

**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*

Primeras Jornadas de Intercambio Académico, 2015  
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Rabanaque, Luis, et al. "Filosofías de la persona : tres visiones" [en línea]. Primeras Jornadas de Intercambio Académico, 2015. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/filosofias-persona-tres-visiones.pdf> [Fecha de consulta: ....]

**Facultad de Filosofía UCA**  
**Primeras Jornadas de Intercambio Académico 2015**  
**Cátedra: Historia de la Filosofía Contemporánea**  
**Participantes: 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.

#### ***1. La persona como unidad trina: cuerpo físico, cuerpo animado y espíritu<sup>1</sup>***

##### *1.1 Introducción. El método fenomenológico*

Es el modo de acceso que propone Husserl para estudiar la correlación entre mundo - conciencia. Sucintamente: la filosofía debe empezar por la primera persona. La intencionalidad es la relación básica entre el yo y el mundo en todas sus formas. El sentido del método es retomar el ideal desbarrancado con la crisis de la ciencias europeas, expulsar la idea de la anulación de toda posibilidad de conocimiento verdadero y acción racional fruto del positivismo.

---

<sup>1</sup> Cada una de las tres partes que comprende este trabajo está basada en un texto determinado del autor correspondiente. Esta primera parte se inspira en: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. de Antonio Ziri6n, M6xico, U.N.A.M., 1997, Secci6n Segunda, cap. 3 y Secci6n Tercera, cap. 1. Aqu6 citado como *Ideas II*. Ha sido redactada por: Mar6a de la Paz Chamas, Marina Grinenco y Luis Rabanaque.

La filosofía entendida como ciencia rigurosa es heredada de la tradición de la antigua Grecia, retomada por Descartes en la Modernidad y nuevamente por Husserl en el siglo XX. Pero a su vez, la fenomenología conlleva otra dimensión: alcanzar una vida buena en el despliegue de las potencialidades de la razón. Aquí señala dos aspectos inherentes: la autonomía teórica y la práctica. La primera se relaciona con un conocimiento del mundo libre de las ataduras del mito y de la tradición y la segunda se orienta a una re-orientación del individuo y del mundo social y político a partir de la razón libre. A la segunda subyace el diagnóstico de crisis de las ciencias europeas, las cuales motivan una concepción del mundo que restringe el despliegue de la razón, promueve el abandono de las cuestiones metafísicas.

En este contexto propone una filosofía sin supuestos, que pretende “volver a las cosas mismas” de un modo radical. Y este proceso de retorno a las cosas mismas debe entenderse en primer lugar como *descripción pura* de aquello que aparece, del fenómeno, y no como argumentación trascendental en el sentido de Kant o como deducción lógica a partir del *ego*, como en Descartes. Por eso caracteriza Husserl a su fenomenología como ciencia *descriptiva* de los fenómenos. No se ocupa ni del ser ni del sujeto que conoce sino que tiene una actitud reflexiva, se pregunta de qué manera se me aparecen las cosas. No se pregunta por el qué sino por el cómo. No las cosas en sí, sino para mí.

El análisis fenomenológico exige ponerse en una actitud desacostumbrada, la cual llama fenomenológica o trascendental. En primer lugar, el método se orienta según una “reducción a la inmanencia”. Husserl asume el punto de partida cartesiano que consiste en el *giro subjetivo*, en un volverse hacia el sujeto para indagar, por medio de la reflexión, las condiciones que hacen posibles a los fenómenos.

Ahora bien, este giro cartesiano exige a su vez una radicalización que comprende dos pasos: uno *negativo* que corresponde a la *εποχή* o suspensión de juicio y otro *positivo* que implica la “reducción fenomenológica”. Con esto sale de la duda cartesiana, la cual lleva a una aporía: en el ensayo universalizado de la duda se está presuponiendo necesariamente aquello que se quiere negar, por eso la epojé no es una duda sino la puesta en suspenso de los prejuicios de la actitud natural básica, cuya creencia no puede ser negada.

En la epojé no se niega la existencia del mundo como sucede con la duda cartesiana, sino que se la pone “entre paréntesis”. Es una suspensión del juicio que se refiere a los pre-juicios que orientan y condicionan nuestra reflexión filosófica. Abstención de la actitud natural. La *actitud natural* tiene que ver con la experiencia receptiva, es el trasfondo constante de los actos, es el mundo en su aparecer primario de carne y hueso por el cual consideramos al mundo como existente y a nosotros mismos como parte de ese mundo existente. El hombre está “constantemente en *actitud natural* unitaria instalado frente al mundo”. Husserl usa la imagen del suelo y del fondo enfatizando así el carácter unitario, no cambiante de y pre-donación. La epojé no es ni una negación escéptica del mundo ni una afirmación dogmática sino una aclaración del sentido del mundo. Consiste en suspender la interpretación natural del mundo a fin de dejar que el mundo se manifieste, que “salga a la luz”, como lo insinúa la palabra misma “fenómeno” (φαινόμενον), derivada de φως, “luz”.

Por otra parte, tenemos el paso positivo del método, es decir, la reducción, que Husserl interpreta –siguiendo el hilo conductor del sentido literal de la palabra (*reductio*)— como una “re-conducción” de la mirada reflexiva, o sea, un re-direccionamiento del ver filosófico hacia lo que se manifiesta y en la medida que se manifiesta, que sale a la luz. En nuestra experiencia natural, previa a la *εποχή*, estamos

dirigidos al mundo en forma “directa”, en función de los diversos intereses que orientan nuestro vivir en él, lo cual incluye también la reflexión sobre el mundo o sobre nosotros mismos. Ahora debemos re-conducir la mirada hacia las *maneras como ese mundo se da para nosotros*. Así se comprende el sentido metodológico de la *εποχή*: suspensión de los pre-juicios a fin de ganar la totalidad de la experiencia, la conciencia y el mundo, en tanto que fenómeno, aparición-para el que medita.

Finalmente, puesto que el fenómeno aparece siempre para una conciencia individual, la del filósofo que en cada caso lleva a cabo las reducciones, es preciso complementar el método con una “reducción eidética” que implica la posibilidad de universalizar aquello que la *εποχή* ha puesto de manifiesto y ganar, de ese modo, el carácter *científico*.

### 1.2 El contexto: la pregunta por el cuerpo en Ideas II

En el contexto de *Ideas II* se pregunta por la constitución de los seres materiales –para mí— y los seres culturales y los seres humanos –para mí—. En otro texto, Husserl diferencia en la experiencia concreta del mundo circundante, entre cosas y sujetos, y caracteriza a las regiones ópticas a las que pertenecen, respectivamente, como naturaleza y espíritu.<sup>2</sup> Noemáticamente se diferencian en que los primeros tienen un “significado natural” en el sentido de “predicados reales”, mientras que los segundos tienen un “significado espiritual” que se presenta como obra (*Werk*) mediante la acción (*Handlung*) (Hua Mat IV, 123). Husserl distingue, además, y en consonancia con *Ideas II*, dentro del “mundo natural” como estrato básico del mundo cotidiano circundante entes naturales en sentido estrecho, i.e. las cosas físicas, y entes naturales en un sentido amplio, o sea, la naturaleza psicofísica (op. cit., 136-137). A su vez, los entes culturales, cuyos actos correlativos pueden ser llamados actos poiéticos (Hua Mat IV, 104), tienen como fundamento entes naturales, idea que confirma un pasaje de la *Crisis*: todo ente que aparece en el mundo de la vida como ente concreto tiene una corporalidad, aun cuando no sea mero cuerpo (cf. Hua VI, 108).<sup>3</sup>

El darse de las cosas es, por un lado, noético: el aparecer mismo desde el sujeto y, por otro lado, es noemático: es lo que aparece, el objeto. En *Ideas II* se descubre desde su lado noemático y su contenido, es decir los elementos de lo componen. Entonces se pregunta primero por cómo es que yo me aparezco a mí mismo. Aquí aparece el tema de la corporalidad. Husserl observa que mi cuerpo propio, el mío en cada caso, se constituye de una manera completamente peculiar: “es, por una parte, una cosa física, materia, tiene su extensión, en la que se insertan sus propiedades reales...; por otra parte, yo encuentro sobre él y siento ‘sobre’ él y ‘en’ él: el calor ‘sobre’ la mano, el frío ‘en’ los pies...” (Hua IV, 145). Mi cuerpo se me da como cuerpo físico (*Körper*), como cosa trascendente de la que tengo experiencia mediante la percepción sensible y que participa de la naturaleza, con propiedades temporales, espaciales y material-causales. Pero al mismo tiempo –en contraste con todos los demás cuerpos— es constituyente en el sentido de portador del yo constituyente. El yo tiene sensaciones y estas sensaciones se “localizan” en el cuerpo: “la mano que toca ‘aparece’ como la que

---

<sup>2</sup> En las *Lecciones sobre naturaleza y espíritu* de 1919, *Hua Mat IV*, 122-123. La sigla remite a: Edmund Husserl, *Husserliana—Materialien IV: Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Dordrecht, Springer, 2002.

<sup>3</sup> La sigla remite a: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana*, Dordrecht, Springer, 1950-2015, seguida de número de tomo y página.

posee sensaciones táctiles” (Hua XVI, 161: cf. 163). Mi cuerpo es, entonces, a la vez cuerpo, cosa física, otro de mí, ("tercera persona") y mío, ("primera persona") cuerpo viviente (*Leib*) o “carne” (*char*, adoptando la terminología propuesta por Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*) por cuya mediación siento y percibo el mundo y sobre el cual dispongo o gobierno. En suma encontramos: Dimensión física y la viviente o carne. La carne es sensible-sintiente y voluntario-moviente.

### 1.2.1 Cuerpo como cosa física (Körper)

El cuerpo se constituye, por una parte, “en cierto modo” como una cosa (*Ding*) entre las cosas, es decir, se constituye noemáticamente como unidad espacio-temporal sometida la interacción causal con otras unidades del mismo tipo. Se trata, sin embargo, de una cosa anómala, pues: a) es siempre co-percibida en toda percepción. A diferencia de lo que sucede con respecto a la cosa física, el yo no puede acercarse o alejarse de su cuerpo ni, éste, en el caso extremo, puede desaparecer completamente del campo perceptivo (cf. Hua VI, 108: “... el *Leib*, que nunca falta en el campo perceptivo”); b) en lugar de meramente darse en escorzos, como las cosas materiales, aparece como el límite (interno) de todo escorzamiento y, por esta razón, excluye la idea de una presentación adecuada. Pero, por otra parte, su manera de encontrarse en el campo perceptivo es completamente única, pues además de cosa natural el cuerpo se muestra como “portador del yo” (Hua IV, 56), es decir, *organon* en su protosignificado, i.e. herramienta del yo (Hua VI, 109). En tercer lugar, es el “punto cero” de la orientación, tanto subjetiva como intersubjetiva, y lo es, originariamente, de la perspectivación tanto temporal como espacial. Por otra parte, si bien las meras cosas son, frente a los sujetos, *res extensae*, “los sujetos, en la medida en que poseen *Leiber*, que a su vez pertenecen a la res extensa, poseen mediatamente una referencia al espacio, mediante el *Leib* una ubicación en el espacio” (op. cit. 121). Por último, es la base para la producción y la reproducción de signos, no solamente porque todo signo tiene una cara sensible que se constituye perceptivamente, sino porque mediante el dominio sobre el cuerpo propio el yo produce cosas-signo y puede él mismo funcionar como signo.

### 1.2.2 Carne: comunidad de base con el mundo

Lo primero que señalo al analizar mi cuerpo o el de los otros, es que está en un entorno mundano material. Hay una presencia continua del mundo a través del contacto de la superficie que toca, que sostiene, el aire o la temperatura. Existe una comunidad de base entre el cuerpo y el mundo que no se interrumpe. Dicha comunidad no es fenomenológicamente homogénea, porque el mundo y el sujeto no tienen los mismos contenidos. El cuerpo, como dijimos, está en el centro (es el punto cero de toda orientación espacio-temporal, toda otra cosa en el espacio de la experiencia lo implica necesariamente). Además, a diferencia del mundo, el cuerpo se vive a través de los campos táctiles, es co-percibido en toda percepción de las cosas, esta co-implicado en la experiencia. Existe por consiguiente una correlación entre la carne y el mundo que hace de aquella la base de la intencionalidad: cualquier cambio en el mundo tiene su correspondencia en la carne. Hay correspondencia entre el sistema de cosas que se me aparecen y las que me tocan.

### 1.2.3 Cuerpo-carne: análisis de las sensaciones

El cuerpo como carne está circunscripto por estas sensaciones táctiles; hay una suerte de “intimidad epistémica” que hace que cada una viva su carne. El cuerpo vivido se nos da por las siguientes sensaciones:

*Ubiestésicas*: sensaciones táctiles por las que vivimos nuestro propio cuerpo. Son sensaciones localizadas que implican un acontecimiento doble: una realidad física que actúa sobre otra, en un determinado lugar y el resultado que deja de ser una propiedad física, pasa a ser una propiedad de la carne.

*Cinestésicas*: sensaciones por las cuales vivimos el movimiento desde dentro. Se refieren a órganos o partes del cuerpo que se mueven.

*Cenestésicas*: sensaciones por las cuales vivimos el volumen de nuestro cuerpo, la sensación interna de bienestar, malestar, pesadez, ligereza, etc.

A través de estas sensaciones el cuerpo es mediador de la comunidad de base. Es punto de partida del mundo y a su vez de la vida consciente. La sensación siempre es anuncio de lo real, no se da aisladamente sino siempre en ese orden de correspondencia con lo real. No aparece aislada sino como perteneciente a un sistema coextensivo con el orden secuencial que lo real experimenta. El cuerpo es co-percibido: las sensaciones actúan de dos modos: por un lado, me presentan las cosas, las superficies del mundo, pero por el otro, hacen presente la carne. El cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble:

1. Como cosa física, materia: tiene extensión, a la que ingresan sus propiedades reales, coloración, lisura, dureza, calor...y otras propiedades materiales similares que haya.
2. Por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él y “dentro” de él: el calor del dorso de una mano, el frío de los pies, las sensaciones en las puntas de los dedos.

La carne es aprendida también como sensación de carne, en las sensaciones de otro objeto. Usualmente el cuerpo en cuanto carne no es ni tocado ni visto en la medida en que sólo por él se toca, se ve o se oye. Pero lo misma carne siempre viene acompañada por el lado físico y siempre es tocada. La carne siempre es tocada. El cuerpo propio es el fondo permanente frente al cual el resto puede variar y que aparece sin esfuerzo. Es el fondo continuo que permite la estabilidad y variación de las cosas porque él mismo de modo fijo está entre las cosas. Sin ubiestesias no habría carne. Un cuerpo solo dotado de vista no tendría carne que se le mostrara en cuanto carne, importancia del tacto. La carne solo se constituye en el tacto y todo lo relacionado con esto, calor, frío, dolor, placer, etc. Es la condición del resto de las sensaciones y de la carne. Las sensaciones de “toque” pertenecen a todo sitio espacial objetivo aparente de la mano tocada. La mano que toca, que aparece como *cosa*, tiene sus sensaciones de toque en el sitio corpóreo-espacial donde ella toca. Todas las sensaciones ocasionadas tienen su localización, se diferencian por los sitios de corporalidad aparente y pertenecen fenomenalmente a ella.

#### 1.2.4 Cuerpo-carne: análisis de la movilidad del cuerpo y sus capacidades

El cuerpo como carne es asimismo, en vinculación con el “yo puedo”, el órgano práctico del yo, en la medida en que las cinestesis conforman sistemas de libre disponibilidad del yo (Hua XI, 428). La conexión con el cuerpo permite determinar al yo como “sujeto de capacidades” (*Vermöglichkeiten*), que se despliegan en un “sistema del yo puedo” (Hua IV, 253). Husserl subraya que las capacidades no son “un mero poder vacío”, sino “una potencialidad positiva” (Hua IV, 255). “Yo puedo” quiere decir “yo tengo poder” (*Macht*) sobre mi cuerpo, un poder que se da dentro de una normalidad en la que se constituye un estilo típico (Hua IV, 254). Este “yo puedo

corporal”, este disponer del cuerpo propio, y precisamente mediante sus actividades corporales (*Leibesbetätigungen*), señala a la vez la posibilidad de dominio sobre los movimientos del cuerpo propio y el carácter de medio que éste posee para poder (*Können*) disponer sobre las cosas físicas (*Dinge*) (Hua IV, 259). Como lo expresa concisamente el propio Husserl: “Mediante mi cuerpo tengo poder sobre algo, en el mundo físico, únicamente <tengo poder sobre algo> porque puedo mediante mi cuerpo” (Hua IV, 261). Se trata de un “moverse subjetivo”. Husserl observa adicionalmente que “originariamente se presenta aquí el 'yo quiero' (*“ich will”*)” (Hua IV, 261), lo que se confirma en otro texto con la caracterización del cuerpo propio como “órgano de la voluntad” (Hua V, 119 s.).

Concebido como un *todo*, el cuerpo forma un sistema habitual general que se especifica a su vez en una multiplicidad de sistemas de órganos de los sentidos. Un caso significativo de estos sistemas es el que conforman las cinestesis del andar (*“Geh-Kinästhesen”*), en virtud de las cuales se constituye, por una parte, el cuerpo moviente como un todo, y por otra la Tierra como suelo inmóvil de experiencia (cf. Ms. D 17, “La Tierra no se mueve”).

Visto desde el yo activo, el cuerpo es el “subsuelo de la vida espiritual”, y en tal condición es fundamento de la empatía, porque la transposición analógica entre los sujetos empatizados reitera presentificativamente la constitución dual del cuerpo propio: una cosa percibida como cuerpo físico que se comporta subjetivamente disponiendo de dicho cuerpo físico, y que de ese modo constituye, en el modo del como-si, el mundo del otro como mundo orientado y puede ponerlo en una síntesis (parcialmente) concordante con la experiencia propia de mundo.

En una consideración ulterior es preciso tener en cuenta que lo dicho vale en primer lugar para aquel ámbito de la experiencia total de mundo que Husserl llama primordialidad egológica, pero la investigación debe extenderse a los niveles superiores de constitución intersubjetiva, aludida hace un momento a propósito de la empatía, y trans-subjetiva con la mediación de la comunalización a través del lenguaje. En cada nivel, la sensibilidad y la movilidad inherentes al cuerpo propio reciben nuevas figuras de sentido que constituyen, correlativamente,

## ***2. Persona y espíritu: Dios como persona infinita y el ser-persona humano finito***

### ***2.1 Introducción: el cuerpo como domicilio innato<sup>4</sup>***

¿Qué pertenece al ser-hombre del hombre, y en qué sentido se puede decir que soporta su ser hombre?<sup>5</sup> El hombre es un ser en tensión, descubre en su deseo de sabiduría, que su captación de la realidad no es solo dada por la sensación, sino que se da de manera intelectual. Encuentra un logos, un cosmos, y en cuanto que se queda

---

<sup>4</sup> El texto de orientación para esta parte es: Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido de ser*. Trad. de Alberto Pérez Monroy, México, F.C.E., 1994, cap. VII, 1.-4., pp. 371-395. La redacción estuvo a cargo de Carolina Díaz, Mariana Rodríguez y Luis Rabanaque.

<sup>5</sup>E.Stein, *Ser finito*, p. 379.

anonadado por lo espiritual, percibe su cuerpo como cuerpo obstáculo, puesto que éste por sus sensaciones confusas, y sus necesidades vitales pareciera impedir la satisfacción de este deseo. Este exacerbado dualismo platónico fue lo que llevó a la Modernidad a concebir nuestra parte material como cuerpo-cadáver y cuerpo máquina, y que en la concepción actual se transforma en mero artefacto o mercancía, pero siempre totalmente desligado de nuestro ser espiritual.

Edith Stein nos plantea una perspectiva totalmente diferente: lo propio del hombre radica en el hecho de que es persona. ¿Pero qué significa ser persona? Su particularidad consiste en una triple realidad: cuerpo, alma y espíritu. La palabra cuerpo en la cultura alemana ya nos abre a una doble interpretación: como vimos en la sección anterior, la distinción entre *Leib* (cuerpo viviente) y *Körper* (cuerpo inerte) nos permite comprender el cuerpo viviente y vivido, y comprender el cuerpo desde el *Dasein* o la ex-sistencia en tanto apertura a la verdad del ser y el decidido ser-en-el-mundo. Por eso, la corporeidad consiste en la *referencia a los otros*. El “yo estoy aquí”, implícito en cada *Leib*, no es nada fijo, sino un espaciar que abre posibilidades a diferentes movimientos y posiciones.<sup>6</sup> «*El corporar del cuerpo es así un modo del Da-sein*»<sup>7</sup>.

Para Edith Stein, el cuerpo pertenece a la unidad de la persona. El yo humano no es solamente un yo puro, ni únicamente un yo espiritual, sino también un yo corporal (383). Un objeto físico sin alma es solo una masa corporal, no un viviente, y un ser espiritual sin cuerpo físico es puro espíritu y no alma (ibid.). Por un lado, la percepción se da necesariamente partiendo de lo corporal, pero por otro, es límite: no poseemos una entera libertad de movimiento respecto de nuestro cuerpo, no puedo observarlo por todos lados, puesto que no puedo separarme de él. Lo percibo también desde adentro, porque es el cuerpo animado, y no sólo la masa corporal; es *mi* cuerpo y me pertenece como no me pertenece nada de lo exterior. Habito en él como en mi domicilio innato, siento lo que pasa en él y con él, y al mismo tiempo lo percibo. La sensación de los procesos físicos es también mi vida. Estoy presente en todas las partes de mi cuerpo en donde actualmente siento una cosa. Los procesos corporales se incluyen en la vida personal, ya que cada uno refiere a un mismo cuerpo sentido y comprendido como co-agente.

## 2.2 El hombre se abre al mundo externo desde su interioridad

El ser vivo tiene un movimiento autónomo que proviene del fundamento mismo de su propia esencia. Este movimiento tiene dos momentos que refieren a una mayor o menor participación de la vida en sentido pleno. El primero consiste en el ente que se vuelve sobre sí mismo en cuanto que llega a ser, y el segundo, es el ente que sale de sí mismo, y en cuanto perfecto se da sin abandonarse y sin perderse. La persona realiza estos dos movimientos, «Sospecho que soy monstruo y laberinto», dice Olga Orozco en una de sus poesías, refiriéndose a la tensión que produce la oscilación de encontrarse con un mundo interior propio y un gran camino por recorrer, que se realiza a tientas.

---

<sup>6</sup> Rebok, María Gabriela. *El laberinto o el camino de la sabiduría: Del cuerpo calumniado al cuerpo liberado*. En Aníbal Fornari, Carlos Pérez Zavala, Jutta H. Wester (eds.) *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michelini*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA- Universidad Católica de Santa Fe, 2010, p. 525.

<sup>7</sup> Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*. México, Herder, 2013, p. 134.

Dice Erich Fromm que el hombre” (...) *está compelido a proseguir y, con esfuerzo constante, hacer a lo desconocido conocido, llenando con respuestas las lagunas de su conocimiento.*”

Para obrar en libertad es necesario conocer, orientarse en el mundo, pero el hombre es un gran misterio para sí mismo y la realidad en la que habita también lo es. Fedor Dostoievski confesaba en una carta de 1839 a su hermano Mijail: “*El hombre, ese es el misterio. Es necesario descifrar ese misterio (...) Trabajo en este misterio, porque quiero ser un hombre.*” ¿Cómo le será posible al ser humano orientar consciente y libremente su vida a fin de vivirla en plenitud, si es un misterio para sí mismo? A esto en cierta medida, se refiere Edith Stein, cuando sostiene que *la vida consciente y libre del yo emerge desde un doble fondo oscuro: biológico y psíquico*. Oscuro para nosotros pero no en sí mismo. Aun cuando intentemos develarlo nunca nos resultará totalmente transparente, pero eso no significa que no valga la pena la búsqueda, en ella nuestra alma va ensanchándose cada vez más y se hace así, de algún modo, todas las cosas. La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminarlo más y más, y en formarlo de manera más personal durante toda la vida.

### 2.3 El alma como núcleo del ser: castillo interior

Dice Edith Stein que la particularidad del alma consiste en ser el propio núcleo del ser vivo y la fuente escondida de donde éste toma su ser para aparecer como forma visible, a diferencia del producto inanimado, que es formado pero no a partir de su propio núcleo interior. Así el alma, alberga dentro de sí la potencia de la autoformación. «Pero la realización más verdadera del alma se encuentra en que el interior no es sólo el punto central y de partida de la formación exterior, sino desde donde el ente se abre hacia el interior, allí donde la vida no es ya solamente una formación de materia sino un ser en sí mismo, un mundo interior cerrado en sí mismo, sin estar desvinculado del conjunto corporal y del mundo real entero» (*Ser finito*, 385). Todos tenemos un  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , un carácter o concepción viva de lo que es el orden, el cosmos. Y desde esta morada o espacio antropológico obramos, nos relacionamos con el mundo y los demás seres. Por eso Edith Stein habla del alma como núcleo del ser, como un castillo interior, siguiendo la intuición de Teresa de Ávila sobre la morada interior. En *La estructura de la persona humana* sostiene que en toda actuación del hombre se esconde un «lógos» que la dirige. Éste refleja la concepción viva que tiene el hombre de sí mismo y del mundo, y es la fuente de donde manan los actos singulares, como diría Zenón. El  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , es el “desde dónde” la persona se vincula *con* y actúa *sobre* el mundo. Esta ubicación le permite dirigir su vida personalmente, y es por esto que es de vital importancia que esa concepción viva sea verdadera, adecuada al orden objetivo. Para Edith Stein el bien al que puede aspirar el ser humano consiste en el logro de la unidad de la vida: que su pensar, sentir, querer y obrar, estén plasmados por la misma forma. «Hay momentos en los que nuestra vida espiritual entera se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción no forman más que una sola y misma cosa indivisible» (ibid., 409-410).

### 2.4 La vida espiritual como el campo más auténtico de la libertad

Las acciones libres constituyen acciones del yo, múltiples en su sentido y en su estructura interior, pero todas con uniformidad. Por ellas, el yo da un contenido y una dirección a su ser, y engendra su propia vida al comprometerse él mismo en una

dirección definida y al entregarse a cierto contenido de experiencia. Con esto, él no se convierte en su propio creador, ni llega a ser tampoco absolutamente libre: la libertad de determinarse a sí mismo le es dada. El hombre puede engendrar algo partiendo de sí mismo, pero cada acción que realiza es una respuesta a una sugestión y la aceptación de un ofrecimiento. Los actos libres guardan el compromiso consigo mismo, que es la forma más particular de la vida personal: *“Lo que penetra en el interior es siempre un llamado a la persona, un llamado a su razón, como potencia para hacerse cargo espiritualmente de algo, es decir, para entender lo que sucede. Y así es también un llamado a la meditación es decir, para buscar el sentido de lo que está ante ella. Un llamado a su libertad: ya que la búsqueda inteligente de sentido es un actuar libre”*.<sup>8</sup> La presencia de una dimensión espiritual en la naturaleza del hombre implica un radio de indeterminación que puede ser definido por la iniciativa libre del sujeto. Si no hay esa capacidad de parar y pensar nuestra vida se transforma en inercia. Lo más propio del espíritu es la capacidad de presencia, en esto radica la esencia de la libertad.

### 2.5 El hombre en su apertura al mundo se da sin perder nada de sí mismo

El alma no puede vivir sin recibir, se nutre de contenidos que asimila espiritualmente por experiencia:

*“... lo nuevo no debe necesariamente expulsar a lo viejo y nacer a expensas de este último, por más que el tema nos parezca paradójico desde el punto de vista de pensamiento abstracto; lo nuevo puede ser un enriquecimiento sin pérdida, del mismo modo que en nuestra vida terrena es realmente estable y fecundo solamente lo nuevo que está radicado en lo viejo, vive de la energía de éste y lo conserva. De esta manera es pensable un tiempo inmerso en la eternidad y radicado en ella.”*<sup>9</sup>

Siempre nos relacionamos con las cosas, no podemos estar fuera de la relación. Pero en ella, el *Dasein* no se encuentra como atarácico frente a los seres. El concepto de cuidado (*Sorge*) en Heidegger señala que uno está siempre volcado hacia los seres, aunque sea ignorándolos, esperándolos, o contemplándolos. *‘... el mundo está aquí en el cómo de ser-algo-de-que-nos-cuidamos, aquí inmediato y que ocurre de ese ser-algo-a-que-atendemos. [...] eso de que nos cuidamos se muestra en cuanto aquello-de-lo-cual el vivir fáctico vive.’*<sup>10</sup> Los seres se nos comparecen en el trato. Solo así se nos muestran, se nos revelan, se nos manifiestan. Y en la medida en que aumentamos el trato con ellos, vamos develando distintas capas de sentido y así creamos nuevos modos de relacionarnos. Pero a su vez, para poder recibir la verdad que encierra lo otro, el alma necesita vaciarse previamente. Es aquello que los griegos llamaron *kénosis*. Para Simone Weil la virtud por excelencia es la atención a lo real, que consiste en el vaciamiento de uno mismo para dar lugar al otro. Implica un sometimiento, un salirse del centro, una dependencia del hombre respecto de la realidad. *“La atención es la suspensión de uno mismo como centro del mundo y el hacerse accesible a la realidad de otro ser, para esto la mente debe estar vacía, a la espera, sin buscar nada, pero*

---

<sup>8</sup> E. Stein, *Ewiges und endliches Sein*, p. 400 y ss. Traducción de Emilio Komar. Los números entre paréntesis corresponden a las acepciones de Santo Tomás.

<sup>9</sup> Lectura: Semen Ljudvigovic Frank, *L' Inattingibile*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 343.

<sup>10</sup> *Ibidem*, página 110.

*dispuesta a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en ella. Hay verdadero deseo cuando hay esfuerzo de atención”.*<sup>11</sup>

*“Pero resulta que muchas veces ‘... el pensamiento, precipitándose apresuradamente sobre algo y quedando así lleno de forma prematura, no se encuentra ya disponible para acoger la verdad. La causa es siempre la pretensión de ser activo, de querer buscar. (...) Los bienes más preciados no deben ser buscados sino esperados. Pues el hombre no puede encontrarlos por sus propias fuerzas (...) Es solo esa espera, esa atención, lo que obliga al señor a ese derroche de ternura’” (Escritos esenciales, p. 120).*

En esta misma línea, Walter Benjamin considera la atención como figura histórica de la oración. Prestar atención es un gesto de reconocimiento de que lo real es algo importante, que la vida es algo valioso que merece ser atendido y entendido, así como nuestro modo de relacionarnos con el mundo; es también un gesto de confianza y entrega dócil a los signos presentes en lo real. Cada uno se relaciona con el otro, según la comprensión que tiene de sí mismo. Aquello que uno es se muestra en lo que uno hace, y en aquello de lo que se ocupa. Si se quiere establecer un verdadero vínculo con los seres, se debe habitar su mundo, dejar que lo otro se muestre con su valor propio y apreciar su significatividad. ‘Habitar’ en latín se dice ‘*colo*’, y si buscamos *colo* en el diccionario aparece que es también cultivar, cuidar, tratar con consideración, proteger, etc. Esto nos da una pista de la actitud que el *Dasein* debe tener frente al otro *Dasein*. Se debe generar ese vínculo, esa empatía, en base a lo que es la realidad del otro, proteger lo que el otro es, e incentivar su creatividad, su libertad. Y el proceso se va retroalimentando, mientras más habitamos en el mundo del otro, más nos figuramos lo que el otro es, vamos accediendo a capas de sentido cada vez más profundas de la persona; y por otro lado, participando así más de su mundo y arraigándola más fuerte en el propio. Así, podríamos decir que se va produciendo un mutuo cuidar del otro, una fusión o compenetración de los mundos, en la medida en que cada vez el yo habita más el mundo del tú, y viceversa, dando así lugar al nosotros. ‘*El ocuparse, en cuanto modo básico del Dasein, propicia el comparecer. Propiciando tal comparecer alumbra el Dasein su mundo*’.<sup>12</sup> El mundo propio se enriquece así de una manera insospechada, al convertirnos en huéspedes del valor del otro, pero también en sus habitantes.

## 2.6 Yo, alma, espíritu, persona

Edith Stein subraya la comunidad que poseen estos conceptos pero procura señalar al mismo tiempo sus diferencias.

Por una parte tenemos al yo, al que define como “el ente cuyo ser es vida” (*Ser finito*, p. 389). Este yo es vida no en sentido orgánico sino como un ser que surge de sí mismo y que es consciente de sí mismo como sensibilidad y como conciencia despierta. No se identifica con el cuerpo o el alma sino que los habita y se ubica en ellos, como dice Alexander Pfänder: “El sujeto psíquico tiene una *posición determinada* en el

---

<sup>11</sup> Todas las que siguen están en ‘A la espera de Dios’ págs. 67-73.

<sup>12</sup> Heidegger M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Lecciones de verano 1925. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid. Alianza. 2006.

interior de su ambiente consciente” (*Die Seele des Menschen*, Halle, 1933, p. 20, cit. por Stein).

El alma por su parte se solapa en parte con el yo pero incluye también la vida orgánica y tiene que ver con lo “inconsciente” para el yo despierto. Puedo estimar una experiencia dolorosa como superada porque ya no pienso en ella, pero un recuerdo provocado por otra experiencia la despierta y me hacen sentir cómo aquella experiencia ha trabajado en mí, ha seguido obrando en mi alma. Todo lo que vivo, prosigue Stein, proviene del encuentro del alma con algo que hace impresión en ella (390). El alma es así un “punto de atracción o de partida” para la experiencia y posee distintos niveles de profundidad. La experiencia permite advertir cómo se manifiesta el alma mediante su dominio sobre el cuerpo, gracias al cual el alma se abre a la experiencia. De este modo el alma se aparece al yo como un algo *semejante a un objeto*, una *cosa sustancial*, con cualidades durables y facultades susceptibles de desarrollo. En el alma, observa Stein, el yo descubre su propio rostro, porque el alma es el soporte de la experiencia vivida donde realiza sus acciones y sufre sus impresiones.

Llegamos así a la persona, que caracteriza al yo consciente y libre. Que es libre quiere decir que es dueño de sus actos, es decir es capaz de determinar por sí mismo su vida mediante actos libres, no coaccionados. La persona tiene un campo de influencia, un campo de potencia formativa que ejerce sobre toda la naturaleza humana, es decir, tanto sobre el cuerpo como sobre el alma (391). También puede influenciar al mundo que la rodea, de manera que posee igualmente un campo de potencia “que puede llamar lo mío” (ibid.) frente a lo no-mío, a lo otro. Esta vida libre del yo se relaciona con sus acciones y sus decisiones, y admite también grados diversos de superficialidad o profundidad. Así, por ejemplo, la decisión de salir a pasear proviene de una capa menos profunda que la decisión para elegir una profesión.

Lo dicho permite según Stein determinar mejor la conexión entre el yo, la persona y el alma. El yo puro puede verse como el punto de donde parten las acciones libres y donde se reciben las impresiones, pero en cuanto puro yo es una abstracción que deja de lado el arraigo de la vida del yo en su fundamento. Lo que el yo puede en cuanto ser libre apunta a una doble faz de posibilidad: 1) de potencialidad, o sea, “penetración desde la profundidad oscura y hacia la claridad de la vida consciente”, es decir, de la potencia al acto; 2) de poder, es decir, de la capacidad de despertar las fuerzas “que duermen en su alma”. La vida del yo es el trabajo por el cual estas fuerzas se hacen visibles. Por eso la persona no podría vivir nunca como un yo puro, pues junto con la forma vacía del yo puro como centro de acción y afección, como diría Husserl, hay una plenitud que en parte brilla en la vida despierta pero en parte la sustenta, la lleva como su fondo oscuro. Gracias a este ser “curiosamente dividido”, la persona humana se asemeja, por un lado, al ser-persona de Dios y los puros espíritus, pues es vida consciente y libre, pero por el otro se diferencia de ellos porque sale de ese fondo oscuro que la sustenta y no puede por ende formar personalmente su yo, aclararlo y dominarlo plenamente (392).

En este ser curiosamente dividido que somos en cuanto personas humanas se distinguen, por último, el espíritu y el alma. El alma humana es una creatura espiritual frente o en oposición a la pura materia, pues no ocupa lugar en el espacio ni puede percibirse por los sentidos corporales como la materia. Pero se distingue, nuevamente, del puro espíritu en la medida que está necesariamente ligada a la materia, como recuerda Stein siguiendo a Aristóteles, es la *forma del cuerpo*. Y no solamente el espíritu está vinculado a la materia sino que a su vez todo producto material está lleno de espíritu, lo que Stein califica como otra “gran maravilla”. Los seres naturales poseen

su forma en sí formada desde adentro, desde ellos mismos, y los seres culturales, las obras humanas, se forman desde afuera y llevan un significado por su figura, es decir, llevan impresa la impronta de su espiritualización por parte del obrar humano.

Es interesante el hecho de que “espíritu” se dice no sólo de la persona como vida libre, consciente y personal, sino que también se predica de las cosas creadas por el ser humano. Una melodía, nos dice Stein, no es una simple secuencia de sonidos percibidos: “un alma humana canta allí, exulta o llora, es dulce o áspera. Comprendemos su lenguaje que conmueve nuestra alma y la emociona. Es un encuentro con una vida semejante a la nuestra” (393). Tal encuentro no es necesariamente un encuentro con el compositor de la música o el escritor del poema: la obra de arte posee su ser propio ideal o esencial y posee su materia donde es formado y por la cual se realiza, es decir, tienen un sentido que se expresa mediante esa materia, sonora o literaria. Pero ese sentido es meramente una idea si no es conducida por la fuerza del espíritu hacia su realización, es decir, hacia su plenitud. Y esta plenitud se alcanza únicamente en la realidad de la experiencia vivida. Por eso afirma Stein que “el espíritu es sentido y vida-en plena realidad: una vida llena de sentido”, y añade que “sólo en Dios sentido y vida se encuentran perfectamente unidos” (394).

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

#### *3.1 Algunas características del carácter religioso de la revolución según Camus*<sup>13</sup>

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 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.”<sup>14</sup>

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

---

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> Camus, Albert, *El hombre rebelde*, p. 101.

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.<sup>15</sup>

Como dice Camus, “asistimos al nacimiento de una nueva mística”,<sup>16</sup> 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”,<sup>17</sup> 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”.<sup>18</sup> 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 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’.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 108.

<sup>16</sup> Ibid., p. 109.

<sup>17</sup> Ibid., p. 110.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibid., p. 112.

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”.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup>

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”.<sup>22</sup>

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.

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

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 113.

<sup>21</sup> Ibid., p. 115.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 116-117.

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.<sup>23</sup>

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 denuncia<sup>24</sup> 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”.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Cfr. Camus, A., op. cit. pp. 138-145.

<sup>24</sup> Cfr. Weil, Simone, *La condición obrera: experiencia de la vida en la fábrica*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pp. 173-174.

<sup>25</sup> *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.<sup>26</sup> 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 las 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.<sup>27</sup>

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:

---

<sup>26</sup> Camus, A., op. cit., p. 282.

<sup>27</sup> Ibid., p. 174.

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 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.<sup>28</sup>

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.

---

<sup>28</sup> Weil, Simone, op. cit., Anexos: “Carta a Albertine Thévenon”, pp. 51-52.