

Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires
“Santa María de los Buenos Aires”
Facultad de Filosofía y Letras – Departamento de Filosofía

Primeras Jornadas de Intercambio Académico 2015
Cátedra: Historia de la Filosofía Contemporánea

CERCATO, Alejo, CUEVILLAS, Joaquín, CHAMAS, María de la Paz, DÍAZ, Carolina, GRINENCO, Marina, RABANAQUE, Luis, RODRÍGUEZ, Mariana, SCARINCI, Paola

Filosofías de la persona: Tres visiones

Resumen:

Las filosofías de la persona ocupan un lugar central en el pensamiento contemporáneo. Nacen como reacciones contra el reduccionismo positivista, contra el formalismo neokantiano y contra el relativismo historicista, y se proyectan ampliamente en la filosofía actual. Hay corrientes personalistas religiosas y no religiosas y, entre las primeras, cristianas y judías. Para esta presentación hemos escogido tres momentos de la noción de persona que consideramos especialmente relevantes porque contienen nociones nucleares que han repercutido en el pensamiento posterior: 1. La unidad integral entre cuerpo y subjetividad, es decir, la *encarnación* de la persona (Edmund Husserl), 2. La relación entre el cuerpo y el espíritu, tanto finito como infinito, es decir, la *trascendencia* de la persona (Edith Stein) y, 3. La intolerancia como *negación* de la persona ejemplificada con la crítica a las teorías revolucionarias (Albert Camus). En el primer caso se trata de un personalismo enraizado en una revalorización del cuerpo propio, en el segundo, de un personalismo cristiano que subraya la trascendencia y, en el tercero, de un personalismo ateo que converge sin embargo con los otros dos por la vía del rechazo a las posturas que niegan la persona.

3. Persona y tolerancia: las críticas a las teorías revolucionarias

3.1 Algunas características del carácter religioso de la revolución según Camus¹

Al tratar acerca de la “Rebelión Histórica”, Camus comienza haciendo notar la diferencia que existe entre rebelión y revolución. Dice:

El movimiento de rebelión, en su origen, se interrumpe de pronto. No es sino un testimonio sin coherencia. La revolución comienza, por el contrario, a contar de la idea. Precisamente, es la inserción de la idea en la experiencia histórica, en tanto

¹ Esta tercera sección se inspira en: Albert Camus, *El hombre rebelde*. Trad. de Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 1953, cap. III. La redacción estuvo a cargo de Alejo Cercato, Joaquín Cuevillas y Paola Scarinci.

que la rebelión es solamente el movimiento que lleva de la experiencia individual a la idea. (...) la revolución es una tentativa para modelar el acto sobre una idea, para encuadrar al mundo en un marco teórico.²

Es decir que mientras que la rebelión es parcial, la revolución es un cambio total, donde lo que cambia no son detalles accidentales, sino los principios mismos que rigen la historia. Por eso es que, como señala el autor, no puede haber más que una revolución definitiva, esta es: el reemplazo del gobierno de Dios por el nuevo gobierno del hombre. Ahora bien, lo que quisiera mostrar en este breve trabajo es cómo esta revolución guarda ciertas características religiosas, según lo muestra Camus. En efecto, si bien hay un cambio de principios, pareciera que muchas de las antiguas formas y rituales permanecen tras la revolución, pero ahora reasumidos con nuevos significados. La revolución busca la instauración de una nueva religión, partiendo de su propio Nuevo Evangelio, que es el Contrato Social:

El Contrato Social da una larga extensión y una expresión dogmática a la nueva religión cuyo dios es la razón, confundida con la naturaleza, y su representante en la tierra, en lugar del rey, el pueblo considerado en su voluntad general.³

Como dice Camus, “asistimos al nacimiento de una nueva mística”,⁴ donde la voluntad general ocupa el lugar de Dios, y se deifica y adquiere todos los atributos de la persona divina: infalibilidad, libertad absoluta, inalienable, indivisible, omnipotente e inocente. En una palabra, la voluntad general reviste carácter de sagrado. Así nace, con Rousseau una nueva profesión de fe civil. De este modo, con la revolución que se inicia en 1789, “estamos en los albores de una religión con sus mártires, sus ascetas y sus santos”,⁵ donde “a pesar de los altares, la libertad, los juramentos y las Fiestas de la Razón, las misas de la nueva fe deberán celebrarse entre sangre”.⁶ Toda revolución, señala Camus, inicia necesariamente con un asesinato, y una muerte siempre implica muchas otras. El asesinato central con el que se inicia la nueva religión es el asesinato del rey-sacerdote, Luis XVI, visto como la encarnación temporal de la voluntad de Dios. No atreviéndose a matar directamente al principio, la revolución acabará primero con su representante, y tiempo después con el mismo principio, que es Dios. No es de extrañar que Nietzsche haya llegado a sentenciar “Dios ha muerto”.

Un aspecto central de esta revolución es el reemplazo de la gracia por la justicia, como realidad vivificadora y renovadora. Aquí justicia debe entenderse principalmente como igualdad. Asimismo, la gracia divina y la justicia revolucionaria comparten la pretensión de querer ser total y reinar absolutamente, razón por la cual entran en un duelo a muerte, no pueden convivir. Esta lucha se resolverá en el juicio de la Asamblea francesa al rey Luis XVI, con la condena a muerte de este último, gracias a la prédica de uno de los nuevos “sacerdotes”, el predicador de la revolución, Saint-Just. Para hacer efectiva la sentencia es necesario declarar culpable al rey, y por eso Saint-Just en una lógica más teológica que de derecho, declarará en palabras de Camus que:

El crimen del rey es al mismo tiempo pecado contra el orden supremo. Un crimen se comete y luego se perdona, se castiga o se olvida. Pero el crimen de realeza es

² Camus, Albert, *El hombre rebelde*, p. 101.

³ *Ibid.*, p. 108.

⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ *Ibidem.*

permanente, está unido a la persona del rey, a su existencia. (...) Si el pueblo perdona hoy, mañana volverá a encontrar el crimen intacto, aunque el criminal duerma en la paz de las prisiones. No hay, por lo tanto, sino una sola salida: ‘Vengar la muerte del pueblo con la muerte del rey’.⁷

En otras palabras, la existencia del rey es una idolatría intolerable a la nueva religión. De esta forma, “la condena del rey inicia nuestra historia contemporánea. Simboliza la desconsagración de esta historia y la desencarnación del dios cristiano”.⁸ Muerto el rey, Dios quedará cada vez más desplazado hasta su defunción en nuestros tiempos. Por otra parte, ya sin los antiguos principios, la revolución debe crear nuevos principios que sostengan el orden y den poder al nuevo soberano. Es necesaria la promulgación de nuevos mandamientos, y de una nueva moral (esta vez definitiva). Nos muestra nuestro autor que:

La religión de la razón establece muy naturalmente la república de las leyes. La voluntad general se expresa en leyes codificadas por sus representantes. (...) todos al obedecer a las leyes, sólo se obedecen a sí mismo.⁹

La nueva religión es insoslayable. Cada uno es llamado a la virtud en nombre de su propia libertad. Saint-Just proclamará el grito “virtud o terror”. Y si bien, en al comienzo todos los revolucionarios soñaban con un nuevo mundo de grandes hombres, llenos de virtud, y alejados de toda violencia, pronto su misma lógica los llevó a la violencia. La nueva religión no puede más que instaurar una moral formal donde la virtud es conformidad con la naturaleza (como principio abstracto) y en política la conformidad con la ley que expresa la voluntad general. La desobediencia de la ley es una falta de virtud del ciudadano. Así pues: “Se instala un principio de represión infinita de la doctrina misma. (...) La moral, cuando es formal, devora. (...) La virtud absoluta es imposible; la república del perdón lleva, arrastra por una lógica implacable, a la república de las guillotinas”.¹⁰

Para terminar, otras características religiosas de la revolución son su pretensión de universalidad (es decir de alcanzar la totalidad del mundo y de los hombres) y su pretensión de instaurar en el fin de los tiempos un paraíso terrenal. El análisis de Camus continúa, pero con esto basta para dejar en claro cómo la revolución se vale del carácter religioso del hombre para la difusión de su idea y la aniquilación de los viejos principios. Tal como dice Camus, esta revolución, más que con las armas, se llevó a cabo con las mentes, en la filosofía y la teología, siendo a fin de cuentas una revolución metafísica de una lógica viciada.

3.2 *La crítica a las revoluciones: Albert Camus y Simone Weil*

Durante el siglo XX la cuestión obrera y la revolución han sido temas ampliamente tratados en diversas ramas del saber; tanto en la filosofía, como en la política y la sociología ha sido de gran relevancia. En este trabajo intentaremos abordar brevemente dos autores que criticaron la revolución -al menos de la manera que históricamente se dio- como respuesta al problema obrero, pero que, a la vez, comprendieron la necesidad de un cambio social.

⁷ Ibid., p. 112.

⁸ Ibid., p. 113.

⁹ Ibid., p. 115.

¹⁰ Ibid., pp. 116-117.

Albert Camus en *El hombre rebelde* realiza una crítica a las revoluciones. Su principal objeción es contra la violencia social que engendran y utilizan como motor de cambio. La libertad es el principio que pone en movimiento toda revolución, dado que la justicia sin ella es inimaginable. Pero en las revoluciones, la justicia exige que se quite la libertad. Esto se realiza mediante *el terror* que está presente en todas ellas. Pareciera que para lograr una liberación más completa se necesitan más asesinatos y más violencia. De tal manera, la revolución realiza un esfuerzo desesperado y sangriento por afirmar al hombre en lo que se le niega, pero al hacerlo niega también el mismo principio que intenta exaltar.¹¹

El marxismo como movimiento revolucionario no escapa a esta crítica. Este posee el agravante de que su antropología, al tratar el hombre principalmente en su aspecto genérico, descuida a la persona concreta de hoy. Así, para alcanzar una humanidad perfecta, libre y justa en el futuro, el hombre de hoy debe estar dispuesto a sacrificarse a sí mismo y a los demás. Marx se inspira, a la hora de pensar el devenir histórico, en la dialéctica hegeliana. Según ésta, la historia es una perpetua negación de sí misma. Todo es movimiento, todo es lucha. Cada etapa histórica engendra dentro de sí su negación, que luego terminará por destruirla para alcanzar la siguiente etapa. La violencia se justifica en este devenir, donde para la superación es necesaria la lucha.

La vida del hombre de hoy -concreto, con cara y nombre- es la que debe ser preservada y constituida como valor último y fin de toda revolución. Ya que, si ésta no se respeta, la revolución llega a negar lo que persigue, que es la justicia social y la libertad para los hombres. Así comenta Simone Weil un artículo sobre *La condition humaine* de A. Malraux de 1933:

No se puede ser revolucionarios si no se ama la vida. La revolución es una lucha contra todo lo que es un obstáculo para la vida. Ella no tiene sentido sino como medio; si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor. Más en general, nada tiene valor si la vida humana no lo tiene.

Simone Weil por su propia voluntad trabajó como obrera en las fábricas de Renault y Alstom durante los años 1934 y 1935. Allí tuvo contacto directo con los obreros y con la vida que ellos llevaban. Durante su vida en la fábrica descubre los desaciertos que había en muchas de las teorías socialistas con respecto a la cuestión obrera.

Los socialismos en general combatían para superar el antagonismo entre comprador y vendedor de trabajo, sin tener en cuenta que existe un antagonismo más profundo: entre aquellos que disponen de la máquina y aquellos de los que la máquina dispone. En efecto, Simone denuncia¹² que el obrero sirve a las máquinas, *no se sirve* de ellas. No son para él un medio, sino que él *es para* las máquinas. Muchas veces los obreros realizaban una serie ininterrumpida de pequeños movimientos sincronizados que fácilmente puede realizarlos una máquina, mientras que las máquinas ejecutaban todo lo que requiere inteligencia en el proceso de producción, por ejemplo imprimían los dibujos elaborados en el metal. Esto era así porque el peón era más barato y podía responder a las órdenes. Dice Simone: “Cosas que desempeñan el papel de hombres, hombres desempeñando el papel de cosas; es la raíz del mal. (...) Esta gente es cosa hasta dónde puede llegar a serlo”.¹³

¹¹ Cfr. Camus, A., op. cit. pp. 138-145.

¹² Cfr. Weil, Simone, *La condición obrera: experiencia de la vida en la fábrica*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pp. 173-174.

¹³ *Ibíd.*, p. 171.

La situación de los obreros es dos veces inhumana, no solo están privados de dinero, sino también de su dignidad. Aun cuando esté mal pago un trabajo, si uno puede interesarse en él, no se mancilla la dignidad.¹⁴ Weil constata que debido a la división del trabajo, a los tiempos de producción, muchas veces el trabajo consiste en una serie de movimientos cortos donde se realiza una pequeña porción del producto final y donde no se conoce qué función tiene la propia labor en vistas a tal producto. Solo se sabe que hay que terminar un determinado número de piezas en un cierto tiempo, y que si no se lo hace se recibe menos salario. Esto tiene por resultado trabajadores automáticos, mecánicos. No hay tiempo para contemplar el trabajo hecho y descubrirle algún sentido. Es una carrera contra el tiempo donde la única motivación es el salario y el miedo al despido.

El obrero no posee ningún interés por lo que hace. Weil caracteriza al obrero en esta situación como un extranjero en la fábrica. El hombre tiene una tendencia instintiva a apropiarse de los lugares y de los objetos. Los identifica como *suyos* y esto permite una cierta familiaridad en el trato. Pero en la fábrica nada pertenece al obrero, ni el lugar ni las maquinas ni lo que producen; más bien es él el que pertenece a la maquinas. Nada de lo que hace deja una huella en su entorno, en el producto no hay nada que pueda llamar *suyo*, no hay nada que permita un reconocimiento del obrero. Explica Simone:

El obrero ignora lo que produce y por consiguiente no tiene sentimiento de haber producido, sino de haberse agotado en el vacío. Se gasta en la fábrica; a veces, hasta el límite más extremo, deja allí lo mejor que hay en él: su facultad de pensar, de sentir, de moverse; lo gasta, ya que está vacío cuando sale; y, a pesar de todo, no ha puesto en el trabajo nada de sí mismo, ni pensamiento, ni sentimiento, ni incluso un fin. Su vida sale de él sin dejar huella alguna a su alrededor.¹⁵

Estas condiciones de trabajo son las que debían ser modificadas. Simone Weil se queja de que muchos partidos socialistas buscaban solamente combatir la pobreza material en que se encontraba el obrero, sin reconocer la necesidad de cambiar las condiciones de producción y de organización del trabajo, que hacían del obrero una cosa y le quitaban la humanidad a su trabajo. Era necesario cambiar la relación del obrero con su trabajo, con el producto de su trabajo y con la máquina, y modificar los estímulos del trabajo, para que se restituya la dignidad a la persona; de otra manera, las soluciones serían incompletas y no atacarían el núcleo del problema.

Por otra parte, entre los socialistas, sobre todo en el marxismo, se sostenía que las condiciones de opresión de los obreros generarían en ellos sentimientos revolucionarios, que finalmente terminarían por producir la revolución del proletariado. Tan arraigada estaba esta creencia en algunos, que trabajaban por aumentar la opresión del proletariado, esperando que de esta manera se acelerara la venida de la revolución. Simone Weil durante su vida en la fábrica experimenta todo lo contrario: no solo la opresión del trabajo no produce sentimientos revolucionarios sino que también elimina en el hombre toda creatividad. Ella observa cómo los hombres se someten y embrutecen, en lugar de defender sus derechos. Así describe lo que experimenta en carne propia:

Para mí, para mí personalmente, esto es lo que significó trabajar en una fábrica: significó que todas las razones externas (antes había creído que se trataba de razones internas) sobre las cuales a mi juicio se fundaba el sentimiento de mi

¹⁴ Camus, A., op. cit., p. 282.

¹⁵ Ibid., p. 174.

dignidad y el respeto hacia mí misma, han sido destruidas en dos o tres semanas bajo los golpes de una coerción brutal y cotidiana. Y no creas que en mí haya provocado algún movimiento de rebelión. No, por el contrario, de eso derivó lo que menos me esperaba de mí: la docilidad. Una docilidad resignada, de bestia de carga. Me parecía haber nacido para esperar, para recibir, para ejecutar órdenes, no haber hecho nada más, no deber hacer nada más.¹⁶

Tanto Albert Camus como Simone Weil encuentran a la problemática obrera de gran importancia e intentan pensar vías para mejorar su condición. Pero ambos descubren como poco acertada la solución marxista revolucionaria. La violencia de la revolución es inaceptable, dado que se despliega contra aquello mismo que se busca salvar, que es el hombre. Y tampoco soluciona el problema real, que está en el modo de producir de la fábrica, en los fines que persigue y en la relación que el obrero tiene con su trabajo dentro de ella. Por más que se realice una revolución, si el sistema de trabajo no cambia, las personas seguirán alienadas.

16 de noviembre de 2015

¹⁶ Weil, Simone, op. cit., Anexos: “Carta a Albertine Thévenon”, pp. 51-52.