante evasivas, tal como lo hacen otras filosofías que después de haber reconocido que la realidad no tiene sentido por sí misma intentan explicarla otorgándole un sentido. Sin embargo, lo que a Blanchot le resulta molesto (en palabras del autor) de *El mito de Sísifo* es, básicamente, lo que ya se ha señalado a lo largo de este artículo, es decir, que a pesar de que reconoce la imposibilidad de establecer un sentido para la existencia, Camus pretende que se pueda construir, asumiendo el absurdo, un destino humanamente comprensible. Según Blanchot, Camus “no es fiel a su regla: porque a la larga hace del absurdo no lo que perturba y rompe todo, sino aquello que puede arreglarse e incluso aquello que lo arregla todo. En su obra, el absurdo se torna un desenlace, es una solución, una especie de salvación” (Blanchot, 2021, p. 84). Y esto es precisamente lo que el absurdo no puede llegar a ser en ningún caso pues, si se reconoce que el absurdo está fuera de todo conocimiento posible, fuera del lenguaje y del discurso racional, entonces no se puede concluir, a partir de él, ningún resultado positivo. Fenómenos como la fe, el suicidio o la misma experiencia del absurdo derriban la razón cada vez que ésta intenta tratar con ellos y si, en un momento dado, la razón es capaz de reducir a sus propios términos el sinsentido, necesariamente tendrá que volver a destruirse a sí misma denunciando la solidaridad que se habría establecido entre la razón y la demencia (cf. 2021, pp. 79-86).

6. Conclusión

La deconstrucción del suicidio, tarea que hemos intentado llevar a cabo, no consiste en un análisis de los factores psicológicos, sociales o de otro tipo que podrían llevar a una persona a desear quitarse la vida y, por lo tanto, no supone ninguna aportación en relación a problemas como, por ejemplo, el aumento de los casos de suicidio entre los adolescentes, etc. El suicidio que hemos criticado no se define como un acto pasional, sino como aquel que pretende ser el resultado de un proceso racional y coherente. Tomado en este último sentido, el suicidio se podría considerar como una manifestación del nihilismo dogmático y llega a ser contradictorio en la medida en que, mientras que pretende ser una impugnación de la totalidad de la existencia, no puede llevarse a cabo sin afirmar, a su vez, cierta determinación positiva.

El suicidio llega a ser comparable con la muerte de Dios o, incluso, con la misma idea de Dios, en la medida en que todas ellas son ideas susceptibles tanto de convertirse en objeto del dogmatismo como de ser consideradas en cuanto a su capacidad para dinamizar la ética. Se puede interpretar la muerte de Dios no como la afirmación dogmática de la Inmanencia o del reino de la Nada (lo cual supondría, sencillamente, otra forma de idealismo), sino como la expresión de una tarea que es necesaria para el desarrollo de la libertad humana y que se lleva a cabo en virtud de la capacidad incondicionada que tiene el individuo para cancelar cualquier posición de valor de alcance universal, mediante un poder infinito de impugnación (cf. Blanchot, 2007, pp. 57-67). Cuando Kierkegaard dice que es edificante el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error, conviene señalar que la edificación no tendría lugar si la perfección divina se afirmase, dogmáticamente, como aquello que explica la falibilidad humana de una vez por todas; lo que resulta edificante o liberador es tener en cuenta, para cada decisión o acción concreta, que el individuo está ya siempre en relación con algo (llamémosle Dios, lo infinito, el mundo, lo místico, etc.) que se escapa al punto de vista de la razón finita (cf. Kierkegaard, 2007, pp. 309-311). Para concluir, y volviendo a Camus, es posible argumentar que su concepción del absurdo no se corresponde con lo que hemos denominado “nihilismo dogmático” porque, aunque presente el suicidio como una solución coherente para el absurdo, no lo considera como la única opción posible, resultando preferible una actitud rebelde según la cual la conciencia del absurdo se emplea para dotar de sentido a un proyecto de vida alternativo. Aunque también hay razones para sospechar de cierto dogmatismo cuando Camus presupone que existe algo así como una estructura ontológica fija según la cual el ser humano podría dotar de sentido a su propia existencia, únicamente, dando por hecho la verdad del absurdo. Esta posición cancela la posibilidad de un encuentro genuino del individuo con la realidad particular del absurdo que, en cada ocasión, se pone de manifiesto sobre el trasfondo de cierta posición de valores previa. El ejercicio de la libertad que dota de sentido a la vida humana se desarrolla a través de acciones y decisiones concretas que, si bien implican un desafío en potencia para todo lo establecido, carecerían de significado alguno si se identificase el absurdo con la condición universal y *a priori* de la existencia.

7. Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2011): *Ética a Nicómaco*, Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe (trads.), Madrid, Tecnos.
- Blanchot, M. (2002): *El espacio literario*, Vicky Palant y Jorge Jinkis (trads.), Madrid, Editora Nacional.
- Blanchot, M. (2007): *La parte del fuego*, Isidro Herrera (trad.), Madrid, Arena.
- Blanchot, M. (2008): *La conversación infinita*, Isidro Herrera (trad.), Madrid, Arena.
- Blanchot, M. (2019): *La escritura del desastre*, Cristina de Pereti y Luis Ferrero Carracedo (trads.), Madrid, Trotta.
- Blanchot, M. (2021): *De la angustia al lenguaje*, Luis Ferrero Carracedo y Cristina de Peretti (trads.), Madrid, Trotta.
- Camus, A. (2006): *Le mythe de Sisyphe. Œuvres complètes I*, Raymond Gay Crosier (ed.), Gallimard.
- Camus, A. (2008): *L'homme révolté. Œuvres complètes III*, Raymond Gay Crosier (ed.), Gallimard.
- Contento, S. (2015): "¿Absurdo o negación? Aportes del existencialismo a la cuestión del suicidio", *VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXII Jornadas de Investigación, XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, UBA.
- Derrida, J. (2000): *Dar la muerte*, Cristina Peretti y Paco Vidarte (eds.), Barcelona, Paidós.
- Durkheim, E. (1992): *El suicidio*, Madrid, Akal.
- Hegel, G. W. F. (2010): *Fenomenología del espíritu*, Antonio Gómez Ramos (trad.), Madrid, Abada.
- Hegel, G. W. F. (2017): *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, Joaquín Abellán (trad.), Madrid, Tecnos.
- Heidegger, M. (2014): *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.), Madrid, Trotta.
- Isidoro de Sevilla, I. (1957): *Etymologiarum libri XX, Liber XI De Homine et Portentis, II. De Aetatibus Hominum, 35*, W. M. Lindsay (ed.), Londres, OUP.
- Kierkegaard, S. (2006): *Sobre el concepto de ironía. Escritos Søren Kierkegaard vol. 1*, D. González, R. Larrañeta y B. Saez (trads.), Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007): *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 3*, D. González (trad.), Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010): *Post-Scriptum no científico y definitivo a «Migajas Filosóficas»*, Javier Teira, Nekane Legarreta (trads.), Salamanca, Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2016): *Migajas filosóficas; El concepto de angustia; Prólogos. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 4/2*, D. González y O. Parceros (trads.), Madrid, Trotta.
- Montaigne, M. (2005): *Ensayos II*, Almudena Montojo (trad.), M. Dolores Picazo (ed.), Madrid, Cátedra.
- Ordóñez, E. J. (2010): "La condición humana: de la muerte y el suicidio. Una Lectura de la obra de Albert Camus", *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 8/1, pp. 183-195.
- Platón (1985): *Apología*, J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual (trads.), Madrid, Gredos.
- Platón (1999): *Las leyes*, José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (trads.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Schopenhauer, A. (2004): *El mundo como voluntad y representación I*, Pilar López de Santa María (trad.), Madrid, Trotta.
- Segura, S. M. (1985): *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid, Anaya.
- Séneca, (1986): *Epístolas morales a Lucilio*, Ismael Roca Meliá (trad.), Madrid, Gredos.
- Unamuno, M. (2007): *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe.
- Vázquez, J. A. (2007): "La muerte en Albert Camus. Sobre *El extranjero*, *La Peste*, *El Mito de Sísifo*, *La muerte feliz* y *La caída*", *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, 2, pp. 197-202.