

PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS PARA UNA
CONCEPCIÓN DEL DERECHO EN LA OBRA DE
ALBERT CAMUS: ETAPA DE LA NEGACIÓN.

BUDGETS FOR PHILOSOPHICAL CONCEPTION
OF LAW IN THE WORK OF ALBERT CAMUS:
STAGE OF DENIAL

BUDGETS POUR LA CONCEPTION DE
PHILOSOPHIE DE DROIT DANS LES TRAVAUX
DE ALBERT CAMUS: STADE DE REFUS

Fecha de recepción: 4 de agosto de 2015

Fecha de aprobación: 15 octubre de 2015

Daniel Felipe-Garavito¹

1 Abogado Universidad Santo Tomás. Correo electrónico garavitorincon@gmail.com

(...) “No me parece inverosímil que en algún anaquel del universo haya un libro total; ruego a los dioses ignorados que un hombre -iuno solo, aunque sea, hace miles de años!- lo haya examinado y leído. Si el honor y la sabiduría y la felicidad no son para mí, que sean para otros. Que el cielo exista, aunque mi lugar sea el infierno. Que yo sea ultrajado y aniquilado, pero que en un instante, en un ser, tu enorme biblioteca se justifique.” (Borges: “La biblioteca de babel”).

Resumen

A lo largo del artículo se analizan los presupuestos filosóficos necesarios para la construcción de una concepción del derecho desde la obra de Albert Camus. Así, se realizan dos tareas: en primer término, una aproximación a los conceptos de filosofía y filosofía del derecho; en segundo término, un análisis de la etapa de la negación o de lo absurdo, donde se presta especial atención al *Mito de Sísifo* y *El Extraño*. El método utilizado en el artículo es documental. La vigencia del pensamiento camusiano, en el ámbito de la ética y la filosofía política, permite encontrar el germen de una concepción del derecho capaz de problematizar en torno a diversas temáticas de la filosofía del derecho.

Palabras Clave:

Filosofía, filosofía del derecho, absurdo.

Abstract

Throughout the article the philosophical assumptions necessary for the construction of a conception of law are analyzed from the work of Albert Camus. Thus two tasks: first, an approach to the concepts of philosophy and philosophy of law; second, an analysis of the stage of denial or the absurd, where special attention to the Myth of Sisyphus and The Stranger is provided. The method used in the article is documentary. The validity of Camusian thought in the field of ethics and political philosophy, to find the germ of a conception of law able to problematize around various themes of the philosophy of law.

Keywords:

Philosophy, philosophy of law, absurd.

Résumé

Tout au long de l'article, les hypothèses philosophiques nécessaires à la construction d'une conception du droit sont analysés à partir de l'œuvre d'Albert Camus. Ainsi, deux tâches: d'abord, une approche des concepts de la philosophie et de la philosophie du droit; deuxièmement, une analyse de la phase de déni ou de l'absurde, où une attention particulière au Mythe de Sisyphe et *The Stranger* est fourni. La méthode utilisée dans l'article est documentaire. La validité de camusien pensée dans le domaine de l'éthique et de la philosophie politique, de trouver le germe d'une conception du droit capable de problématiser autour de divers thèmes de la philosophie du droit.

Mots-Clés:

La philosophie, la philosophie du droit, absurde.

Introducción

¿Por qué pensar el derecho desde Albert Camus? Desde el 2007, fecha en la que se celebró el aniversario número cincuenta de la recepción del Nobel por parte del autor argelino-francés se ha dado una producción considerable de escritos y actos que han re-evaluado su pensamiento (Irizar & Herrera Pino, 2014). En la actualidad, ha sido en el plano de la ética y la política donde ha encontrado mayor acogida. Su pensamiento y vida marcada por profundos cambios de orden histórico ha alcanzado nuestra época.

¿Cómo explicar la vigencia de su pensamiento? Al respecto Jean Daniel señala: “Ocurre que los temas de la absurdidad del mundo y la negativa a adaptarse a él; de la necesidad de la dicha y la imposibilidad de acceder a ella; los temas del mal (y de la violencia); de la aparición de una nueva memoria de la guerra de Argelia y de la descolonización; del problema, inherente a cualquier conflicto, de la relación entre el fin y los medios; y, en definitiva y sobre todo, de la cuestión insoslayable de la muerte y renacimiento de Dios han atraído o han hecho volver la atención a una legión de lectores hacia ciertos textos o determinadas actitudes que fueron esenciales para el autor de *El hombre rebelde*” (Irizar & Herrera Pino, 2014, pág. 9).²

2 Para el caso colombiano, las reflexiones de A. Camus en torno a temáticas propias de la filosofía política y la ética constituyen un aporte fundamental para re-pensar nuestra realidad. Esta afirmación será desarrollada en pleno cuando se analice la obra de Camus en su segunda etapa: la rebelión.

Ahora bien, muchas de las reflexiones en materia de filosofía política y ética tienen ondas repercusiones en el ámbito del derecho que pueden ser analizadas con el fin de encontrar puntos de fuga teóricos a problemáticas clásicas de la filosofía del derecho. Por ello, se pretende demostrar con el plan completo de esta investigación: la obra de Camus ofrece un nido ideal para la construcción de un pensamiento jurídico.

La obra de Albert Camus, se erige sobre tres grandes ejes: la negación o lo absurdo, lo positivo o la rebelión, y el amor. En este sentido, Grenier recuerda lo dicho por Camus: “Cuando comencé mi obra tenía un plan preciso. Quería de antemano expresar la negación. Bajo tres formas (aquí el autor cita sus obras del absurdo, novela: *L'étranger*, filosofía: *Le mythe de Sisyphe* y drama: *Calígula* y *Le malentendu*). Yo preveía lo positivo aún bajo tres formas (novela: *La peste*, drama: *L'état de siège* y *Les justes*, ideología: *L'homme révolté*). Ya tenía entonces en mente una tercera capa alrededor del tema del amor” (Calderón Rodríguez, 2004, pág. 11).

En torno a estos ejes problemáticos, Camus estructura tanto su creación literaria como su pensamiento filosófico. A continuación, pretendemos dar un esbozo de los planteamientos de su ontología, su epistemología y su axiología, que necesariamente tendrán repercusión en su concepción del derecho. Para ello se realiza un análisis del *Mito de Sísifo* y *el Extranjero*.³ Previo a ello se realizará una aproximación a la noción de filosofía y de filosofía del derecho. En torno a la primera aproximación será necesario dedicar un aparte al por qué debe ser Camus considerado como filósofo.

1. Derecho, filosofía y filosofía del derecho

Fernando Savater, en un intento pedagógico profundo, señala la existencia de dos clases de preguntas: esclavas y libres (Savater, 2009, págs. 18-20). Las primeras, son todas aquellas que se realizan con miras a un posterior hacer, caracterizado por la necesidad. Las segundas, son aquellas que pueden o no dirigirse a un hacer, y que se caracterizan por un análisis riguroso del ser. En estos términos es posible introducirnos en la problemática.

La dinámica social actual, caracterizada por una constante exigencia de tecnificación, demanda al estudiante de derecho, responder a las cuestiones del primer talante, y rechazar las del segundo talante. Así, el estudiante de derecho, se convierte en un “código andante”: termina renunciando a

3 Se excluye *el Malentendido* y *Calígula* por ser este un adelanto de investigación. Sin embargo, estas obras nos permitirán más adelante aclarar las ideas propias de la primera etapa del pensamiento camusiano.

la posibilidad de una visión “totalizadora”, y condenándose a ser “un tosco artesano” del derecho.⁴

Por ello, el estudio del derecho culmina presentándose como una tarea mecánica, por medio de la cual el estudiante logra “entender” el derecho y aplicarlo como un autómata. Situación que “contribuye, entre otros males, a que haya hecho carrera la falsa conciencia que el saber abstracto de la Filosofía y el técnico-práctico del Derecho se repelan” (Pérez Gil, 2012, pág. 1).

En este contexto, urge realizar una justificación de la filosofía del derecho. Previo a ello se procurará esbozar sus principales características, y sus implicaciones, partiendo de un análisis de la filosofía y posteriormente de la filosofía del derecho.

La filosofía como ejercicio vital

¿Qué se entiende por filosofía? ¡Vaya pregunta! Olvidada por demás, esta cuestión plantea un sin número de problemas, que no pretenden ser resueltos en tan breve exposición.⁵ Sin embargo, se hace necesario acercarse a su misterio, con el fin de dilucidar aspectos, que se considera son fundamentales.

Los estoicos distinguían entre discurso filosófico y filosofía (Hadot, 2006). El discurso filosófico, orientado a la enseñanza, divide en partes la

4 En términos similares y haciendo referencia al modelo de especialización de la ciencia, se expresa Jacob Burckhart, citado por Kaufmann (Kaufmann, 1999, págs. 29-30).

En este mismo sentido es necesario señalar que la dinámica especulativa actual, en materia de derecho, exige el “cuestionamiento de las fronteras artificiales” (...) “impuestas por la tradición de la ciencia moderna” (García Villegas & Rodríguez Garavito, 2003, pág. 17). Y el acercamiento a nuevas posturas epistemológicas que permitan romper las barreras impuestas por el modelo cientista.

5 Bien señala Hessen, que la dinámica filosófica, ha tendido al olvido o el descuido de “la filosofía de la filosofía”, que se entiende como “una fundamentación filosófica de la Filosofía, una aclaración de su esencia” (Hessen, 1976, pág. 13). Sus tareas, entiende Hessen, van desde “el despertar en el estudiante el *eros* filosófico” (Hessen, 1976, pág. 13), hasta las cuestiones de método.

unidad filosófica⁶: “(l)as exigencias del discurso, al mismo tiempo lógicas y pedagógicas, obligan a realizar tal distinción” (Hadot, 2006, pág. 238). La filosofía, por el contrario, se entiende como un acto existencial que se orienta a la transformación de sí mismo: para los griegos, la filosofía es “un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser” (Hadot, 2006, pág. 240).⁷

En el plano del discurso filosófico es posible atender al desarrollo histórico de la filosofía. Este permite dilucidar cómo la filosofía inició formulando interrogantes que abarcaban toda área del conocimiento, hasta terminar abrazando, tan solo, la gnoseología y la ontología.⁸ Dicho proceso de “desgaje”, implicó: que la filosofía se constituyera como un “hacer” que permite irradiar claridad a todas las áreas del conocimiento; que la reflexión filosófica centrara el foco de atención en el ser en cuanto totalidad, previo análisis de los fundamentos del conocimiento; y que fuera posible al discernir filosófico, entrar en diálogo con toda área del saber⁹.

En otra perspectiva, se podría señalar que los problemas filosóficos se orientan a tres ámbitos concretos. La relación del hombre consigo mismo,

6 La filosofía griega atendía a la física, la lógica y la ética (División platónica retomada por Kant). Hessen en un intento sistematizador del discurso filosófico, realiza una división “incluyente”, peligrosa por su tendencia ecléctica, pero valiosa por su valor didáctico: para este, la filosofía se divide en ideal y real. La filosofía es ideal en tanto que “auto contemplación” del espíritu en su conducta teórica y valorativa; es real en tanto que “concepción del mundo”. La filosofía ideal se divide en: teoría de la ciencia en la que se incluye la lógica y la teoría del conocimiento; y teoría de los valores, en la que se encuentra la ética, la estética y la filosofía de la religión. La filosofía real se divide en ontología, metafísica y teoría de la concepción del mundo (Hessen, 1976). Constituye así una clasificación del discurso filosófico.

7 Onfray en una dirección cercana señala los efectos nocivos de la exageración del discurso filosófico: este lleva a la construcción de una filosofía para minorías aristócratas que dirigen su atención “al culto de fetiches ideales y conceptuales” (Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I, 2007, pág. 24). En igual sentido señala que “(l)a historia de la filosofía se articula globalmente sobre estos dos tropismos: una práctica teórica a puerta cerrada, un compromiso existencial en la vida cotidiana” (Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, 2008, pág. 65).

8 Véase. García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa, 2005, pp. 11-21. (García Morente, 2005).

9 Diálogo en el que la filosofía no se aparece como un que-hacer superior. Por el contrario, se hace necesario, que la filosofía entre en diálogo con las demás ciencias, tanto como ellas necesitan entrar en diálogo con la filosofía. Tal consideración, se emite con la plena convicción de la necesidad de superar el modelo de ciencia cartesiano, que crea especializaciones, límites y líneas imaginarias, sobre la “vida” que se constituye ante todo como una unidad, como aquella que abarca todo cuanto se relaciona con el hombre de carne y hueso. Es precisamente esta postura, la que va a posibilitar el desarrollo de una filosofía del derecho.

la relación del hombre con el otro, y la relación del hombre con el cosmos (Hadot, 2006) (Onfray, 2008). Tal consideración es válida en el campo del discurso filosófico.

La filosofía propiamente dicha, reflexión que encuentra su raíz en el entendimiento de la filosofía antigua, “constituye una forma de vivir, lo que no solo quiere decir que implica cierta actitud moral (...) sino que supone una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia” (Hadot, 2006, pág. 236).

Muchos de los antiguos desarrollaron una vida filosófica. Eran “creadores de una visión del mundo, autores de obras teóricas que viven cotidianamente su pensamiento y llevan una *vida filosófica*” (Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I, 2007). Esta correspondencia entre pensamiento y acción implica la máxima representación de la coherencia filosófica.

Por consiguiente, la filosofía no debe entenderse como un ejercicio de discernimiento abstracto y trascendente, que procura dilucidar las estructuras del ser, y no compromete a quien filosofa. Por el contrario, la filosofía implica un ejercicio de discernimiento que se entrelaza con la vida misma. El filósofo no es ese hombre que vive de abstracciones y de recurrir a autores precedentes; es ese hombre, que compromete su vida con el pensamiento. De esta manera, la filosofía extiende sus brazos a las dimensiones aparentemente olvidadas, escapando de la reducción “institucional” que sume al erudito en el análisis de la ontología y la epistemología, y arrojando al sujeto sobre su propia existencia, mediante su determinación como ejercicio vital.

Concluimos así que la filosofía es un ejercicio vital, que procura esbozar y entender las contradicciones íntimas del ser, que se erigen como fundamento último de la realidad.¹⁰ Ello a través de la ontología (estudio del ser), y la epistemología (estudio del conocimiento); y que deberá finalizar en la asunción compromisos con la propia existencia, que se entiende como interioridad (relación consigo mismo), alteridad (relación con el otro) y

10 En lo relacionado con las críticas a la filosofía como proyecto “fundamentador”, se señala que es en realidad la visión “parmenédica” de la realidad la que origina tales posiciones, pues parte de la imposibilidad de hallar tensiones y contradicciones en la estructura íntima del ser. Sobre la filosofía como proyecto “fundamentador” y las críticas a este modelo véase: Hoyos, Luis Eduardo. «Filosofía, filosofías, filosofar.» En: *Lecciones de filosofía*, de Luis Eduardo Hoyos (Ed.). Bogotá: Departamento de publicaciones de la Universidad Externado de Colombia, 2003.

exterioridad (relación con el cosmos) en aras de transformarla con miras a la bello, lo bueno y lo verdadero.

Esta visión permite alejarse de dos vicios y brinda un punto de fuga para la “re-humanización” del hacer filosófico. En primer término, el vicio de la abstracción, caracterizado por la emisión de múltiples tesis con las cuales no cabe ningún compromiso vital. En segundo término, el vicio del tecnicismo, en el cual el hombre queda reducido a la aprehensión de contenidos que le permiten la producción de resultados favorables para la institucionalidad vigente, caracterizada por la prevalencia del tener y el aparecer.

Albert Camus: Filósofo

Se ha cuestionado en numerosas ocasiones la categoría de filósofo al discurso de Albert Camus. Se le estudia entonces como un artista y un “pensador”. Camus recogiendo la tradición francesa y de la filosofía antigua construye un discurso que es más una declaración existencial con una invitación a vivir de cierta manera (Onfray, *Albert Camus: un nietzscheano de izquierda*, 2012). Por ello, “se encuentra en rebeldía contra las formas tradicionales de la filosofía” (Spiguel, 2014): su reflexión parte de situaciones concretas, se eleva al estadio del pensamiento y vuelve sobre su vida. Recogiendo lo mejor de la tradición francesa se orienta a la construcción de un pensamiento libre lejano a la perspectiva sistemática.

Camus estructura su obra como discurso filosófico de vocación vital.¹¹ Se observa en la obra del Nobel una coherencia interna orientada por el análisis de problemáticas de carácter ontológico, epistemológico y axiológico. En este sentido, y atendiendo a las reflexiones previamente realizadas, su obra es discurso filosófico no agotado en el ámbito del pensamiento: Camus tuvo un alto grado de coherencia filosófica¹².

11 Esto puede observarse en el análisis destinado al *Mito de Sísifo*.

12 Con respecto a esta afirmación, se puede atender a la biografía de Herbert R. Lottman y las conferencias dictadas por Michel Onfray en la Universidad Popular de Caen a principios del año 2012. A su vez, el mismo Camus señala que para que un sistema sea válido debe encontrar relación profunda con su autor. Solo así “El pensamiento abstracto alcanza por fin su soporte de carne” (Camus, *El mito de Sísifo*, 1985, pág. 131). Afirmamos que Camus realizó una “vida filosófica”. Esta se entiende cómo aquella en la que se abandona la “vida mutilada” y se aborda la filosofía como un proyecto vital. Es por esta razón, que “(e)n la Antigüedad, un filósofo lo es porque su vida lo muestra: en signos aparentemente anecdóticos, pero también en su manera de mantener una relación consigo mismo, con los otros y con el mundo” (Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*, 2008).

A su vez, el autor argelino-francés parte de un supuesto similar al de la filosofía antigua. Pierre Hadot señala que “la paradoja y grandeza de la filosofía antigua proviene de que era al mismo tiempo conciencia de que la sabiduría resulta inaccesible y convencimiento de la necesidad de intentar el progreso espiritual” (Ejercicios espirituales y filosofía antigua, 2006, págs. 236-237). El pensamiento filosófico del autor del *Revés* y *El derecho*¹³ está constituido por la constatación trágica de la condición humana, expresada en la etapa de la negación, por un lado; y por la obligación de ser feliz junto al otro, expresada en la etapa de la rebelión.

Es necesario precisar que el ejercicio literario de Camus siempre estuvo comprometido con el ámbito del pensamiento filosófico. “(P)ersuadido de la inutilidad de todo principio de explicación y convencido del mensaje aleccionador de la experiencia sensible” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 132) el creador absurdo se orienta más a la descripción y creación de mundos que a la explicación mediante ideas del mismo. Por ello, “(l)os grandes novelistas son novelistas filósofos, es decir lo contrario de escritores de tesis” (Camus, El mito de Sísifo, 1985, pág. 130). Esto implica la necesidad de analizar la obra literaria de Camus en clave filosófica: leer la descripción sin intentos unificadores que subyace a su novela y su teatro.

Aclaremos, que Camus huye al rótulo de existencialista. Su pensamiento vivaz y juvenil (a la argelina) se resiste, a todo modo de etiqueta. Es ante todo un hombre que reflexiona, y que a la par de su reflexión va construyendo su propia vida.

Filosofía del derecho como ejercicio vital: Determinación de sus áreas y objetos.

Señala Kaufmann que “la filosofía del derecho es una *rama* de la filosofía, no una rama de la ciencia del derecho. En verdad, tampoco es la filosofía del derecho una clase especial del género filosofía general” (Filosofía del derecho, 1999, pág. 39). Por ello, la labor de la filosofía, parte de preguntas como la siguiente “¿Por qué en **general** tiene que haber derecho y qué es en resumen el derecho (...)?” (Filosofía del derecho, 1999, pág. 40) (Negrita fuera del texto)

13 Es esta la obra de apertura del pensamiento camusiano y en la que se encuentra el germen de su pensar. En este sentido expresa “Si, pese a tanto esfuerzos por construir un lenguaje y dar vida a los mitos, no consiguiera yo algún día volver a escribir *El revés* y *el derecho*, entonces no habría llegado a nada” (Camus, 1996, pág. 24).

En este sentido, la filosofía del derecho “no se diferencia (...) de otras ramas de la filosofía en razón de ser más especial, sino en que son *principios jurídicos básicos, problemas jurídicos fundamentales* los que refleja, discute y, en la medida de lo posible, responde de *modo filosófico*” (...)” (Filosofía del derecho, 1999, pág. 40).

En virtud de lo anterior, y de la breve reflexión acerca de la filosofía, podemos observar que la filosofía del derecho es un hacer *vital*, que procura develar la estructura óntica del ser y el deber-ser del derecho. Para ello la filosofía del derecho gira en torno a tres dimensiones: la ontológica, la epistemológica y la axiológica.¹⁴

La **dimensión ontológica**, es aquella que remite a la pregunta ¿qué es el derecho? “A saber a qué campo de la realidad pertenece el derecho y cuál es el modo de ser y de manifestarse de esa realidad a la que llamamos derecho” (Carrillo, 2008, pág. 32).

La **dimensión epistemológica**, es aquella que se pregunta ¿cómo el sujeto conoce el derecho? Es decir, habrá de preguntarse el filósofo del derecho, como se conoce el derecho, e incluso si es posible conocerlo. Son tres las preguntas fundamentales de esta dimensión: ¿Es posible el conocimiento jurídico?; ¿cómo se origina el conocimiento jurídico?; y ¿cuál es la esencia del conocimiento jurídico? (Carrillo, 2008)

Y, finalmente, la **dimensión axiológica**, es aquella que se pregunta: ¿Cómo debe ser el derecho? Con lo que se quiere dilucidar, cuáles son los valores que debe garantizar el derecho, sobre qué valores se erigen las normas vigentes y pasadas. Es precisamente el “campo de la axiología jurídica (el que) conecta al derecho con las discusiones éticas y políticas” (Carrillo, 2008, pág. 34) (Paréntesis fuera del texto).

La dimensión axiológica constituye el eje esencial del hacer iusfilosófico. A pesar de que su pretensión holística le permita estudiar problemas como el de la estructura del ordenamiento o el de las funciones del derecho, propios de la ciencia jurídica y la sociología jurídica, en la cuestión en torno a la legitimidad ético-crítica de un ordenamiento jurídico reposa el eje esencial del hacer iusfilosófico (Díaz, 1998).

14 Véase Carrillo, Yesid. *Temas y problemas de la filosofía del derecho*. Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley, 2008, pp. 32-34.

Importancia de la filosofía del derecho

El filosofar sobre el derecho, encuentra fundamento en tres necesidades. La primera, es aquella tendencia básica e ineludible del hombre por encontrar *sentido* de sí, y de lo que le rodea. A ello se refería Morente cuando se pronunciaba acerca del positivismo: “El positivismo es el suicidio de la filosofía; es la prohibición de tocar aquellos problemas que inextinguiblemente acosan el corazón y la mente humana” (Lecciones preliminares de filosofía, 2005, pág. 345).¹⁵

La segunda, remite a los potenciales de humanización que residen en la filosofía, y que nacen de la concientización de la perplejidad en la que se haya la vida humana, y que posibilitan entender y estimar su valor. Ello implicará, necesariamente que todo jurista, al practicar y aplicar el derecho guarde las debidas proporciones, y ejerza su labor en razón de la persona, del sujeto existente; anulando el ejercicio automática del derecho destinado a la producción y cohesión de un sistema social ignorante frente a las necesidades humanas.

La tercera, gira en torno a la posibilidad de crear un sistema jurídico, capaz de ejercer la tan anhelada justicia. Lo que se hace imposible sin entender el ser del derecho, y el deber-ser del derecho.

2. La etapa de la negación en la obra de Albert Camus

2.1 El Mito de Sísifo: la vida y lo absurdo

El nacimiento del absurdo

Para Camus “no hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder

15 En este sentido, debe señalarse que Kelsen es el edificador del suicidio filosófico, pues recogiendo la tradición positivista, procura centrar el conocimiento en el estadio científico. Ello dando un giro a la filosofía del derecho kantiana, y eliminando lo que denomina “meta-jurídico” para centrar el estudio del derecho en un único objeto: la norma positiva. El giro nombrado, tiene su punto arquimédico en la noción del deber-ser como categoría de la lógica trascendental. De esta manera logra ubicar a la norma, en tanto que imputación, en el mundo de los *fenómenos* y no en el de los *nómenos*. Véase Kelsen, Hans. *Teoría pura del Derecho*. Bogotá, D.C. Libro Hidalgo, 2010, pp. 58-60.

a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder. Y si es cierto, como asegura Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se comprende la importancia de esa respuesta, pues precederá al gesto definitivo” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 13) (paréntesis fuera del texto).

La pregunta fundamental de la filosofía es aquella que interroga por el sentido de la vida. Sin responder a esta pregunta todo pensar, sentir y actuar es cándido. ¿Tienen sentido la multiplicidad de “notas” características de lo que entendemos por vida?

Esta pregunta es fundamental. Su formulación, pone en suspenso al hombre, en su dimensión contemplativa y activa. Y en todo caso supone, como lo dirá Camus más adelante, que una vida que carece de sentido es una vida que no merece ser vivida, y ante la cual la única consecuencia lógica es el suicidio.

Ahora bien, la pregunta por el sentido de la vida remite de manera inmediata al mundo. Se cuestiona el sentido de la vida en el mundo. Así, “lo que Camus da por supuesto es que el hombre (...) necesita asegurarse de sí la realidad es un proceso teleológico inteligible que comprende un orden moral objetivo. Es decir, el hombre desea seguridad metafísica” (Copleston, 2004, pág. 314)

Acto seguido, Camus enfatiza en el suicidio como consecuencia lógica, de la sensibilidad absurda de su tiempo y punto de partida de su obra (El mito de Sísifo, 1985, pág. 11). En este sentido Camus se propone rastrear “¿Cuál es (...) ese incalculable sentimiento que priva al espíritu del sueño necesario para la vida?” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 16) Para él es posible responder a la pregunta fundamental partiendo del sentimiento generalizado de absurdo.

Camus recurre a la rutina para rastrear el absurdo: “Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueños y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta de seguir la mayoría del tiempo. Pero un día surge el <<porqué>> y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro” (Camus, 1985, pág. 25).

En este sentido, el absurdo, es esa sensación que queda cuando paramos durante un instante, y preguntamos, por el sentido de todos nuestros actos, que a fuerza de costumbre, se convierten en los de un autómatas. Es lo que

queda cuando el hombre se detiene y se separa de la mecánica del mundo para preguntar por el sentido del engranaje, encontrando que no hay tal.

A continuación encontramos las notas que dan origen al absurdo. Estas son entendidas como características y no como elementos esenciales.

La inutilidad de la acción humana: “durante todos los días de una vida sin brillo, el tiempo nos lleva” (Camus, 1985, pág. 26). Vivimos pensando en el mañana aun cuando toda proyección finaliza en la muerte. El hombre descubre que pertenece al tiempo, y en el mismo acto lo rechaza como a un enemigo. Entiende Camus que la finitud del hombre otorga la característica de inutilidad a toda acción humana y que **“ninguna moral ni ningún esfuerzo son justificables a priori ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición”**¹⁶ (El mito de Sísifo, 1985, pág. 28) (Negrita fuera del texto).

La pregunta gira en torno a la necesidad de cuestionar la acción humana, en la medida de que todo proyecto está destinado al fracaso y de que toda búsqueda es interminable.

El apetito de absoluto: reposa en el hombre la nostalgia de la unidad perdida. La necesidad frustrada e ineludible de comprender¹⁷. “El deseo profundo del espíritu, incluso en sus operaciones más evolucionadas, coincide con el sentimiento inconsciente del hombre frente a su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de absoluto” (Camus, 1985, pág. 30). Sin embargo, ante la ajenidad del mundo, que será descrita a continuación, el hombre encuentra que su apetito no puede ser saciado. A lo sumo es posible la descripción de

16 Esta afirmación nos permite entender la radicalización de la pregunta ética en Camus. Cuestión de gran utilidad para entender sus aportes al mundo de lo jurídico. Previo a todo análisis de la pregunta ¿Cómo he de vivir bien?, propia de los griegos, es necesario responder a la pregunta ¿He de vivir? Entorno a la pregunta por ¿Cómo he de vivir? Y la ética griega véase: Meléndez, G. (2003). Ética antigua. En: L. E. Hoyos (Ed.), Lecciones de filosofía (págs. 107-132). Bogotá, D.C. Universidad Externado de Colombia.

En una perspectiva cercana destaca un análisis de Simone de Beauvoir. Véase de ella ¿Para qué la acción? Buenos Aires: Leviatán, 1995. Este mismo problema es analizado a partir de *El Rey Lear* de Shakespeare en *La vejez*. Allí De Beauvoir, acota que este sentimiento adquiere mayores niveles en los viejos, que se toman de manera directa con condición absurda de la acción humana: el absurdo se revela en particular si la humanidad adopta “el punto de vista del viejo, separado del futuro, reducido a la pura pasividad de su estar ahí” (De Beauvoir, 2013, pág. 208)

17 Kant ha permitido entender que la razón procede de forma sintética y unificadora. El proceder sintético de la razón humana nos lleva a la metafísica que es imposible como conocimiento científico pero ineludible como aspiración humana (reflejo de la tensión absurda) (Kant, 1971) (Serrano, 2003).

las cosas (la fenomenología como ciencia de la descripción), pero no una síntesis absoluta y metafísica¹⁸.

El deseo de comprensión es frustrado. Comprender implica la necesidad de que el espíritu reduzca la realidad a términos de pensamiento, de encontrar las leyes trascendentes e inmutables que rijan lo inmanente y mutable. Siendo todo pensamiento “antropomórfico” implica la necesidad de reducir el mundo a lo humano.

“Si el hombre reconociera que también el universo puede amar y sufrir, se reconciliaría” (Camus, 1985, pág. 30). Pero el hombre no lo reconoce y se ve de frente con la nostalgia de la unidad. En esta tensión estriba el “movimiento esencial del drama humano” (Camus, 1985, pág. 26).

La ajenidad del mundo: “En el fondo de toda belleza yace algo inhumano, y estas colinas, la suavidad del cielo, los dibujos de estos árboles, **pierden al instante el sentido ilusorio con que los revestíamos**” (Camus, 1985, pág. 26)¹⁹ (Negrita fuera del texto). Para Camus, el mundo se revela como espeso e irreductible, lo que da origen al sentimiento de extrañeza del hombre y revela la otra cara del drama humano²⁰.

Esta ajenidad se revela en clave rigurosamente filosófica. Para Jaspers, la filosofía empezó con la pregunta “¿Qué existe?” (1978, pág. 24) Para él, el materialismo, el espiritualismo y el hilozoísmo representan “el ser como algo que me hace frente como un objeto al cual me dirijo mentándolo” (1978, pág. 25). Dicho descubrimiento es denominado “separación del sujeto y

18 Esta idea es expresada, por el Fausto de Goethe, en sus primeras palabras: “¡Ay!, he estudiado ya filosofía, jurisprudencia, medicina y luego teología también, por mi desgracia, con caluroso esfuerzo, hasta el extremo. Y aquí me veo ahora, pobre loco, y sigo sin saber más que al principio...” (Goethe, 1980, pág. 15).

19 Reflexión implícita en gran cantidad de la obra literaria de Camus, en su etapa de lo absurdo. Alusiones precisas se pueden encontrar en “El extraño”, “La muerte feliz”, “El revés y el derecho”, “El malentendido”. En la etapa de la rebelión se logra cierta reconciliación, que encuentra su antecedente en “Bodas”, madura en “La Peste” y termina su desarrollo en “El primer hombre”, acercándose a la etapa del amor.

20 La inhumanidad no se haya solo en el mundo. El hombre en muchas ocasiones la segrega. Tenemos aquí el malestar que genera la inhumanidad del hombre y que constituye para Camus la náusea Sartreana que surge de la condición de autómeta del hombre. “Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian, la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos. Los días se añaden a los días sin ton ni son, en una suma interminable y monótona. De vez en cuando, se saca una suma parcial; uno dice: hace tres años que viajo, tres años que estoy en Bouville. Tampoco hay fin: nunca nos abandonamos de una vez a una mujer, a un amigo, a una ciudad” (Sartre, 1983).

del objeto” (Jaspers, 1978, pág. 25). Para Jaspers dicha separación revela la existencia de lo “circunvalante”, entendido como aquello que, a pesar de tender a ser objetivizado, no es ni objeto ni sujeto: es el ser mismo (Jaspers, 1978)

Pues bien, en Camus se niega lo “circunvalante”: no existe algo que pueda reconciliar esta tensión; todo intento por alcanzarlo no es más que “suicidio lógico”. Este se entiende como aceptación divinizadora de lo irracional, ante la dificultad que implica vivir irreconciliado con el mundo, es decir, lúcidamente.²¹

La concepción de lo absurdo

Para Camus “lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 42). Surge por la tensión que existe entre la rebelión de la carne y la evidencia del pensamiento. Y se describe finalmente como una tensión irremediable entre el hombre consciente con apetito de absoluto y “un universo privado de pronto de ilusiones y de luces” (...) en el que “el hombre se siente extranjero” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 16).

3. La epistemología de la descripción, la imposibilidad de la ontología, y la ética de la carne

Una vez descrito el eje esencial del pensamiento de Albert Camus, se procede a analizar sus conclusiones. Ellas pueden ser divididas en dos grandes ejes. El primero extrae las consecuencias que acarrea el absurdo para el pensamiento. El segundo, analiza las consecuencias de lo absurdo en el ámbito de la acción. Será en la segunda dimensión en la que Camus encontrará respuesta a la pregunta: ¿He de vivir?

Epistemología de la descripción e imposibilidad de la ontología

Camus procede como un cartesiano y encuentra en el absurdo el eje estructural, evidente e inmediato de todo pensamiento. A partir de ello, Camus busca extraer las consecuencias lógicas de esta vivencia inmediata.

21 Camus ve en esto un ejercicio de evasión, que describe así “a través de un razonamiento singular, partiendo de lo absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y hallan una razón de esperar en lo que los despoja. Esta esperanza forzosa es (...) de esencia religiosa” (Camus, 1985, pág. 47).

Ello es realizado a partir de un interrogante fundamental: ¿Es preciso salir del clima sofocante o es preciso soportarlo? Entiende que, en la medida de que el absurdo no reposa ni en el hombre ni en el mundo, sino en su presencia común, es posible extraer consecuencias inmediatas que valen como regla de método: lógica absurda.

Es imposible la división. Pues “destruir uno de sus términos equivale a destruirla entera” (Camus, *El mito de Sísifo*, 1985, pág. 46)²². Ahora bien, señala Camus, “si juzgo que una cosa es cierta debo preservarla” (Camus, 1985, pág. 46). Razón por la cual, entiende que el único dato que posee es el absurdo y será a partir de él, que deberá concluir como salir de él y si el suicidio es una conclusión “válida”. Concluye: “la primera y en el fondo la única condición de mis investigaciones es preservar lo mismo que me aplasta, respetar por consiguiente lo que juzgo esencial en él” (Camus, 1985, pág. 46).

La lógica de lo absurdo consta de tres elementos esenciales. El primero consiste en la ausencia de esperanza. El segundo en el rechazo continuo. El tercero en la insatisfacción consciente. Estos de ser desconocidos conllevan el suicidio filosófico, ejemplificado por Jaspers, Chestov, Kierkegaard, y Husserl.

¿Cuáles son sus implicaciones? La primera, es la negación de todo proyecto ontológico y metafísico. Estas áreas parten de una visión según la cual, el mundo consta de una estructura inteligible y con sentido implícito que puede ser descubierto a partir del uso de la razón teórica, o en otros casos de la razón práctica. Para Camus, esta noción es errada. La relación del hombre con el mundo, se presenta nublada en estos términos. Ya sea por el silencio radical del mundo o por la imposibilidad que tiene el hombre para encontrar en este un aire de familiaridad.

Camus niega la posibilidad de explicar ontológicamente el mundo. A lo sumo, y aquí aparece la segunda perspectiva, es posible la descripción o caracterización que renuncie a todo intento unificador de la razón. Siendo la investigación fenomenológica y, en especial, su análisis de la intencionalidad

22 Luego señalará que en este sentido la muerte implica la desaparición de lo absurdo. Consecuencia que rodea el sentido del texto y que ve en el suicidio una posibilidad aparente de abandonar la condición dramática del hombre.

de la conciencia, la negación del “procedimiento clásico de la razón” (Camus, 1985, pág. 59)²³.

La fenomenología considera que “uno nunca tiene una percepción total de un objeto, sino que siempre lo capta por *aspectos*” (Botero, 2003, pág. 328) Que implica para Camus una actitud previa que implica que “la fenomenología se niega a explicar el mundo, quiere solamente ser una descripción de lo vivido” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 59).

Frente a la imposibilidad de “trascender el juego de las apariencias” (Camus, 1985, pág. 60). (Negación de la ontología y la metafísica) es posible “el enriquecimiento profundo de la experiencia y el renacimiento del mundo en su prolijidad” (Camus, 1985, pág. 60) Ello a partir de la fenomenología como ciencia de la descripción.

A pesar de ello, Camus niega de manera rotunda algunos de los avances realizados por Husserl. Entre ellos se encuentra lo relacionado con *Ideas I*, texto en el que Husserl sostiene que “el análisis puramente estructural de la intencionalidad no basta, porque la sola descripción de la estructura de cada vivencia no da cuenta del carácter dinámico de la intencionalidad” (Botero, 2003, pág. 329). Razón por la cual comienza la creación de conceptos como el de *estructura de horizonte*, el de *reducción trascendental* y el de *esencias extratemporales* que, señala Camus, nos hacen “creer oír a Platón” (Camus, 1985, pág. 61).

La ética de la carne

Es preciso dilucidar las consecuencias del absurdo en el ámbito de la acción atendiendo a una rigurosa lógica de lo absurdo. Así, a partir de la “obstinación”, pues lo que se exige “es vivir *solamente* con lo que se sabe, arreglárselas con lo que es, sin que intervenga nada que no sea cierto” (Camus, 1985, pág. 62).

Es allí cuando Camus comienza el análisis del suicidio. Para ello analiza las dos posturas que se asumen corrientemente, y que crítica de manera detallada. Por un lado, algunos persisten en la esperanza, pretenden que existe un sentido y que la perseverancia conllevara a la consecución de aquellos fines que son en realidad inalcanzables, por lo que el hombre entra en un estado de ilusión consciente. Por otro lado, hay quienes asumen cierta

23 Debemos recordar que Camus atiende a una primera etapa del pensamiento Husserliano, que se conducirá finalmente al suicidio filosófico, sacrificando la lógica de lo absurdo para alcanzar mínimos de explicación.

especie de fatalismo, aceptando que se necesita de la esperanza para vivir, y optando conscientemente por evitarla, por lo que ven en el suicidio la única posibilidad sensata.

A pesar de todo ello, arguye Camus que dichas posibilidades no son las únicas que se prestan a la elección, y plantea una tercera forma de actuar frente al absurdo. Pues “el pensamiento y la razón han descubierto que la vida no tiene sentido, pero la sangre –la experiencia– *sabe* que la vida es una plenitud que merece ser vivida” (Camus, Obras completas. Tomo I. Narraciones. Teatro. Prólogo por: Carlos Sáinz de Robles y Rodríguez, 1959, pág. 24). Ante esta tensión solo queda una posibilidad: la rebelión sin porvenir.

Dicha rebelión sin provenir es descrita, aludiendo a un viejo mito griego: el de Sísifo. “Los dioses condenaron a Sísifo a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una montaña, desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Pensaron, con cierta razón, que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza” (Camus, 1985, pág. 155).

Sin embargo, Sísifo se rebela, y “hay que imaginarse a Sísifo feliz” (Camus, 1985, pág. 160). “Sísifo, en el desprecio a los dioses del absurdo, vuelve a su roca, hace de ella su destino y encuentra la felicidad” (Camus, Obras completas. Tomo I. Narraciones. Teatro. Prólogo por: Carlos Sáinz de Robles y Rodríguez, 1959, pág. 24). Esta situación implica tres conclusiones que expresa Camus con una voz muy personal: mi rebelión, mi libertad y mi pasión.

La rebelión: atendiendo al hecho de que la evasión del absurdo implica esconderse frente a un problema evidente, Camus entiende que “vivir es hacer que lo absurdo viva” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 72). Por ello se aleja del suicidio. Esto implica que al ser la rebelión una posición filosófica coherente que implica “un enfrentamiento perpetuo del hombre con su propia oscuridad” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 72), el hombre encuentre un verdadero valor para la vida. Pues la simple “obstinación le restituye su grandeza” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 73).

Por ello se da la negación de toda metafísica dogmática, que al empobrecer el mundo con explicaciones vanas, empobrece la vida. Se trata, finalmente, “de morir irreconciliado y no de buen grado” (Camus, 1985, pág. 74).

Mi libertad: como lo hace Camus, es menester precisar, que en ningún caso se aborda aquí el problema de la libertad en su variante metafísica (La libertad en sí). Por el contrario, su análisis surge de la experiencia individual e

implica un resultado agridulce. Pues ante la carencia de toda moral objetiva, que deja cierta agonía en el pecho humano, el hombre se descubre como enteramente libre. Razonamiento que no implica libertinaje, pues como lo expresa Camus: “Todo está permitido no significa que nada esté prohibido” (El mito de Sísifo, 1985, pág. 90).

Por tanto, Camus procede a desvirtuar la noción de libertad, que tiene como eje estructural la seguridad espiritual. El hombre común, suele actuar, como si su acción fuese libre. Sin embargo, dos hechos, entre otros, pueden desvirtuar su pretensión. El primero es la muerte, que como única realidad, le impide al hombre la libertad de perpetuarse. En segundo lugar, el hombre se halla nublado en la elección ante la imposibilidad de lograr un grado de aislamiento, que le permita desprenderse de los prejuicios y las creencias comunes.

¿Qué colige de esta situación el hombre absurdo? La superación de las trabas. La libertad no supone ya la seguridad metafísica, ni la posibilidad de una libertad “divina”. En suma “lo absurdo me aclara este punto: no hay mañana. Esta es en adelante la razón de mi libertad profunda” (Camus, 1985, pág. 77). Con esto -colige Camus-, es posible una libertad real, antes imposibilitada por las ilusiones de libertad.

Así, “el hombre absurdo vislumbra (...) un universo ardiente y helado, transparente y limitado, donde nada es posible, pero todo está dado, y más allá del cual solo se hallan el hundimiento y la nada. Puede entonces decidirse a aceptar la vida en semejante universo y sacar de él sus fuerzas, su negativa a esperar y el testimonio obstinado de una vida sin consuelo” (Camus, 1985, pág. 79).

Mi pasión: ante la inexistencia de sentido y el absurdo como eje estructural, se revela la ineficacia de los valores tradicionales. ¿Qué implica esta situación? Fundamentalmente “reemplazar la calidad de las experiencias por la cantidad” (Camus, 1985, pág. 80). Camus entiende que ante las características del absurdo, se revela un hecho inmediato: la importancia de vivir lo más posible.

Esto quiere decir que es preciso acumular un sinnúmero de experiencias profundas, que permitan al hombre absurdo “ganar su propia moral” (Camus, 1985, pág. 81). Es necesario dilucidar el problema de la experiencia que consiste en la contradicción, entre dos premisas: la primera, es que el absurdo nos enseña la indiferencia de toda experiencia (la experiencia carece de calidad alguna); la segunda, señala que el absurdo, nos compele a

acumular la mayor cantidad de experiencias. Ante estas surge la pregunta: ¿Cómo elegir la forma de vida que nos aporta la mayor cantidad posible de experiencias, sin introducir antes una escala de valores? (Camus, 1985).

Para Camus, esto no implica una contradicción. Pues atender al absurdo y a la vida nos permite aprehender dicha forma de vida. Es por ello, que el hombre debe atender a la experiencia con plena conciencia. “Sentir la propia vida, la rebelión, la libertad, y lo más posible, es vivir lo más posible” (Camus, 1985, pág. 82) Así, el hombre absurdo debe atender de manera consciente a una vida en la que se dé la sucesión de múltiples presentes.

El hombre absurdo

A partir de las conclusiones previas, Camus procede a analizar aquel hombre capaz de atender, en la vida, a los razonamientos del absurdo. Para ello analiza a tres formas, no definitivas, de vida: Don Juan, el actor, el conquistador y en cierto sentido el creador absurdo.

Entiende el hombre absurdo, como aquel que “sin negar lo eterno, no hace nada por él” (Camus, 1985, pág. 89). Aquel a quien el apetito de absoluto y su correlativa nostalgia afectan, pero que “prefiere a ella su valor y su razonamiento. El primero le enseña a vivir sin apelación y a satisfacerse con lo que tiene, el segundo le enseña sus límites” (Camus, 1985, pág. 89) Este comienza una vida, en la que la grandeza surge de la finitud, de la conciencia de su propia temporalidad, y en la que se niega toda vida ultraterrena.

Su condición es la inocencia. Esta emerge, de una doble condición: la única moral que acepta, la de Dios, es la que se dicta, pero a su vez se separa de ella; y en las demás morales no encuentra más que justificaciones, pero él, no tiene nada que justificar.

4. El Extranjero

Es preciso dilucidar dos variantes interpretativas en torno a *El Extranjero*. La primera, y más común, tiene su origen en el análisis realizado por parte de Jean-Paul Sartre. Esta variante ve en *el Extraño* la representación del Hombre absurdo y, en cierto sentido, la expresión literaria de las ideas expuestas en el Mito de Sísifo²⁴. La segunda variante, entiende que Sartre yerra en el

24 Véase Sartre, Jean-Paul. «Explicación de "L'étranger".» En *El hombre y las cosas (Situations, I)*, de Jean-Paul Sartre, 77-94. Buenos Aires: Losada, S.A., 1960.

análisis de la obra, pues “supedita la creación literaria a la filosofía y anula así la autonomía del escritor de ficción” (Cuquerella Madoz, 2014, pág. 132).²⁵

La lectura sartreana nos ofrece múltiples elementos explicativos, pero cree poder descifrar una novela que tiene por héroe a un personaje que había descrito como ambiguo y lleno de matices. Su error consiste en creer que, a pesar de las diversas herramientas literarias usadas por Camus para lograr una novela absurda, “*El extraño*” es una novela poca secreta. (Sartre, Explicación de “*L'étranger*”, 1960).

El error consiste en creer que Camus, para lograr transmitir lo absurdo debe recurrir a una especie de relato difuso y carente de orden. Camus, no quiere confundir lo absurdo con lo místico. Por eso, su obra aparece como un “golpe” que describe lo absurdo y permite, no su entendimiento, sino su vivencia...

La segunda narrativa, aunque rica en orientaciones hermenéuticas, yerra al querer entender a Meursault con un mediocre análisis psicológico²⁶, que la lleva incluso a confundir la indiferencia de Meursault con obediencia...

A continuación, se procede a analizar la obra a dos ejes que constan de una íntima relación. El primero, consiste en una aproximación al análisis de la extrañeza de Meursault. En el segundo, se realizarán algunas reflexiones en torno al silencio y la comunicación²⁷. Ello permitirá esbozar uno de los puntos de inflexión de su obra: el juicio. En torno a este se realizará un primer acercamiento, que permitirá encontrar algunas de las conclusiones que permiten aproximarse a su segunda etapa de pensamiento.

Previo a ello es preciso entender que “*El extraño*” no es una novela teórica. En este sentido expresa Sartre “aunque lo absurdo de la condición humana

25 Véase Cuquerella Madoz, Inmaculada. «Meursault o el martirio de un asesino.» *Scientia Helmantica. Revista internacional de filosofía*, 2014: 130-154.

26 Véase por ejemplo su pésima explicación de Meursault, de quien dice: “no es un individuo simplemente indiferente, sino mas bien un “niño grande”, un ser narcisista e ingenuo que vive inmerso en un mundo de sensaciones —atraído por el placer y repelido por el dolor— pero incapaz de cualquier construcción mental que exija distanciamiento sensible” (Cuquerella Madoz, 2014, pág. 138).

27 En tercer término, debería incluirse una aguda aproximación al problema de la inocencia y la culpabilidad en Meursault. Este análisis no se realiza en esta ocasión por considerar el autor que le faltan elementos de juicio suficientes para elaborarla. Se pretende incluir este acápite en el desarrollo íntegro del plan aquí trazado.

sea su único tema, no es una novela de tesis, no emana de un pensamiento “satisfecho” y que tiende a suministrar sus documentos justificativos; es, al contrario, el producto de un pensamiento “limitado, mortal y rebelde” (Explicación de “L’Étranger”, 1960, pág. 81).

Ello tiene origen en dos puntos esenciales en la obra de Camus. Por un lado, Camus diferencia la sensibilidad absurda de la noción de lo absurdo²⁸, lo que implica la imposibilidad del pensamiento para describir como unívoca e inequívoca la sensación de lo absurdo; por otro lado, Camus cree que la obra de arte, y en especial la novela, entendida como creación, “nace del renunciamiento de la inteligencia a razonar lo concreto. Marca el triunfo de lo carnal” (Camus, 1985, pág. 128). Delimitación que permite desechar la pretensión de explicación única de “*El extranjero*” y recordar que, como obra de arte, tan solo quiere describir...

“La extrañeza” en “El extranjero”

¿En qué consiste la extrañeza de Meursault? Fundamentalmente en su lejanía del mundo social. Su vida es un acto de honestidad e inocencia. Su forma de proceder, un gesto de amor hacia la vida. Y por ello, “Meursault, en contra de las apariencias, no quiere simplificar la vida” (Camus, Prefacio a la edición universitaria americana de *El Extranjero*, 2014, págs. 31-32) ¿Qué es simplificar la vida? Simplificar la vida es mentir. “(E) s, especialmente, decir más de lo que es y, en lo referente al corazón humano, decir más de lo que se siente” (Camus, Prefacio a la edición universitaria americana de *El Extranjero*, 2014, págs. 31-32)

Ahora bien, esta existencia auténtica está personalidad *egoente* -en términos de Fernando González Ochoa-, no es bien vista por la sociedad. Todo conjunto que ve diferencia en una de sus partes tiende a uniformarla o a rechazarla. Se procede así, cuando analizamos la lógica aristotélica y su proceder a partir del género y la especie. De igual forma, Meursault, luego del asesinato del árabe, se ve sometido a un juego en el que intenta ser uniformado, y ante la imposibilidad de ello, condenado al rechazo.

Meursault, carece de todo vínculo con el mundo. En este sentido, como señala Simone de Beauvoir “se siente extranjero en el mundo entero que le es extranjero” (¿Para que la acción?, 1995, págs. 11-12) A lo que suma:

28 “El sentimiento de lo absurdo no es, sin embargo, la noción de lo absurdo. La fundamenta, sin más. No se resume en ella sino en el breve instante en que juzga el universo. Luego tiene que alejarse de ella” (Camus, *El mito de Sísifo*, 1985, pág. 43). Acotación recordada por Sartre (Sartre, *Explicación de “L’Étranger”*, 1960, pág. 85).

“(E)l Extranjero, de Camus, tiene razón en rechazar todos los lazos que se pretenden imponerle desde fuera: ningún lazo está determinado de antemano” (¿Para que la acción?, 1995, págs. 12-13)

Ahora bien su extrañeza tiene origen en una situación fija: la confrontación de su soledad y la imposibilidad de comunicación con el mundo y los hombres que viven como autómatas llenos de prejuicios. Su relación con el otro implica a su vez, la indiferencia.

Pero su soledad no se ve reflejada, como se creería, en constantes abstracciones. Por el contrario, Camus con genialidad literaria, logra un personaje sin reflexión. Meursault vive los sentimientos concretos sin hacer abstracción de ellos. Situación que lo enfrenta de nuevo a una sociedad de sentimientos jerarquizados y abstractos que cree poder descifrarlo, pero que se pierde en el vicio de la generalización.

Meursault, no cree en los sentimientos. No sabe decir si amó a su madre o si ama a Marie. La palabra amar carece de sentido en la vivencia de Meursault: amar es abstraer. “Un sentimiento no es sino la unidad abstracta y la significación de impresiones discontinuas” (Sartre, Explicación de “L’Étranger”, 1960, pág. 84). Por ello Meursault no sabe si ama, porque no reflexiona: vivencia y describe. Así, señala al instructor (y también al lector): “había perdido la costumbre de interrogarme (...) me resultaba difícil” (Camus, El extranjero, 2003, pág. 60). Esta imposibilidad de reflexión, se refleja incluso en situaciones, aparentemente sencillas: “Cuando se sentaron, la mayoría se miró e inclinó la cabeza con embarazo, con los labios subsumidos en la boca sin dientes, sin que pudiese yo saber si me saludaban o si se trataba de un tic” (Camus, 2003, pág. 16).

“No llamamos amor a lo que nos ata a ciertos seres sino por referencia a una manera de ver colectiva de la que son responsables los libros y las leyendas. Pero yo conozco del amor sino esa mezcla de deseo, cariño y entendimiento que me ata a tal ser. Ese compuesto no es el mismo en otros casos. No tengo derecho a recubrir todas estas experiencias con el mismo nombre” (El mito de Sísifo, 1985, págs. 97-98), señala Camus. Sin embargo, la sociedad cree poder saber cuándo se ama y cuándo no...

Por ello Meursault actúa, en su inocencia, contra las convenciones sociales: no viste de negro, no llora, consigue una amante. Es evidente que para cualquiera que herede un mundo de valores y sentimientos jerarquizados “*hay que amar a los padres, (...) hay que realizar determinados gestos y acciones cuando uno de ellos muere, (...) no hay que llevarlos a un asilo de ancianos*

(...) *hay que vestir luto y no se puede frecuentar determinados espectáculos*" (Camus, Obras completas. Tomo I. Narraciones. Teatro. Prólogo por: Carlos Sáinz de Robles y Rodríguez, 1959, pág. 44).

Estos imperativos se caracterizan por ser funciones necesarias para la sociedad. Hannah Arendt, entiende que brotan del "Espíritu de la seriedad" ("L'esprit de sérieux"). Este consiste en la "negación misma de la libertad, porque conduce al hombre a estar de acuerdo y a aceptar que todos los seres humanos deben sufrir para ajustarse a la sociedad" (Arendt, 2012, pág. 103). Así Meursault, al negarse a fingir, "es un extranjero al que nadie entiende, y paga con su vida esta afrenta a la sociedad" (Arendt, 2012, pág. 104).

La extrañeza e indiferencia de Meursault, no desaparecerá con el asesinato. El proceso le hará consciente del absurdo de su situación, surgen las primeras reflexiones. Pero estas no son en ningún caso pretensión de universalidad y univocidad. Por el contrario, reflejan el nacimiento de la rebelión, la libertad y la pasión. Él se hace el hombre absurdo y rechaza toda posibilidad de vida ultraterrena. Ante la insistencia del capellán por si desea otra vida y por como la imaginaria, Meursault responde con un tinte irónico "Una vida en la que pudiera acordarme de esta" (Camus, 2003, pág. 131)

Meursault procede como el hombre absurdo. Su indiferencia se convierte en negación de los trasmundos y afirmación de la vida. Como Sísifo, empieza una rebelión sin porvenir. Aprehende la ética de la carne.

Meursault: Silencio y comunicación

Sartre anota que El extraño, para ser escrito, debió responder a la pregunta ¿Cómo se puede callar con palabras? (Explicación de "L'étranger", 1960). Ello responde al interés en torno al silencio, pues como señala Heidegger "el silencio, (...) es el modo auténtico de la palabra" (Explicación de "L'étranger", 1960, págs. 86-87). Camus, a su vez, entiende que "(u)n hombre es más un hombre por las cosas que calla que por las que dice" (Sartre, 1960, pág. 83).

Meursault calla porque reconoce que el silencio es la auténtica forma de la comunicación. El mundo vivido se expresa callando, el mundo institucionalizado se expresa a través de la palabra. Por ello, a lo largo de la segunda parte, el lenguaje es el mecanismo idóneo para que las convenciones sociales generalizadas, se impongan sobre el individuo. (Cuquerella Madoz, 2014)

Ahora bien, previo a toda acción comunicativa, es menester la empatía. Este acto de comprensión, permite entender al otro como individuo y ambigüedad; el lenguaje, a través de la palabra, impone una brecha entre

los comunicadores, al estar cargado de un orden simbólico, que se cree poder descifrar desde las abstracciones políticas, morales, sociales e incluso psíquicas. La palabra sin comprensión, equivale a ver en el individuo un rostro transparente, que puede ser descifrado. Por ello Salamano, exige en el juicio comprensión²⁹.

Así, el silencio de Meursault tiene una doble naturaleza: por un lado es preparación para la comunicación real, para el encuentro con el otro; por el otro, es negación de las convenciones sociales y rechazo de la lógica implícita de la palabra, pues es esta, el medio que le permite a la sociedad negarlo, ante la dificultad para uniformarlo.

La situación, sin embargo, se vuelve más compleja, ante otro hecho radical: sin un interlocutor válido, es imposible la comunicación. “La encontré bella y no supe decírselo” (Camus, 2003, pág. 77), señala Meursault, frente a Marie, con quien es imposible la comunicación auténtica, pues su sentir ya se ha institucionalizado, y contaminado por “el espíritu de la seriedad”.

Es el joven periodista, el único que establece un lazo de empatía con Meursault. Ello se debe a que su mirada de la situación no escruta en una personalidad que considera transparente y propia de un criminal. Por el contrario, reconoce la ambigüedad constitutiva del ser humano. Disposición que le permite a Meursault la empatía en un rostro que reconoce como suyo: “Tuve la extraña impresión de ser mirado por mí mismo”³⁰.

En esta clave, puede ser entendido el final del texto. Meursault, pretende encontrar en los gritos de odio, una cierta calma para su soledad. Esto no implica que se asuma el pathos de la distancia Nietzscheano, sino la expresión de la frustración ante la imposibilidad de comunicación con el otro. Así, Meursault asume la ética de la carne y a su vez entiende sus exigencias, que se revelan como problema.³¹

29 “Hay que comprender –decía Salamano–, hay que comprender” (Camus, 2003, pág. 97).

30 Camus, Albert. *El extranjero*. Madrid: Alianza editorial, 2003, p. 88. Este fragmento no es gratuito. Camus trabajó durante largo tiempo, junto a Pascal Pia, analizando la justicia colonial en el periódico *Alger Républicain*. Esta experiencia, y el recuerdo transmitido del día en que su padre asistió a la ejecución de un hombre que había asesinado a su familia con la expectativa de justicia, pero que no produjo más que repulsión, llevaron a Camus a tener una mirada particular en torno al juicio. Lottman, Herbert R. Albert Camus. Madrid: Taurus, 2010.

31 Esta cuestión será analizada de manera detallada en el análisis de los problemas que surgen de la ética de la carne en torno al tema de la “mismidad” como imposibilidad de encuentro con el otro.

Conclusiones

Los presupuestos filosóficos esbozados a lo largo de este artículo, nos orientan en torno a la construcción de una concepción del derecho en clave camusiana. En primer término, se encuentra lejano de la corriente iusnaturalista. Ello se afirma en la medida de que Camus parte de la negación de una plexo de valores trascendente al hombre que permita delimitar la bondad o maldad de su acción: ante la carencia de un orden moral objetivo, el derecho no puede construirse sobre deducciones a partir de conceptos generales de lo justo que reposan en la razón del hombre o en un mundo ultraterreno del que se extraen.

En segundo término, existe una negación de la ciencia como soberana de la descripción de lo vivido: la ciencia no tiene un ámbito de validez superior al del arte, se trata también de describir el mundo desde una experiencia particular³². Negación que se erige como fundamento de la crítica al positivismo jurídico. Así, el pensamiento del Nobel parece acercarse a lo que podría considerarse como una tercera vía que se estructura sobre un hecho radical: la ambigüedad del rostro humano³³.

El hombre no es algo que pueda ser explicado mediante la ciencia o justificado mediante la ética. La ambigüedad del rostro humano, la dificultad para su pleno entendimiento permite entender que el juicio³⁴ deberá realizarse no contra la culpabilidad de una persona, sino contra la “incompatibilidad de actos en el estado de (...) sociedad” y deslindando del juicio su condición de humano “comprendiendo y amando, en tanto que hombre, al responsable” (Camus, Obras completas. Tomo I. Narraciones. Teatro. Prólogo por: Carlos

32 Crítica que se relaciona profundamente con la primera obra de Nietzsche: El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo.

33 De *El extraño* se puede colegir una serie de críticas muy interesantes a teorías explicativas de la psiquis o la conducta humana tales como el psicoanálisis, y a su vez, una crítica desde la negación de la ontología a las posturas justificativas.

34 El juez, para realizar un juicio debe ser parte (Humano) y *superpartes*. El problema del juicio en el derecho es esbozado, en clave cristiana, por Carnelutti “Es necesario, para sentirse dignos de castigar, estar libres de pecado; solamente el juez esta sobre aquel que es juzgado. Y puesto que el pecado no es otra cosa que nuestro *no ser aquellos que deberíamos ser*, es necesario ser plenamente, sin deficiencias sin sombras, sin lagunas” (Carnelutti, 1999, pág. 28) Es por ello que Carnelutti ve en el juez el gran problema del derecho. En el caso de Camus, el problema es concretizado en el análisis del juicio. A ello se suma la necesidad de analizar la influencia de normas diversas a la jurídica en el ámbito del derecho: esta cuestión será analizada a partir de la lectura de Kaufmann y Radbruch.

Sáinz de Robles y Rodríguez, 1959, pág. 31). Es decir, habrán de evitarse los ensañamientos, las crueldades y las ferocidades contra el culpable.³⁵ De ello se colige una negación rotunda de la pena de muerte. Esta encuentra su expresión en las *Reflexiones sobre la Guillotina* que pueden leerse en clave abolicionista³⁶.

La necesidad de análisis del juicio se relaciona de manera directa en *El extraño* con el papel de las emociones en la toma de decisiones judiciales. Realidad que para Camus debe ser medida con el fin de evitar lo que podría entenderse como “un juicio por y contra el sentimiento. Por el sentimiento del juez y contra el sentimiento del acusado” (Garavito Rincón, Méndez Jiménez, & Ibáñez Zambrano, 2014).

Es este el eje estructural en torno al cual podrá desarrollarse una particular concepción del derecho en la obra de Camus, que deberá ser complementada necesariamente con la segunda etapa de su pensamiento rica en puntos de fuga y directrices para la elaboración del proyecto aquí emprendido. Este se orientara a la construcción de una perspectiva crítica previa al estudio de su concepción del derecho y que se dirigiría en dos sentidos: la posibilidad latente de una concepción de la libertad basada en la indiferencia y la mismidad, y una crítica a lo que podría ser el germen para apelar a la separación absoluta entre derecho y moral.

Referencias

Arendt, H. (2012). Existencialismo francés. En: H. Arendt, *Existencialismo y compromiso* (pp. 101-109). Barcelona: RBA Libros.

Botero, J. J. (2003). Fenomenología. En L. E. Hoyos, *Lecciones de filosofía* (pp. 311-331). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Calderón Rodríguez, L. A. (2004). *Albert Camus: o la vigencia de una utopía*. Manizales: Universidad de Caldas.

35 Esta postura es similar al planteamiento de Unamuno, que sin caer en la impunidad propugna el castigo para el buen perdón. Véase Legaz Lacambra, Luis. *Unamuno y el derecho*. Sitio web: Fundación Dialnet (Descripción detallada en bibliografía), p. 8 (Legaz Lacambra, s.f.).

36 El análisis del abolicionismo y su relación con el pensamiento camusiano, es necesario atender a las posturas de Camus en torno a la prevención general, la prevención especial y la retribución. A ello se suma la cercanía de las posturas libertarias al pensamiento abolicionista: situación de carácter global que permitirá un sugerente análisis al respecto. (Camus, *Reflexiones sobre la Guillotina*, 1972) (Scheerer, y otros, 1989).

- Camus, A. (1996). *Obras, 1: El revés y el derecho. Nupcias. El extranjero. El mito de Sísifo. Calígula. Carnets, I*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1959). *Obras completas. Tomo I. Narraciones. Teatro. Prólogo por: Carlos Sáinz de Robles y Rodríguez*. México, D.F. Aguilar.
- _____. (1971). *La muerte feliz*. Barcelona: Noguer, S.A.
- _____. (1972). Reflexiones sobre la Guillotina. En: A. Camus, *La pena de muerte. Introducción de Jean Bloch-Michel* (pp. 113-164). Buenos Aires: Emecé.
- _____. (1985). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza S.A.
- _____. (2003). *El extranjero*. Madrid: Alianza editorial.
- _____. (2014). Prefacio a la edición universitaria americana de El Extranjero. *Scientia Helmantica. Revista internacional de filosofía* (3), 31-32.
- Carnelutti, F. (1999). *Las miserias del proceso penal*. Bogotá, D.C. Temis S.A.
- Carrillo, Y. (2008). *Temas y problemas de la filosofía del derecho*. Bogotá, D.C: Ediciones Doctrina y Ley.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía*. (Vol. IV. Parte II). Barcelona: Ariel, S.A.
- Cuquerella Madoz, I. (2014). Meursault o el martirio de un asesino. *Scientia Helmantica. Revista internacional de filosofía*, 130-154.
- De Beauvoir, S. (1995). *¿Para qué la acción?* Buenos Aires: Leviatán.
- _____. (2013). *La vejez*. Bogotá: Editorial Sudamericana bajo el sello Debolsillo.
- Díaz, E. (1998). *Curso de filosofía del derecho*. Madrid: Marcial Pons.
- Garavito Rincón, D. F., Méndez Jiménez, M. G., & Ibáñez Zambrano, L. D. (2014). El papel de las intuiciones emotivas en la toma de decisiones judiciales: desmontando el mito de la racionalidad discursiva del juez. *Iter Ad Veritatem* 12, 75-89.
- García Morente, M. (2005). *Lecciones preliminares de filosofía*. Bogotá, D.C. Ediciones Universales, Gráficas Modernas.
- García Villegas, M., & Rodríguez Garavito, C. (2003). Derecho y sociedad en América Latina: Propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos. En M. García Villegas, C. Rodríguez Garavito, & (EDS.), *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos* (pp. 15-66). Bogotá: ILSA.

- Goethe, J. W. (1980). *Fausto*. Barcelona: Plantea.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Hessen, J. (1976). *Tratado de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hoyos, L. E. (2000). Filosofía, filosofías, filosofar. En: L. E. Hoyos (Ed.), *Lecciones de filosofía* (pp. 11-34). Bogotá, D.C: Universidad Externado de Colombia.
- Irizar, M., & Herrera Pino, A. (2014). Albert Camus: inactual, actual e intempestivo. *Scientia Helmantica*, 5-24.
- Jaspers, K. (1978). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México, D.F. Fondo de cultura económica.
- Kant, I. (1971). *Prólogo a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. Buenos Aires: Aguilar.
- Kaufmann, A. (1999). *Filosofía del derecho*. Bogotá, D.C. Universidad Externado de Colombia.
- Kelsen, H. (2010). *Teoría pura del Derecho*. Bogota, D.C. Libro Hidalgo.
- Legaz Lacambra, L. (s.f.). *Fundación Dialnet*. Recuperado el 5 de abril de 2012, de <http://dialnet.unirioja.es/>: http://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CCIQFjAA&url=http%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fservlet%2Farticulo%3Fcodigo%3D2074928%26orden%3D0%26info%3Dlink&ei=Lv99T5ayOYWC8ATh78CBDg&usg=AFQjCNEzddEPiSEBrt4_Gop4OePv1lvF5A&s
- Lottman, H. R. (2010). *Albert Camus*. Madrid: Taurus.
- Mélenz, G. (2003). Ética antigua. En L. E. Hoyos (Ed.), *Lecciones de filosofía* (pp. 107-132). Bogotá, D.C. Universidad Externado de Colombia.
- Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad: Contrahistoria de la filosofía, I*. Barcelona: Anagrama, S.A.
- _____. (2008). *La comunidad filosófica: Manifiesto por una universidad popular*. Barcelona: Gedisa.

_____. (2008). *La fuerza de existir: Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama.

_____. (27 de febrero de 2012). Albert Camus: un nietzscheano de izquierda. Caen. Recuperado el 2015 de junio de 31, de <https://www.youtube.com/watch?v=Sdc-L-HYKHg&list=PLqk8Hv7r2OL6PiyjEd6TKd7SBPu83gDan&index=3>

Pérez Gil, C. A. (2012). *Filosofías para Juristas Principiantes*. Tunja: Salamandra.

Sartre, J.-P. (1960). Explicación de “L'étranger”. En: J.-P. Sartre, *El hombre y las cosas (Situations, I)* (pp. 77-94). Buenos Aires: Losada, S.A.

_____. (1983). *La náusea*. Bogotá: La Oveja Negra y Seix Barral.

Savater, F. (2009). *Historia de la filosofía sin temor ni temblor*. Bogotá: Planeta.

Scheerer, S., Steintert, H., Folter, R., Hulsman, L., Mathiesen, T., & Christie, N. (1989). *Abolicionismo penal*. Buenos Aires: Ediar.

Serrano, G. (2003). Kant y la inversión copernicana. En: L. E. Hoyos (Ed.), *Lecciones de filosofía* (pp. 193-220). Bogotá, D.C. Universidad Externado de Colombia.

Spiguel, A. (2014). Camus y la filosofía. *Scientia Helmantica*, 25-27.

Unamuno, M. (1983). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Akal Editor.